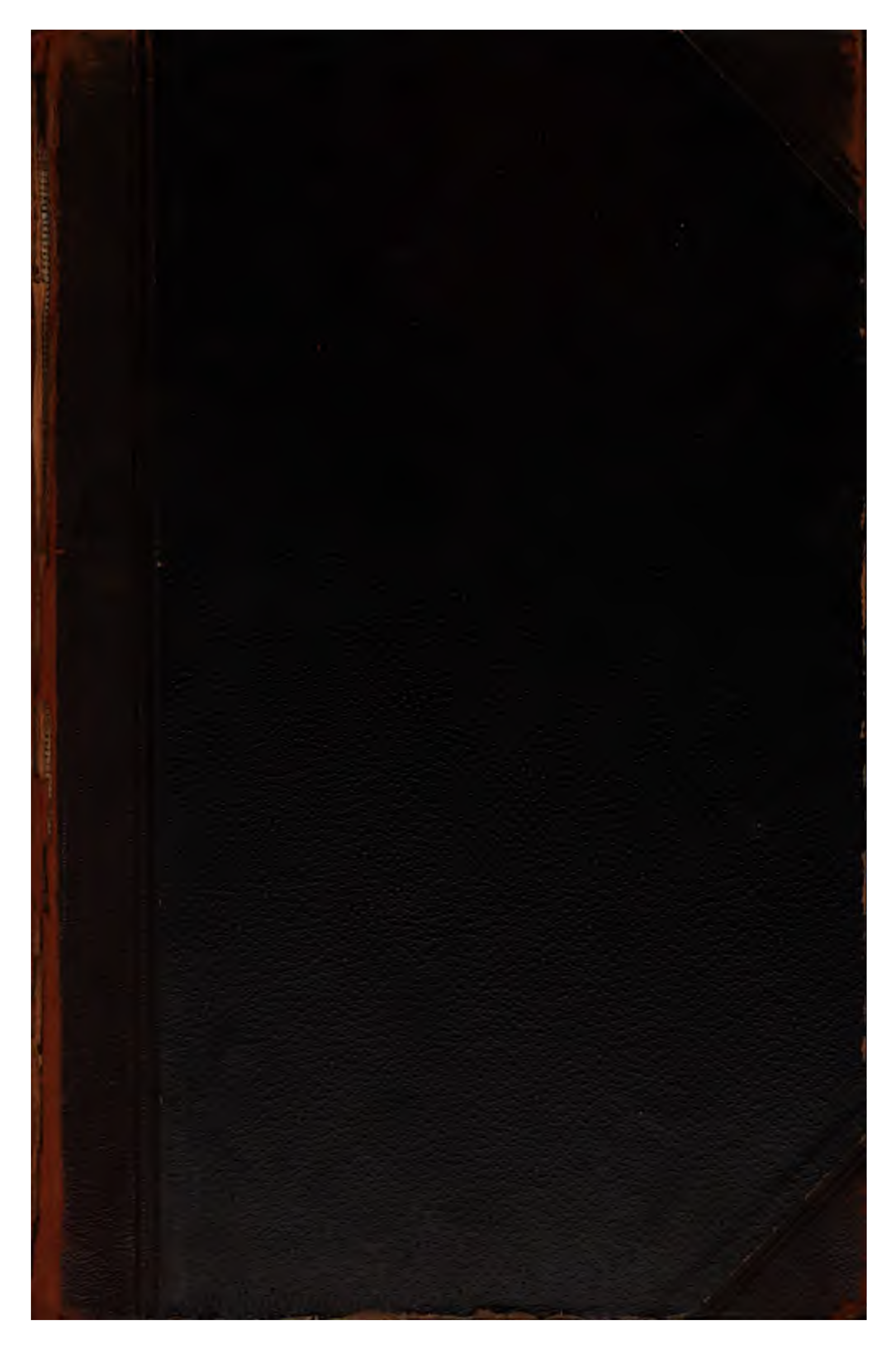
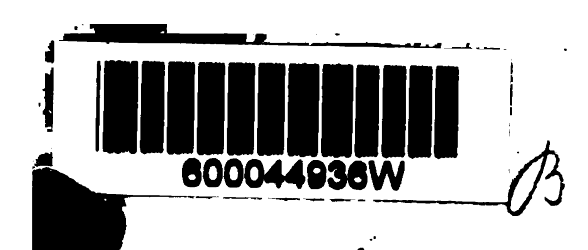




Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

begonnen von

D. J. J. Herzog † und D. G. L. Plitt †

fortgeführt von

D. Alb. Hauck,

ord. Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

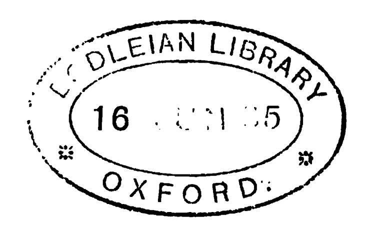
Fünfzehnter Band.

Styliten bis Tregelles.



Leipzig, 1885.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.



Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Styliten, *στυλῖται, κιονῖται* oder Säulenheilige, — eine Klasse von Anachoreten, die, eine der monströsesten Ausgeburten mönchisch-asketischer Werkheiligkeit in der christlichen Kirche, auf hohen Säulen ihren Wonsitz nahmen, auf denen sie in einem Bretterverschlage oder von einem einige Fuß hohen Gitter- oder Mauerwerke eingeschlossen, wegen des engen Raumes, in dem sie weder liegen noch sitzen konnten, zu fortwärendem Stehen gezwungen (daher stationarii), unter freiem Himmel, Tag und Nacht, Sommer und Winter zubrachten. Der Vater dieses neuen christlichen Fakirtums ist Symeon, der Syrer oder auch, zur Unterscheidung von anderen Styliten gleichen Namens (s. u.). der Ältere genannt, im 5. Jarhundert unter der Regierung Theodosius' II. (408—450) und seiner Nachfolger, — von dem als bewundernder Augenzeuge Theodoret erzält in seiner hist. relig. c. 26, und von dem wir außerdem zwei Biographieen haben, die eine von seinem vertrauten Schüler Antonius (act. sanctor. Jan. tom. I, p. 261 sqq.) und die andere, ausfürlichere und phantastisch ausgeschmückte von einem Zeitgenossen Cosmas, Presbyter zu Phanir in Cölesyrien (Assemani, act. mart. I, p. 268 sqq.), womit zu vergleichen Evagr. hist. eccl. lib. I, cap. 13. 14. und Simeon Metaphrastes (Niceph. Call. hist. eccl. lib. XIV, cap. 51 hat hier bloß Evagr. nachgeschrieben). Gebürtig aus Sisan oder Sesan, einem Ort im nördlichen Syrien zwischen Cyrrhus, dem Bischofssitze Theodorets in der oberen Euphratgegend und der cilicischen Grenze am Gebirge Amanus gelegen, im Jare 390 oder 391 von christlichen Eltern geboren, wuchs Symeon, von früher Jugend an auf dem genannten Gebirge die Herden seines Vaters weidend, in der Abgeschiedenheit des Berg- und Hirtenlebens auf, bis er als 13järiger Knabe zum ersten Mal eine christliche Kirche betrat und durch das, was er hier sah und hörte, einen so mächtigen Eindruck empfing, dass er nicht lange darauf, von denen, an welche er in seinem neu erwachten Verlangen nach religiöser Belehrung sich wandte, auf das asketische Leben hingewiesen und noch durch eine Vision in dem gefassten Entschlusse bestärkt, seine Schafherde verließ, um als Mönch nach der höchsten Vollkommenheit zu ringen. Nachdem er erst zwei Jare in einem seiner Heimat benachbarten Kloster, dann zehn Jare in dem Kloster des hl. Eusebonas bei Teleda zugebracht und schon hier, wo eine sehr strenge Disziplin herrschte, es allen seinen Genossen in frommen Bußübungen zuvorgetan hatte, begab er sich nach Tel-Nescin oder Telanessa (*Τελάνισος*, Theod.), einem Flecken unweit Antiochien, um in der Nähe des dortigen Klosters als Anachoret zu leben, nahm seinen Aufenthalt in einer an einem Bergabhange gelegenen Hütte und setzte es hier, um Moses und Elias nachzuamen, aller Abmanungen ungeachtet durch, die 40tägige Fastenzeit in seiner Hütte eingeschlossen one Narung zuzubringen. Nach Ablauf der Zeit fand man die Narungsmittel, mit denen man ihn doch genötigt hatte sich zu versehen, unberürt, ihn selbst aber besinnungslos und halbtot am Boden liegend, und nur mit Mühe konnte man ihn durch Anwendung eines nassen Schwammes und Einflößung des Sakraments ins Leben zurückrufen. Seitdem aber hielt er järlich die ganze Zeit des Quadragesimalfastens one etwas zu genießen aus und brachte es am Ende, indem er sich zuerst an einen Pfahl anbinden ließ, so weit, das ganze lange strenge Fasten stehend

zu ertragen. Nach drei Jaren ließ er den Ort mit einer Mauer umgeben und schloss sich innerhalb dieses Geheges (μάνδρα, Pferch, eingeschlossener Raum, claustrum, Kloster, nachher nom. propr. des durch Symeons Aufenthalt auf der Säule geheiligten Orts, Evagr. l. c. c. 14., daher Symeon auch ὁ ἐν τῇ Μάνδρᾳ heißt) mittels einer 20 Ellen langen, an seinem rechten Fuß befestigten eisernen Kette an ein Felsstück an, bis er sich auf die Vorstellung, dass die Willenskraft den äußeren Zwang überflüssig machen müsse, die Fessel wider abnehmen ließ. Inzwischen lockte bereits der Ruf seiner außerordentlichen Frömmigkeit zalreiche Verehrer nach seinem sonst so einsamen Aufenthaltsorte, und nach Theodoret war es der Wunsch, sich den ihm lästigen Ehrbezeugungen derselben zu entziehen, was ihn bewog um das Jar 420 seinen Aufenthalt auf einer in seiner Mandra errichteten Säule zu nehmen. Er brachte zuerst, an einem aufrechtstehenden Balken gebunden, auf derselben zu; nachher hatte er einen solchen Halt nicht mehr nötig, indem er schon, auf das ihn umgebenden Gitter angelehnt oder mit den Händen auf dasselbe gestützt, die nötige Ruhe und den wenigen Schlaf, dessen er bedurfte, fand. Die erste Säule, die er bestieg, war nur 6—7 Ellen hoch. Er ließ sie aber, um dem Himmel näher zu sein, widerholt erhöhen, und die Säule, auf welcher er die letzten dreißig Jare seines Lebens zubrachte, war 30 Ellen hoch, wärend ihr Umfang oben nur 2 Ellen maß.

Seine Handlungsweise war zu sehr im Einklang mit dem kirchlichen Zeitgeist, als dass ihr die allgemeine Billigung und Bewunderung hätte fehlen können. Die Mönche und Anachoreten der benachbarten syrischen Wüste glaubten freilich, ihn erst auf eine Probe stellen zu müssen, und ließen daher die dictatorische Aufforderung an ihn ergehen, die von ihm begonnene neue, unerhörte Lebensweise wider aufzugeben, standen aber, als Symeon gleich bereit war von seiner Säule herabzusteigen, von ihrer Forderung ab, indem sie die Göttlichkeit des ihm zu teil gewordenen eigentümlichen Berufes anerkannten (Evagr. l. c). Theodoret, der es doch noch für nötig hält, ihn gegen solche, „die am Tadeln ihre Freude haben“, zu verteidigen, beruft sich zu Symeons Gunsten auf die manchmal auch so seltsamen und anscheinend zwecklosen symbolischen Handlungen, welche die Propheten auf göttlichen Befehl verrichteten, und meint, daß Gott nach der Analogie irdischer Herrscher, welche den von ihnen geschlagenen Münzen häufig ein neues Gepräge geben, die Frömmigkeit in mannigfaltigen Formen erscheinen lasse und so auch dieselbe in Symeon gleichsam ein neues, ungewönliches Gepräge habe annehmen lassen um der sinnlichen Menschen willen, um nicht bloß die Gläubigen, sondern auch diejenigen, welche an der Krankheit des Unglaubens leiden, zu seiner Liebe zu erwecken. Dafür weist er denn auch auf Symeons Wirksamkeit hin. Namentlich war der Eindruck, den er auf die umwonenden Ismaelitenstämme machte, ein ganz außerordentlicher. Sie verehrten ihn als ein übermenschliches Wesen, baten um seinen Segen, suchten seinen Rat und seine Fürbitte und ließen sich scharenweise von ihm bewegen die Taufe anzunehmen. Theodoret geriet einst fast in Lebensgefar, als eine Menge dieser halben Wilden auf ihn einstürzte, um sich auf Symeons Geheiß seinen Segen zu holen. Wunder, die er durch sein Gebet verrichtete, Prophezeiungen von ihm, die eintrafen, trugen dazu bei, seinen Ruf durch die christliche Welt zu verbreiten; in Rom soll man kleine Bilder von ihm wie eine Art von Amuletten in den Werkstätten aufgestellt haben, und von nah und fern, aus dem römischen und dem benachbarten Perserreiche wallfartete man zu ihm, wärend begeisterte Schüler sich in seiner Nähe niederließen, die dann auch wol für seine geringen Bedürfnisse sorgten. Von Sonnenuntergang bis zur neunten Stunde des folgenden Tages war er mit Meditationen und Andachtsübungen beschäftigt. Dann konnte man ihn wol so viele Verbeugungen hinter einander machen sehen, dass man müde wurde sie zu zälen; bald stand er aufrecht, bald berürte er, über das Gitter sich bückend, mit der Stirn seine Füße, wie er einst in einer Vision einen Engel hatte anbeten sehen. Von der neunten Stunde an aber war er für jedermann zugängig, hörte die Fragen und Bitten, die an ihn gerichtet wurden, machte für die Bewoner der Umgegend den Schiedsrichter in ihren Streitigkeiten und pflegte auch täglich von seiner Säule herab

die unten Versammelten zu ermanen; denn auch die Gabe der Rede war ihm verliehen. Nie aber durfte ein Weib den Raum der Mandra betreten, auch die eigene Mutter nicht; er ließ sie aber am Fuße seiner Säule begraben. Auch in die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche griff er mit ein. Als Theodosius II. die Zurückgabe der den Juden zu Antiochia von den Christen entrissenen Synagoge an die ersteren angeordnet hatte, schrieb Symeon einen drohenden Brief an den Kaiser, wodurch derselbe bewogen wurde das in Rede stehende Edikt zurückzunehmen, und der Statthalter, der zu Erlassung desselben geraten hatte, mußte dafür mit seiner Absetzung büßen. Später, im Jare 457, wurde bei Gelegenheit der in Alexandrien ausgebrochenen monophysitischen Händel unter anderen auch Symeon von Kaiser Leo I. um seine Ansicht befragt, und sprach sich in zwei Briefen an den Kaiser und an Bischof Basilius von Antiochien, von welchem letzteren Evagrius Bruchstücke aufbewart hat, nachdrücklich für die Synode von Chalcedon aus (Evagr. II, 9. 10. Niceph. XV, 19). Der letztere teilt l. c. auch ein Fragment eines Briefes Symeons an die Kaiserin Eudoxia mit. Außerdem findet sich in der biblioth. patrum vol. VII unter seinem Namen eine Rede: sermo brevissimus de mente complectendi suum discessum, die ihm aber mit Unrecht beigelegt ist, s. Uhlemann, Illgens Zeitschr. für historische Theologie 1845, Heft 4, S. 21 f. —

Seinen Standort auf der Säule behauptete Symeon bis an sein Ende. Von seiner Bestimmung überzeugt, auf ihr zu leben und zu sterben, ließ er sich auch, als er einst durch das immerwärende Stehen ein eiterndes Geschwür am linken Fuße sich zugezogen hatte, sodaß er lange auf einem Fuße stehen mußte, durch keine Vorstellung bewegen seinen Platz auf der Säule zu verlassen, und auf derselben aufrecht stehend, starb „der unüberwindliche Athlet Christi" ums Jar 460 (das Todesjar wird verschieden bestimmt). Der Leichnam wurde unter Anfürung des Patriarchen Martyrius und des comes Orientis Ardabur mit allem kirchlichen und militärischen Pomp nach Antiochien gebracht und hier feierlich beigesetzt. Kaiser Leo I. verlangte Herausgabe desselben, stand jedoch auf die Vorstellungen der Antiochener, welche den heiligen Leib bei sich zu behalten wünschten, „damit er (statt der durch ein Erdbeben eingestürzten Stadtmauern) ihnen Mauer und Schutz sei", von seinem Begehren ab (Evagr. l. c.). Der Antiochener Evagrius sah noch länger als ein Jarhundert nachher sein Haupt und die Kette, die er um den Hals trug. Derselbe beschreibt I, c. 14 die 300 Stadien ($7^1/_2$ geogr. Meilen) von Antiochien entfernt auf einem Bergrücken *ἐν τῇ καλουμένῃ Μάνδρᾳ* zu Symeons Ehren errichtete prächtige Kirche, und neben oder auf einem unbedeckten Hofe inmitten derselben stand noch seine Säule, über welcher am Gedächtnistag des Heiligen häufig ein von wunderbarem Glanze leuchtender Stern von außerordentlicher Größe den Gläubigen erschien. Frauen aber war noch immer der Zutritt in den geweihten Raum untersagt; sie mußten, außerhalb der Schwelle stehend, das wunderbare Phänomen, das auch Evagrius selbst öfter beobachtet haben will, anstaunen. — Der Gedächtnistag Symeons ist der 5. Januar.

Das von ihm gegebene Beispiel fand so viele Nachfolger, daß die Styliten bald einen eigenen Stand bildeten. Es wurde Sitte, daß reiche Leute solchen verehrten Männern prächtige Säulen bauten. Die Säulen wurden etwa auch mit Stufen versehen, auf denen man zum Bewoner derselben hinaufsteigen konnte, wärend man an Symeons Säule nötigenfalls eine Leiter gesetzt hatte. Die Säule des Styliten Daniel war durch einen Verehrer mit einer ihn verherrlichenden Inschrift geschmückt. Es fehlte auch nicht an ihnen gesetzlich zuerkannten Vergünstigungen. Andererseits kommen bei den Kirchenvätern etwa auch Ermanungs- und Strafreden an einzelne Styliten vor, so bei Nilus lib. II, ep. 115. 116 an einen Styliten Nikander (vgl. Uhlemann a. a. O. Heft 3, S. 7 f.), bei Eustathius von Thessalonich an einen dortigen Styliten (s. Neander K.-G. V, S. 1041 ff.). Noch manche Styliten werden bis ins 12. Jarhundert hinein erwänt, und die Legende weiß viel Wunderbares von ihnen zu erzälen. Der erste Nachfolger Symeons, den er selbst dazu eingesegnet hat, scheint der genannte Daniel gewesen

zu sein, der bei den monophysitischen Bewegungen unter Kaiser Basiliscus im Jare 476 durch eine göttliche Stimme sich bewogen fand seine Säule am Bosporus zu verlassen, um die chalcedonensische Rechtgläubigkeit gegen den Kaiser zu vertreten (Theod. Lect. collect. lib. I. Niceph. XV, 22). Am weitesten hat es Alypius gebracht, der 70 Jare lang auf einer Säule bei Adrianopel zubrachte. Noch zwei Styliten Namens Symeon kommen vor. Der eine, *ὁ ἐν τῷ θαυμαστῷ ὄρει*, auch *ὁ θαυμαστός* genannt, starb im Jare 595, nachdem er schon im zarten Lebensalter von dem Styliten Johannes zu dieser Lebensweise geweiht, seit 527 anfangs seinem Lehrer Johannes gegenüber auf einer Säule gestanden hatte (Evagr. VI, 22; Niceph. XVIII, 24), von dem ein Brief auf dem zweiten nicänischen Konzil angefürt wird und Handschriftliches auf der vatikan. Bibliothek vorhanden sein soll. Der andere, unter Manuel Comnenus (1143—1180), mit dem Beinamen der Presbyter oder Archimandrit, auch Fulminatus, weil er vom Bliz erschlagen wurde, der gleichfalls mehrere Schriften hinterlassen hat (ed. Jac. Gretser, Ingolst. 1603), ist wol einer der lezten Styliten gewesen. — Im Abendlande fanden sie keinen Eingang. Wir lesen freilich bei Gregor von Tours sogar von einem Styliten im Trierischen, aber auch, dass die gallischen Bischöfe seine Säule niederreißen ließen (hist. Franc. I, 17).

Vgl. außer den angefürten Schriften aus dem Altertum Rud. Hospinian, de orig. et progr. monachatus etc., lib. II, cap. 5. Tig. 1588, fol. 22 sqq.; Leo Allatius, de Simeonum scriptis, Paris 1664, p. 6—22; U. G. Sieber, de sanctis columnaribus dissert., Lips. 1741; Zedlers Universallexikon; Schröckh, K.-G. VIII, S. 237 ff.; Neander, K.-G. 2. Aufl. II, S. 495 ff. und die angefürte Abhandlung von Uhlemann, Symeon, der erste Säulenheilige u. s. w., a. a. O. Heft 3 und 4. **Mallet.**

Suarez, Franz, Jesuit, geboren zu Granada in Spanien am 5. Jannar 1548. Sein Vater war Gaspare Suarez von Toledo, Advokat zu Granada, seine Mutter Antonia Vazquez de Utiel, beide von altem spanischen Adel. Dem Willen seiner Eltern gemäß widmete sich Franz als erstgeborner Son anfangs gleichfalls der Rechtswissenschaft, und war schon im Begriff, den dritten akademischen Jareskurs auf der Universität Salamanca zu beendigen, als die Predigten des Jesuiten Johann Ramirez auf den 17järigen Jüngling einen so tiefen Eindruck machten, dass er den Entschluss fasste, selbst in den Orden einzutreten (5. Juni 1564). Noch vor Beendigung des dreijärigen Noviziates begann er in Salamanca das Studium der Philosophie, anfangs mit so geringem Erfolg, dass man an seinem Talent zweifelte und er selbst um den Erlass einer ihm so widerstrebenden Beschäftigung dringend nachsuchte; nur der Zuspruch des Rektors des Kollegs, des Jesuiten Martin Gutierrez, er möge gutes Mutes sein, durch die Früchte seines Fleißes werde einst noch die Kirche Gottes verherrlicht und die Gesellschaft geziert werden, ermutigte ihn, die unwillkommene Arbeit mit größerer Ausdauer aufzunehmen und den spröden Stoff zu bewältigen. Oudin will sogar wissen, man sei damals ernstlich mit dem Gedanken umgegangen, ihn wegen seiner Untauglichkeit aus dem Orden zu entlassen, der ihn später zu seinen bedeutendsten Gelehrten rechnete.

Nach Vollendung seiner akademischen Studien tritt Franz Suarez selbst in das akademische Lehramt ein. Zu Segovia (seit 1572) sowie zeitweilig in Avila erklärt er den Aristoteles; in Valladolid (1576) liest er Theologie. Dann bekleidet er sieben Jare lang einen Lehrstul in Rom, wo er in Gegenwart Gregors XIII. seine erste Vorlesung gehalten haben soll und eine ansehnliche Zal berühmter Schüler (wie Lessius u. a.) bildete. Durch Kränklichkeit genötigt, in sein Vaterland zurückzukehren, lehrt er acht Jare zu Alcala de Henares und ein Jar zu Salamanca, bis ihm auf den Vorschlag der Fakultät zu Coimbra von König Philipp II. der erste theologische Lehrstul an dieser Universität übertragen wurde. Nachdem er zuvor in Evora den theologischen Doktorgrad erworben hatte, trat er um das Jar 1597 in diesen neuen Wirkungskreis ein, in welchem er zwanzig Jare bis zu seinem Tode tätig war. Seine Vorträge müssen ungeheuere Sen-

sation gemacht haben, wenn nur die Hälfte dessen war ist, was Alegambe darüber berichtet: wärend die Einen die Universität glücklich priesen, welche unverdienterweise einen solchen Lehrer gewonnen habe, behaupteten die Anderen kün, seine Weisheit sei ihm durch göttliche Inspiration zu teil geworden (infusum ei divinitus esse sapientiam). In der bischöflichen Approbation einer seiner Schriften (der Defensio fid. cath., s. u.) heißt er communis huius aetatis magister et alter Augustinus, anderwärts Coryphaeus theologorum et hujus aetatis in Scholasticis Gigas ill. Spanische Granden kamen nach Coimbra, um den großen Suarez, das Wunder und Orakel seiner Zeit (hujus aetatis prodigium et oraculum) von Angesicht zu sehen *). Troz dieses Rumes, den Suarez erntete, soll er sich die Demut in solchem Grade bewart haben, dass er seine Bücher vor dem Drucke der Censur seiner Schüler unterwarf und auf ihre Ausstellungen vieles änderte. Seine Bescheidenheit machte bei einer öffentlichen Disputation, die er zu Valladolid leitete, einen so begeisternden Eindruck auf den jungen Spanier Ludwig de Ponte, dass dieser zum Eintritt in den Orden bewogen wurde und als bedeutendes Glied desselben tätig war. Suarez lebte nur der Wissenschaft und den frommen Übungen; gegen sich selbst war er so streng, dass er wöchentdreimal fastete und an keinem Tage mehr als ein Pfund Speise zu sich nahm. Täglich geißelte er sich selbst mit einer drahtdurchflochtenen Peitsche. Schwierige Fragen der Scholastik pflegte er im Gebete Gott vorzulegen, die schwierigsten der heiligen Jungfrau. Nach dem Vorbild des Ignatius hatte er diese zur Herrin seines geistlichen Rittertums gewält. Seine Verehrung für sie war so unbegrenzt und sein Drang, auch andere in dieselbe hineinzuziehen, so wirksam, dass dieselbe seinem Superior Martin Gutierrez erschienen sein und ihn beauftragt haben soll, in ihrem Namen dem Suarez für seine treue Ergebenheit zu danken. Wärend der Meditation war er so in sich gekehrt und in die Betrachtung der himmlischen Mysterien versenkt, dass kein Geräusch von außen ihn stören konnte. Auch an Visionen lassen es in seinem Leben seine Bewunderer nicht fehlen. Als er einst vor dem Kruzifix kniete, habe er sichtlich zwei Zoll über der Erde geschwebt, leuchtende Strahlen seien von dem Angesichte des Gekreuzigten auf ihn gefallen und hätten einen wunderbaren Glanz über seine Züge und seine Seele verbreitet. Übrigens verwart sich Alegambe, der diesen (auch von anderen Heiligen, wie Fil. Neri ꝛc. überlieferten) Zug berichtet, am Schlusse seines Werkes gegen die Annahme, er wolle solche, die der heilige Stul nicht kanonisirt habe, als Heilige darstellen.

Im Jare 1617 begab er sich nach Lissabon, um einem Streite zwischen dem päpstlichen Legaten und den königlichen Räten über die Grenzen der geistlichen und weltlichen Jurisdiktion vorzubeugen. Er sah seine vermittelnden Bemühungen mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt. Da wurde er von einer tötlichen Krankheit befallen. Ganz Lissabon war in Spannung und Trauer, er aber harrte mit Ruhe und Freudigkeit seiner Auflösung entgegen. „Auf den Herrn", sprach er betend, „habe ich gewartet; wie herrlich ist dein Gezelt, o Herr!" — „Nie", äußerte er gegen seine bekümmerte Umgebung, „hätte ich geglaubt, dass Sterben so süß sei." Nach dem Empfange der Sterbsakramente verschied er im Profeßhause am 25. Sep-

---

*) Man darf es dem Verf. des Artikels „Suarez" im Freiburger Kirchenlex., 1. Aufl. (Schrödtl), nicht verargen, wenn er die Zusammenstellung dieser Prädikate für den bittersten Spott hält. Nur hätte er dafür nicht den ehrlichen Fortsetzer der Fleuryschen Kirchengeschichte, den Karmeliter Alexander a S. Johanne de Cruce, verantwortlich machen sollen, denn dieser hat das von Alegambe Berichtete nur treuherzig widerholt, freilich one die maßlosen Lobsprüche one weiteres als bare Münze zu nehmen. — Übrigens haben auch Nichtjesuiten älterer und neuerer Zeit die hervorragende Bedeutung von Suarez als dem „vorzüglichsten Träger der Nachscholastik in der Gesch. der Philos." (Huber, Jesuitenorden S. 408) anerkannt. Vgl. schon H. Grotius, Ep. 154 ad Cordesium (1633); Morinus, De poenit. VIII, 4; Bossuet (in d. Biogr. univ. II, 74), Bona ꝛc., sowie neuerdings bes. K. Werner, F. Suarez I, 90, welcher urteilt: „Man übertreibt nicht, wenn man sagt, S. sei der klarste Kopf unter den theologisch Gebildeten seiner Zeit gewesen", ꝛc.

tember 1617 im 70. Jare seines Lebens; 53 Jare hatte er dem Orden angehört. Hatte dieser sich in der Lobpreisung des Lebenden überboten, so steigerte sich noch seine Huldigung gegen den Abgeschiedenen. Ein von Werner (I, 30) angefürter Panegyriker nennt ihn: Europae atque adeo Orbis universi magister; Aristoteles in naturalibus scientiis, Thomas Angelicus in divinis, Hieronymus in scriptione, Ambrosius in cathedra, Augustinus in polemicis, Athanasius in fidei explicatione, Bernardus in melliflua pietate, Gregorius in tractatione Bibliorum ac — verbo — oculus populi Christiani, sed suo solius judicio — nihil (vgl. Hurter, Nomencl. lib. II, 258).

Die litterarische Tätigkeit des Suarez erstreckte sich hauptsächlich auf die Behandlung der aristotelischen Philosophie und der scholastischen Theologie. Seine Schriften sind nach und nach an verschiedenen Orten gedruckt worden, am besten in 23 Bänden Fol., Venedig 1740—1757. Die beiden letzten Bände dieser Ausgabe enthalten metaphysische Disputationen nebst einem vollständigen Index zur Metaphysik des Aristoteles. Sie erlangten ein besonders ungeteiltes Ansehen, sodass sie selbst auf protestantischen Hochschulen lange Zeit hindurch als anerkanntes Lehrbuch im Gebrauche blieben (vgl. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, I, 185 f.; Ritter, Die christl. Philosophie, II, 65 f.; Guhrauer, Joach. Jungius (Stuttg. 1850), I, 12). Die 20 ersten Bände der venetianischen Ausgabe umfassen seine Kommentationen und Disputationen über die theologische Summa des Thomas von Aquino, drei derselben (Vol. VI—VIII) den Traktat de divina gratia; mehrere weitere enthalten sonstige Traktate und kleinere Werke. Da Suarez im 9. Bande (De vera intelligentia auxilii efficacis eiusque concordia cum lib. arbitrio) tätigen Anteil am molinistischen Streite (vgl. d. Art. „Molina" X, 153) nahm und insbesondere einen dem Ludwig Molina nahen Standpunkt, den sogenannten Kongruismus, vertrat, so wurde diesem Bande das päpstliche Imprimatur versagt; er konnte erst lange nach seinem Tode unter Papst Innocenz X (1651) erscheinen. Die Moral hat Suarez nicht vollständig behandelt: nur seine Traktate über die drei theologischen Tugenden (Band XI) und über den Stand, die Andachtsübungen und die Pflichten der Mönche (De virtute et statu religionis, Vol. XII—XV) berüren dieses Gebiet. Sie zeigen, dass er die gewönlichen Moralprinzipien der Ordenstheologie gleichfalls geteilt hat. Übrigens meint der Karmeliter Alexander (vgl. oben), seine Abhandlungen zur Summa des Thomas von Aquino ließen sich one Anstoß (inoffenso pede) durchlesen. Seine Lehre De confessione absentis absenti facta wurde von Clemens VIII. verurteilt und, obgleich von ihm selbst ermäßigt, auch in der neuen Gestalt von der römischen Kongregation verworfen, daher sie in den späteren Ausgaben kastigirt erscheint und erst neuestens von Malou vollständig herausgegeben wurde (vgl. unten). — Die reiche Erfindungsgabe, womit Suarez die scholastischen Fragen ins Unendliche häuft, und der raffinirte Scharfsinn, womit er sie dialektisch auflöst, entsprechen dem Geschmacke seiner Zeit und seines Ordens. Eine besondere Berühmtheit erlangte sein Werk Defensio fidei Catholicae et Apostolicae adversus Anglicanae Sectae errores, Coimbr. 1613 (der 21. Bd. der Edit. Venet.) durch die Bewegung, die es hervorrief, und die Schicksale, die es erfur. Er hat dasselbe auf Anregung Pauls V. gegen Jakob I. und den englischen Huldigungseid (oath of allegiance) geschrieben und darin den Grundsatz vertreten, dass der Papst eine Zwangsgewalt über die weltlichen Fürsten habe, dass er sie daher, wenn sie ketzerisch und schismatisch würden, absetzen könne, und dass man dieses sogar als Glaubensartikel annehmen müsse, weil Christus dem Petrus und dessen Nachfolgern die Binde- und Lösegewalt übertragen habe. Paul V. sprach ihm in einem eigenen Schreiben vom 9. September 1613 seinen Dank für dieses Werk aus, aber Jakob ließ es durch den Henker vor der Paulskirche verbrennen. Als dies Suarez vernahm, bedauerte er nur, dass es ihm nicht vergönnt sei, das Schicksal seines Buches teilen zu dürfen. Zwar hatten die Reklamationen, welche Jakob bei dem spanischen Hofe erhob, nur die Wirkung, dass Philipp II. selbst für die echt katholischen Prinzipien dieser Schrift eintrat; dagegen beschloss das Pariser Parlament am 26. Juni 1614, dass dieselbe auch in Paris öffentlich durch

Henkershand den Flammen übergeben werden, daſs vier Pariser Jesuiten, unter ihnen der Beichtvater Heinrichs IV., Pater Cotton sowie Jakob Sirmond, vor dem Parlament einen Verweis empfangen und mit schärferen Censuren bedroht werden sollten, wenn sie nicht so verderblichen Maximen in Zukunft steuern wollten. Die Verbrennnug wurde am folgenden Tage vollzogen, rief aber einen heftigen Protest des Papstes hervor, der das Recht des Parlaments bestritt, außer den von Rom verworfenen Lehrsätzen, wie der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmordes, auch andere anzufechten, namentlich solche, welche die Vorrechte des päpstlichen Stules betrafen. Vergebens suchte ihn die französische Regierung durch die feierliche Erklärung zu begütigen, daſs die Vollziehung des Parlamentsbeschlusses das rechtmäßige Ansehen des Papstes nicht präjudizire. Sie sah sich zuletzt genötigt, nachzugeben und die gänzliche Vollziehung des Beschlusses auf unbestimmte Zeit zu fistiren (vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. III, 428; Gieseler III, 2, S. 640, Anm. 2).

Suarez' Werke erschienen zu einer Gesamtausgabe vereinigt zuerst 1630, in Lyon u. Mainz, 23 BB. Fol., dann vollständiger und teilweise anders geordnet, Venedig 1740 ff. (vgl. oben), auch nochmals Paris 1856 ff. (28 voll. 4°). Ein Ergänzungsband zur letztgen. Ausgabe erschien 1859 zu Brüssel u. d. T.: F. Suaresii opuscula sex inedita, nunc primum ex codd. Romanis, Lugdunensibus, ac propriis edidit etc. F. Malou (hierin u. a. Commentarius in decretum Clementis VIII. circa confessionem et absolutionem in absentia datas etc.; Tractat. de confessione pecc. ab ipso poenitente facienda; Ep. ad Clem. VIII; et apologia, seu responsiones ad prop. de auxiliis gratiae notatas a Dom. Bañez; Lib. sec. et tertius de immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice iuste ac prudentissime defensa). — Einen Auszug aus Suarez Werken in zwei Foliobänden besorgte der Jesuit Noël: Theologiae R.P. Franzisci Suarez e d. D. summa seu compendium, Colon. 1732 (widerholt durch Migne, Paris 1858). Vgl. auch des Emanuel Laurent. Suarez, Epitome dilucida, brevis et resoluta disputationum theologicarum P.F. Suarez (Valencia 1627, Colon. 1628). — Die gründlichste Monographie lieferte K. Werner: Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 BB., Regensburg 1861. Über die früheren Biographieen und Ausgaben s. Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus, II, 601; VIII, 350. Vgl. auch H. Hurter im „Katholik" 1865, S. 566 ff., sowie im Nomenclator literar. recentioris theol. cath. I, 255—264; desgl. Stöckl, Gesch. der Philos. im Mittelalter, III, 634 ff. **(G. E. Steitz †) Zöckler.**

Subdiakon. Die alte christliche Kirche kannte nur die Organisation des Episkopates, des aus diesem sich entwickelnden Diakonates und des Presbyterates. Allmählich zweigte sich aus dem Diakonat der Subdiakonat ab, aber wärend die katholische Kirche den früheren Gestaltungen die unmittelbare Einsetzung von Christus vindizirt, so hat sie doch für den Subdiakonat nie bezweifelt, daſs er „utilitatis causa", wie es bei den Vätern heißt (s. bei Morinus, Commentar. de s. ecclesiae ordinationibus; Exercitat. XI, c. 1) eingefürt und Menschenwerk sei.

Der Subdiakonat tritt auch nicht überall gleichmäßig auf, fehlte an vielen Kirchen, was zufolge einer Stelle bei Amalarius (de divin. offic. I, 11) sogar noch um die Mitte des neunten Jarhunderts vorkam, und wurde, bevor das Gebilde der Hierarchie seine starre, feste, unwandelbare Gestalt annahm, auch nicht immer als notwendige Vorbedingung des Diakonates angesehen.

In der römischen Kirche bezeugt der Brief des Papstes Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochien, in welchem er unter den Dienern der römischen Kirche auch sieben Subdiakone aufzält (Euseb. Eccl. hist. lib. VI, c. 43; vgl. Jaffé, Regest. Pontif. nr. 106), ihr Dasein schon um das Jar 250; in Spanien die Synode von Elvira (Kap. 30) um die Zeit von 305, in Afrika bestanden sie nach den Zeugnissen des heil. Cyprianus (Brief 2, 3, 29, 30 u. s. w.) schon um die Mitte des 3. Jarhunderts, und im Orient endlich, wie aus den Beschlüssen der Synode von Laodicea (361, c. 21—23. Dist. XXIII) und

einem Brief des heil. Athanasius (ad Solitar. anno 330) hervorgeht, um die Mitte des 4. Jarhunderts.

Wenn aber schon den Diakonen, obgleich sie den ordines maiores beigezält und ihre Weihe unzweifelhaft für ein Sakrament ausgegeben wurde, nur niedere Funktionen oblagen, so war das in verstärktem Maße bei den Subdiakonen der Fall. Freilich war diesen die Berürung der heiligen Gefäße, falls sie leer waren, gestattet und somit vor den übrigen minores ordines eine gewissermaßen hervorragende Stellung zugestanden, allein sonst blieb ihre Tätigkeit auf das In-Empfangnehmen der Oblationen — daher auch ihr Name „Oblationarii" — die Aufsicht der Gräber der heil. Märtyrer, die Bewachung der Kirchtüren wärend der Kommunion und änliche untergeordnete Dienste beschränkt, wie es denn noch jetzt im Pontificale heißt: „Subdiaconum oportet aquam et ministerium altaris praeparare, pallas altaris et corporalia abluere, calicem et patenam ad usum sacrificii eidem offerre". Dazu ist freilich noch die Lesung der Epistel, als ihre Hauptverrichtung, ungewiss zu welcher Zeit, hinzugekommen.

Merklich wurde das Ansehen der Subdiakone gesteigert durch die von Gregor dem Großen (c. 1. Dist. XXXI) auf sie vorgenommene Ausdehnung des Cölibats, und durch die von dem Konzil zu Benevent unter Urban II. (1091) gewärte Erlaubnis, die bischöfliche Würde zu erlangen — was früher nur den höheren ordines gestattet gewesen war — freilich „non sine Romani pontificis vel metropolitani licentia".

Obgleich nun dieselbe Verordnung den Subdiakonat noch ausdrücklich den niederen Weihen beizälte, so erwuchs doch aus ihr und überhaupt aus der ganz exzeptionellen Stellung des Subdiakonats bald die Kontroverse, ob er nicht den höheren ordines beizuzälen sei, die endlich von Innocenz III. endgültig entschieden wurde. Dieser erklärte nämlich (c. 9, X, de aetat. et qualitat. [1, 14]) den Subdiakonat für einen höheren ordo, der auch one päpstliche Dispensation zur Erlangung der bischöflichen Würde befähige, und zog aus dieser Entscheidung die natürliche Konsequenz, dass Sklaven, die Subdiakone geworden, ebensowenig wie Diakone von den früheren Herren zurückgefordert werden konnten, dass sie also der Vorrechte der höheren Weihen teilhaftig seien. Daher ist denn auch zur Subdiakonatsweihe ein Ordinationstitel erforderlich (s. Conc. Trid. Sess. XXI, c. 2, de reform.) die Verpflichtung zum Cölibat und Breviergebet mit dem Amte verbunden und zugleich das Verbot des Widereintritts in den Laienstand auch für Subdiakone ausgesprochen worden.

Dennoch weicht die Ordination derselben auch heute noch darin sehr wesentlich von der der Diakone und Presbyter ab, dass die Kandidaten nicht vom Archidiakon dem ordinirenden Bischof vorgefürt werden, dass die Befragung des Volkes und die Handauflegung fortfällt, und statt dessen die Ordination durch traditio instrumentorum et vestium vollzogen wird.

Das Weihealter ist, nachdem es früher zwischen dem 20., 25. und 18. Lebensjare geschwankt hatte, durch die Bestimmung des Tridentiner Konzils auf das angetretene 22. fixirt worden (Sess. XXIII, c. 12, de reform.). Zwischen Diakonat und Subdiakonat soll ein Jar als interstitium liegen, von welcher Regel jedoch ebenso wie von der anderen Bestimmung, dass die Subdiakonatsweihe nicht mit den anderen niederen an einem Tage zu erteilen sei, den Bischöfen abzuweichen gestattet ist (s. Conc. Trident. sess. XXIII, cap. 11; Richter, Kirchenrecht § 113).

Schließlich ist noch zu bemerken, dass der Subdiakonat heute fast nur als Übergangsstufe zu den höheren Weihen vorkommt und dass seine Funktionen meist von Laien und Presbytern versehen werden.

Auch in der protestantischen Kirche kommt zuweilen die Bezeichnung „Subdiakon" vor, bezeichnet jedoch keinen Unterschied in der Ordination, sondern allein im äußeren Range, wie sie denn auch besonders häufig für die Hilfsprediger gebraucht wird.

Vgl. Morinus, De sacris ordinationibus, P. III, Exercit. 12; Thomassinus, Vet. et nov. eccl. discipl. lib. 20, c. 30 sqq.; Seitz, Recht des Pfarramtes II, 1, S. 415 ff.; Hinschius, Kirchenrecht, Bd. 1, S. 3. D. **Emil Friedberg.**

Subintroductae (*συνείσακτοι*) hießen Frauen, welche Kleriker in ihrem Hause hielten. Schon zeitig wurde in der Kirche Ehelosigkeit und Keuschheit für identisch gehalten und es bildete sich die Sitte der Asketen, unvermält zu bleiben und Jungfrauen als Schwestern (*ἀδελφαί*, sorores) zu sich zu nehmen, um in geistiger Gemeinschaft mit ihnen zu leben. Andeutungen finden sich bereits bei Hermas, häufiger kommt das Verhältnis aber im 3. Jarhundert vor und wird schon von Cyprian getadelt (m. s. die Zeugnisse bei Gieseler in der Kirchengeschichte (4. Auflage) Bd. I, Abth. I, S. 406, 407). Nach dem Bericht des Eusebius (hist. eccl. VII, 30, 6) wurde die Bezeichnung *συνείσακτοι* zuerst in Antiochia für dieselben gebraucht: „*τὰς συνεισάκτους γυναῖκας, ὡς Ἀντιοχεῖς ὀνομάζουσι*“; dann werden sie auch *ἀγαπηταί*, extraneae genannt. Der Umgang der unvermälten Geistlichen mit solchen Jungfrauen schlug nur zu bald in eine fleischliche Gemeinschaft um, und nachdem bei der Verurteilung des Paulus von Samosata zu Antiochia im J. 269 auch dieser Gegenstand mit zur Sprache gekommen war, ergingen widerholte Synodalbeschlüsse dagegen. Das Konzil von Illiberis um 305 can. 27 (Bruns, Canones Apostol. I, II, 5) erlaubt dem Klerus, sororem aut filiam virginem dicatam deo, nicht aber extraneam bei sich zu haben; das von Ancyra 314, can. 19 (Bruns l. c. I, 70) verbietet: *συνερχομένας παρθένους ὡς ἀδελφάς*, und das von Nicäa 325, can. 3: *συνείσακτον*, subintroductam, außer die Mutter, Schwester, Tante oder solche Personen, welche jedem Verdacht entzogen sind (can. 16 dist. XXXII). Die spätere Gesetzgebung der Kirche wie des States widerholte dies und fürte es weiter aus. So im Jare 385 der römische Bischof Siricius (c. 31 dist. LXXXI); 397 das dritte Konzil von Karthago, can. 17 (c. 27 eod.), welches extraneae verbietet und für zulässig erklärt: matres, aviae et materterae, amitae, sorores et filiae fratrum aut sororum, u. a. m.; vgl. c. 19, Cod. de episcopis et clericis (I, 3), von Honorius und Theodosius 420. Novella CXXIII, cap. 29, CXXXVII, cap. 1 in fine von Justinian.

Dieses Halten der subintroductae oder extraneae hatte sich bereits längst zu einem völligen Konkubinate ausgebildet und hatte sich überall so eingenistet, dass fortwärend unter Androhung von Amtsentsetzung das Verbot erneuert werden musste. So in Spanien auf der Synode zu Ilerda 524 (? 546), can. 15; auf der zweiten, dritten und vierten Synode zu Toledo, auf welche das Konzil von Sevilla von 590, can. 3, Braga von 675, can. 4 u. a. (Bruns l. c. II, 23, 64, 99) wider hinweisen mussten. Ebenso in Italien Synoden von 591, 743, 826 u. a. (vergl. c. 24, 23, 22 dist. LXXXI, c. 2 X. de cohabitatione clericorum et mulierum III, 2); im fränkischen Reich Synoden von Mainz 888, Metz 888, Nantes 895 u. v. a. (c. 1 X. tit. cit. III, 2, verb. Gieseler a. a. O. II, 1, 321 f.), nachdem durch Kapitularien der fränkischen Könige von 742, 769, 789 u. a. gleiche Bestimmungen erfolglos gegeben waren. Seit dem 11. Jarhundert erscheinen die verpönten Haushälterinnen unter dem Namen focariae, was one Weiteres durch meretrices foco assidentes erklärt wird, und die Priester heißen focaristae, d. i. concubinarii, fornicatores. Man s. Du Fresne im glossar. s. h. v., Gieseler a. a. O. II, 2, 286. II, 3, 175. II, 4, 254 f. verb. cap. 3 sq. X. tit. cit. III, 2. — Viele dagegen gerichtete Schriften nennt Gieseler a. a. O. Man s. besonders Gerhardi Magni († 1384) sermo de focaristis et notoriis fornicatoribus, Dresdae 1859. — Auch das tridentinische Konzil sah sich genötigt, eine Festsetzung hierüber zu erlassen. Es heißt deshalb in der Sess. XXV, cap. 14, de reform.: — „Prohibet sancta synodus quibuscunque clericis, ne concubinas aut alias mulieres, de quibus possit haberi suspicio, in domo vel extra detinere, aut cum iis ullam consuetudinem habere audeant; alioquin poenis a sacris canonibus vel statutis ecclesiarum impositis puniantur“. Darauf gründen sich statutarische Festsetzungen in den einzelnen Diözesen. **H. F. Jacobson †.**

Subaili, Bar. Nach dem Candelabrum Sanctorum oder der Fundamentaltheologie des Abulfaradsch (bei Assemani Bibl. Orient. II, 291) soll der um das J. 500 zuerst in Edessa, dann in Jerusalem lebende monophysitische Mönch Stephanus Bar Subaili Verfasser einer anderwärts unter dem Namen des Hierotheus, des berühmten mystischen Lehrers und Vorläufers des Pseudodionysius, kursirenden Schrift gewesen sein, in welcher die Endlichkeit der Höllenstrafen auf Grund einer pantheistischen Auffassung der Stelle 1 Kor. 15, 28 gelehrt wurde. Es liegt kein Grund vor, diese Angabe für eine bloße Vermutung des Barhebräus zu halten, wie Neander (Gesch. der christl. Religion u. Kirche, I, 727) möchte. Denn auch die vom Areopagiten citirten Schriften des Hierotheus (*θεολογικαὶ στοιχειώσεις* und *ἐρωτικοὶ ὕμνοι*) verraten eine stark pantheisirende Tendenz, und der vielgefeierte Name dieses Mystikers aus Proklus Schule mochte schon bald nach dem Bekanntwerden seiner Bücher zu tendenziösen Fälschungen reizen.

Näheres erfaren wir über die mystisch-pantheistische Theologie des Bar Subaili durch seinen Zeitgenossen, den monophysitischen Bischof Xenajas oder Philoxenus von Mabug (s. d. Art. Bd. XI, S. 653). Aus einem Briefe desselben an die edessenischen Presbyter Abraham und Orestes, worin er diese angelegentlichst vor den Irrlehren des vormals in ihrer Stadt verweilenden gelehrten und tiefdenkenden Mönchs warnt (s. Auszüge aus diesem Schreiben bei Assemani a. a. O. S. 30—33), ergibt sich, dass dieser auf Grund derselben monophysitischen Richtung, welcher auch Philoxenus angehörte (der severianischen), die wesentliche Einheit oder Konsubstantialität nicht allein von Vater, Son und Geist, oder von der göttlichen und der menschlichen Natur Christi, sondern auch von Gott und aller Kreatur behauptete. „Wie Vater und Son und Geist eine Natur bilden" — so lehrte er — „und wie der menschliche Leib des Wortes wesenseins ist mit diesem selbst, so wird auch eine jede Kreatur mit der Gottheit eines Wesens werden". Diese zukünftige Vereinigung Gottes mit seiner Schöpfung fand er bezeugt in 1 Kor. 15, 28: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, änlich wie dies schon Origenes aufgefasst hatte. Die Voraussetzung des zukünftigen Aufgehens aller Dinge mit Gott bildete ihm aber ihr ursprünglicher Ausgang aus ihm. „Alle Geschöpfe sind gleiches Wesens mit Gott" (Omnis natura Divinitati consubstantialis est), so stand auf der Wand seiner Zelle geschrieben, und den gleichen Gedanken fur er auch da noch, wenigstens in seinen Schriften, darzulegen fort, als der erregte öffentliche Anstoß ihn zur Entfernung jener Inschrift genötigt hatte. Im Sinne eines krassen Pantheismus wollte er jenen Ausspruch wol schwerlich verstanden wissen; schon die mystisch-allegorische Schriftauslegung, deren er sich zur Begründung seiner Lehren bediente, macht es warscheinlich, dass seine Weltanschauung immerhin eine mehr oder weniger idealistische war. Auch hinsichtlich der *ἀποκατάστασις πάντων* hat er wol schwerlich sehr viel anders gelehrt, als Origenes und Gregor von Nyssa, welche mit der eröffneten Aussicht auf das endliche Aufhören der Höllenstrafen nichts weniger als etwa eine Ableugnung der strengen richterlichen Gerechtigkeit Gottes im Interesse des sittlichen Leichtsinnes und der fleischlichen Sicherheit der Welt beabsichtigten. Alles was Xenajas seinem mystischen Gegner an unsittlichen und blasphemischen Lehren vorwirft, die er im Zusammenhange mit der Apokatastase vorgetragen habe, trägt ziemlich deutlich das Gepräge gehässiger Konsequenzen, die man aus dieser onehin längst als ketzerisch gebrandmarkten origenistischen Lehre gezogen hatte. So, dass er Taufe und Abendmal für überflüssig erklärt, die Bestrafung der Sünden beim jüngsten Gericht überhaupt abgeleugnet und den Juden und Heiden die gleiche ewige Glückseligkeit verheißen habe, wie den Christen, dem Judas und Simon Magus das nämliche ewige Heil, wie den Aposteln Paulus und Petrus (s. Assemani S. 31). — Änlich wird es auch mit dem Chiliasmus Bar Subailis gewesen sein, welchen Xenajas als grobsinnlichen schildert, wärend man doch einem sonstigen Anhänger origenistischer Spekulation kaum mehr als eine sehr vergeistigte Vorstellung von einem tausendjärigen Zeitalter irdischer Herrlichkeit des Reiches Christi vor dem Anbruche der Vollendung zutrauen darf. In der Tat lehrte er der eigenen An-

gabe seines Gegners zufolge in seinen biblischen Kommentaren zunächst nur drei Hauptweltalter, die er in den „drei Tagen" (Luk. 13, 32) mystisch ausgedrückt fand: die Zeit der Gegenwart, entsprechend dem sechsten Wochentage der Welt; das Millennium als den großen Sabbath oder Ruhetag der Weltwoche, und die ewige Zeit der Vollendung oder der Widerbringung aller Dinge, die wie der Sonntag auf jenen Sabbath folgen werde. — Auch was er in seinem Psalmenkommentare über die Autorität der heil. Schrift und die Gesetze ihrer Auslegung geäußert haben soll, z. B. dass nur er vermöge besonderer Gesichte und Enthüllungen seitens des heil. Geistes sich im Besitze der wahren Schriftauslegungskunst befinde, oder dass die Schrift nur aus Träumen bestehe, seine Schrifterklärungen also Traumdeutungen seien (a. a. O. S. 33), beruht möglicherweise auf Missverständnis oder übelwollender Missdeutung dieses oder jenes mystisch-theosophischen Ausdrucks, dessen er sich bedient haben mochte.

Genaueres über die Lebensschicksale und die schriftstellerische Tätigkeit Bar Sudailis ist nicht bekannt. So viel scheint jener heftige Angriff des Philoxenus auf seinen Charakter als Lehrer und Schriftausleger bewirkt zu haben, dass er fortan von allen Monophysiten als gefärlicher Häretiker verabscheut wurde, wie denn z. B. in das Ordinationsformular der Jakobiten Syriens eine besondere wider ihn gerichtete Verdammungssentenz Aufnahme fand. — S. Assemani a. a. O. Vgl. überhaupt in dessen Bibl. Orient. T. I, p. 303. II, p. 30—33. 290. 291, sowie Neander a. a. O. I, 726 f. **Zöckler.**

Sünde. Die Lehre von der Sünde als der Voraussetzung der Erlösung bildet einen Hauptteil der christlichen Glaubenslehre, der um so wichtiger ist, als er wie kein anderer der allgemeinen Erfarung zugänglich ist. Freilich die volle Erfarung von der Sünde kann erst ganz im Lichte der christlichen Offenbarung gemacht werden, und so reich die außerchristliche Welt an tatsächlichen Erscheinungen der Sünde ist, so weit entfernt war sie doch von einem tieferen Verständnis dieser Erfarung. Die Lehre von der Sünde gehört insofern doch zu den spezifisch christlichen Dogmen und bezeichnet eben den Punkt, an welchem sich die eigentümlich christliche Erfarung mit der allgemeinen zusammenschließt. Wir suchen die mannigfachen Fragen, welche die christliche Lehre von der Sünde zu beantworten hat, unter die drei Hauptfragen zu subsumiren: Das Wesen der Sünde, der Ursprung der Sünde und das Reich der Sünde.

I. Das Wesen der Sünde. Die Sünde erscheint zunächst als identisch mit dem Bösen. Dieses letztere aber wird in den klassischen Sprachen selbst wider zusammengenommen mit dem Übel. Es liegt ja auch dieser Zusammennahme eine Warheit zu Grunde. Der Widerspruch, den der Mensch passiv erfärt in der Verfolgung seiner Zwecke, bewärt eine Analogie und einen Zusammenhang mit der aktiven Störung der allgemeinen sittlichen Zwecke, die von ihm ausgeht. Aber es muss doch als Fortschritt bezeichnet werden, dass in der deutschen Sprache diese Vermischung der aktiven und passiven Störungen überwunden ist, indem das Wort böse ausschließlich auf die verkehrten Selbstbestimmungen Anwendung zu finden pflegt. Es liegt darin offenbar die fortschreitende Erkenntnis vom Wesen der menschlichen Persönlichkeit. Wenn in der alttestamentlichen Offenbarung das Wort רַע wie im N. T. das Wort πονηρὸς und κακὸς diese Doppelbedeutung aufweist, so erinnern dagegen die gewönlichen Ausdrücke für Sünde חָטָא und ἁμαρτία — und als Sünde wird ja doch das Böse hier ganz vorwiegend betrachtet — um so mehr an die Abweichung vom Gesetz, die im Bösen liegt. In der Tat lässt sich das Böse formell nur negativ bestimmen als Widerspruch wider das Gute. Das Gute ist das schlechthin Seinsollende, das Böse das, was mit diesem Seinsollenden im Widerstreit steht — das schlechthin Nichtseinsollende. Das Seinsollende aber ist ausgesprochen im Gesetz. Der Begriff des Gesetzes hat seine Heimat auf dem Gebiete des sittlichen Lebens, d. h. derjenigen Erscheinungen, welche durch die freie Selbstbestimmung des Geistes bedingt sind. Wenn

daher Schleiermacher in seiner Abhandlung über Natur- und Sittengesetz (Ges. W.W. III, 3, 397 ff.) es versucht hat, das Sittengesetz als höhere Form des Naturgesetzes aufzuweisen, so werden wir umgekehrt sagen müssen, dass der Begriff des Gesetzes nur uneigentlich auf die Natur übertragen wird, denn er setzt immer einen persönlichen Willen voraus, für den das Gesetz gilt und eine entschiedene Anerkennung dieses Willens fehlt bei Schleiermacher. Das Wesen des sittlichen Lebens und damit auch des Bösen wird nicht rein erhalten, wenn man das Gute als Gesetz mit der Idee kombinirt, welche in der Entwickelung des individuellen Geisteslebens tätig ist. Das Zurückbleiben hinter der Idee, sofern sie nur durch eine Reihe von Vermittelungen zu erreichen ist, reflektirt sich in unserem Bewusstsein ganz anders als der Widerspruch gegen das sittliche Gesetz, das allein den Charakter der Unbedingtheit und Allgemeinheit an sich trägt und der Widerspruch gegen das sittliche Gesetz besteht auch nicht darin, dass nicht alle Formen des Guten zumal verwirklicht werden, sondern nur darin, dass eine bestimmte Schranke des Willens verletzt, einer bestimmten Forderung nicht nachgekommen ist. Diese Meinung, als ob das Gute in einer Reihe von Einzelforderungen bestünde, hat jedenfalls nicht, wie es nach Ritschl (Lehre von der Rechtfertigung und Versönung III, S. 616 ff.) scheinen muss, die orthodoxe Lehre veranlasst, die christliche Vollkommenheit als eine im Zeitleben realisirbare Aufgabe zu leugnen. Das Sittengesetz macht sich doch als eine einheitliche, wenn auch im einzelnen Falle auf verschiedenem Wege zu erfüllende Forderung geltend und dass diese einheitliche Forderung in ihrer besonderen Gestalt nicht realisirt oder wenigstens nicht vollständig realisirt wird und dagegen etwas geschieht, was durch dieses Gesetz in seiner auf den konkreten Fall angepassten Form ausgeschlossen ist, das ist böse und begründet eine Schuld. Dieses allgemein gültige Gesetz findet der Apostel Paulus nun eingeschrieben in das menschliche Herz Röm. 2,15 und findet dasselbe inhaltlich offenbar übereinstimmend mit dem mosaischen Gesetz, das er ja doch sonst als νόμος schlechthin bezeichnet — und in der Tat könnte dieses letztere sein eigenes Anrecht zu unbedingter Forderung an uns nicht geltend machen, wenn nicht dieses subjektive Zeugnis dazu käme, das diese Forderung bestätigt, Röm. 7, 16. 22. Beiderlei Gesetzesformen fürt er darum auch auf einen Urheber, auf Gott, zurück — und es wird ja in der Tat auch keine Möglichkeit geben, den Ursprung des Sittengesetzes überhaupt anderswo zu suchen als in Gott und zwar, so gewiss das „du sollst“ keinen Sinn hätte one die Voraussetzung menschlicher, sich selbst bestimmender Persönlichkeit, nur in einem persönlichen Gott. Das Böse stellt sich also, sofern das Gesetz mit unserem subjektiven Geistesleben aufs innigste verbunden ist, als Widerspruch des Menschen mit sich selbst dar und sofern dies Gesetz auf Gott als den Urheber desselben hinweist als Widerspruch mit Gott — und eben sofern das Böse Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz ist, nennen wir es Sünde. In dem letzteren Begriff ist also die Beziehung auf Gott mitgesetzt und in diesem Sinne ist die Definition gemeint, welche 1 Joh. 3, 4 gegeben wird, dass die ἁμαρτία ἀνομία sei. Der göttliche Ursprung wie die Unbedingtheit der Forderung des Sittengesetzes ist nur durch das Gewissen garantirt, als den Richtstul, der im Menschen aufgeschlagen ist und vor dem sich der Mensch zu verantworten hat, Röm. 2, 16. Obgleich der hier fungirende Richter nicht ausdrücklich erwänt wird, so kann bei näherer Reflexion doch nicht das menschliche Ich selbst für sich diese Funktion ausüben, da eine Exekution auch dem idealen Ich dem empirischen gegenüber nicht zusteht. Es kann doch nur das unmittelbare Gottesbewusstsein sein, das im Gewissen seine Entscheidung fällt. Indem die Sünde nun von diesem Richtstul aus ihr Urteil empfängt und auf den Täter zurückgeworfen, dieser letztere mit seiner Tat zusammengefasst wird, wird die Sünde zum ὀφείλημα. Der Begriff der Schuld aber, welche doch eine unzweifelhafte Tatsache unseres Bewusstseins ist, lässt sich nicht vollziehen one Rückgang auf eine schlechthin den Menschen bindende Macht, welche den Versuch desselben, sich der geschehenen Sünde zu entledigen, hemmt und die letztere ihm unausweichlich zurechnet. Das Bewusstsein der Schuld wird so zum unmittelbaren Zeugen dafür, dass das Böse eine Ver-

letzung Gottes ist, zum unmittelbaren Zeugen dafür, dass die Sünde Gesetzes-übertretung ist — *παράβασις*.

Freilich ist dieses Bewusstsein ja keineswegs allgemein vorhanden, mindestens nicht überall in gleichem Maße. Das Gottesbewusstsein, obgleich auf einem tatsächlichen Wirken Gottes auf unser inneres Leben beruhend, eine göttliche Offenbarung im Menschen, Röm. 1, 19, ist doch mit dem subjektiven Leben der Menschen so verknüpft, dass es den Alterirungen, welche das letztere erleidet, nicht minder ausgesetzt ist. Aber trotz aller Alterirungen ist es dem Menschen doch nicht möglich, sich des Gottesbewusstseins ganz zu entschlagen und damit auch des Gewissens ganz los zu werden. Nachdem der Apostel diese Alterirung Röm. 1, 21 ff. in stärkster Weise betont hat, schließt er doch V. 32: dass die, welche das *δικαίωμα* Gottes erkannt haben, *ὅτι οἱ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν* — es dennoch tun. Wenn auch nicht in klarem Bewusstsein, so doch im Gefül des inneren Widerspruchs mit dem eigenen Wesen in der inneren Unseligkeit muss sich die Tätigkeit des Gewissens reflektiren. Die Gottlosen haben keinen Frieden, Jer. 48, 22. Aber wie das Gottesbewusstsein in seinem Zeugnis gegen die Sünde alterirt wird durch das Verderbnis des subjektiven Lebens überhaupt, so noch mehr der sittliche Trieb im Menschen, der in das Herz geschriebene *νόμος*. Obgleich darum, wie wir sahen, an sich der Inhalt dieses natürlichen Gesetzes mit dem geoffenbarten identisch ist, so tritt doch tatsächlich die größte Differenz ein, so dass geradezu Handlungen, welche den einen als schlechthinnige Verletzungen göttlichen Gesetzes erscheinen, anderswo als religiös geboten erscheinen. Das *συνευδοκεῖν τοῖς τοιαῦτα πράσσουσιν*, Röm. 1, 32, wäre doch nicht möglich, wenn das sittliche Bewusstsein nicht korrumpirt wäre. Darum eben erscheint eine positive und objektive Darstellung des Guten im Gesetz der Offenbarung notwendig, durch dessen erziehenden Einfluss erst auch diese subjektive Funktion wider hergestellt und normalisirt werden kann. Eines zwar bleibt trotz aller Alterirung des sittlichen Bewusstseins doch immer garantirt, nämlich das Bewusstsein des Guten und Bösen überhaupt, das Bewusstsein eines „Soll" — einer unbedingten Verpflichtung überhaupt, mag auch der Inhalt desselben noch so verkehrt sein. One irgend welches Maß von sittlichem Bewusstsein und Gottesbewusstsein wäre der Begriff der Sünde doch nicht vollziehbar. Wie das Gesetz objektiven Charakter hat, so hat ja freilich auch der der Sünde objektiven Charakter. Die Schuld ist an sich unabhängig von dem Maße des Schuldbewusstseins. Die *ὀργὴ θεοῦ* ergeht über *πᾶσα ἀσέβεια* und *πᾶσα ἀδικία* auch derer, welche die *ἀλήθεια* aufhalten mit ihrer *ἀδικία*, bei welchen also eben infolge der tatsächlichen Sünde auch das Sündenbewusstsein alterirt ist. Die Hellenen sind so gut Sünder als die Juden. Wie wesentlich aber dennoch das subjektive Moment für die Bestimmung des Begriffes der Sünde ist, ergibt sich daraus, dass der Apostel auch wider geradezu sagt, wo kein Gesetz ist — und dies muss in diesem Zusammenhang doch so viel heißen als: wo kein Gesetzes b e w u s s t s e i n ist — da ist auch keine *παράβασις*, Röm. 4, 15. Wenn Joh. 9, 41 gesagt ist: so ihr Blinde wäret, hättet ihr keine Sünde, nun ihr aber sprechet: wir sehen, so bleibt Eure Sünde — so liegt in diesen Worten das Beides, dass der subjektive Faktor wesentlich ist und doch die *ἁμαρτία*, auch abgesehen von dem Bewusstsein davon, vorhanden war, denn sonst könnte die Sünde nicht bleiben. Unter allen Umständen muss der Gedanke Schleiermachers beanstandet werden, dass das Schuldbewusstsein lediglich phänomenologische Bedeutung habe, und dass die Sünde nur auf der göttlichen Ordnung beruhe, dass die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde (Glaubensl. § 81, I, S. 444). Im wesentlichen ist der Gedanke freilich nur die Voraussetzung der rationalistischen Theorie unserer Zeit überhaupt, wie sich an anderem Orte noch erweisen wird. — Wenn dieser Subjektivismus das Wesen der Sünde als Übertretung eines objektiven Gesetzes Gottes aufheben müsste, so begegnen wir auf der anderen Seite der Gefar, einer einseitigen Loslösung des Gesetzes vom Zusammenhang mit dem subjektiven Leben. Das alttestamentliche Gesetz behauptete seine Geltung ja zunächst unabhängig von der subjektiven Anerkennung desselben und der innerlichen Nötigung zur

Beugung unter dasselbe. Es erscheint als rein positive Ordnung und es war Sache der Prophetie erst, dem Gesetz seine subjektive Bedeutung zu sichern. In dem Maße, als das Gesetz dem Menschen noch äußerlich gegenübersteht, erscheint es ihm auch als Norm nur für das äußerliche Tun und es hat darum das natürliche Herz auch ein gewisses Interesse, diese reine Positivität aufrecht zu erhalten und die Sünde als eine rein objektive Verletzung eines Gesetzes geltend zu machen. Das war daher die Reaktion des Pharisäismus gegen den Prophetismus, dass er das Gesetz und folgerecht auch die Sünde lediglich nach ihrem objektiven Wesen geltend machen wollte und dagegen hat Christus selbst und seine Apostel wider das subjektive Moment im Wesen des Gesetzes geltend gemacht. Das Gute, das uns im Gesetz als objektive Forderung entgegentritt, ist die Bestimmung des menschlichen Wesens selbst. Die Sünde ist die unmittelbare Beschädigung der menschlichen Seele, Mark. 8, 36, am unmittelbaren sittlichen Selbstbewusstsein muss sich auch das Gesetz, das der Herr gibt, seine Lehre, erproben in ihrem göttlichen Charakter, Joh. 7, 17. So sehr nun aber gerade in der Heidenwelt auch an dieses unmittelbare Selbstbewusstsein, an diese anima naturaliter christiana appellirt werden musste von der christlichen Mission, so konnte doch auch hier die Veräußerlichung nicht ganz ausbleiben. Gerade innerhalb der *ἀνομία* der Heidenwelt erschien auch das Christentum wesentlich als positives Gesetz, dem der Einzelne lediglich um seines übernatürlichen Charakters willen sich unterwerfen sollte. Die Sünde wurde daher auch eben als objektive Verletzung des Gesetzes gefasst. Wol haben die Alexandriner im Gesetz ein Erzeugnis des Logos gesehen, der ja ebenso auch das Prinzip des persönlichen Geisteslebens ist wie Prinzip der Offenbarung. Allein dieser subjektive Logos kann doch nur durch Vermittelung der Reflexion zur Erkenntnis der inneren Warheit des Gesetzes kommen, der Mensch trägt es nicht unmittelbar in sich und es hat für ihn darum auch nicht den Charakter der Unbedingtheit. Für den, der nicht Gnostiker ist, hat darum das Gesetz doch wesentlich den Charakter der reinen Positivität und folgerichtig auch die Sünde. Auf den Gedanken des Apostels Paulus, dass in Christo das Gesetz zum subjektiven Prinzip des Gläubigen wurde, 1 Kor. 9, 21, lenkte wol Augustin insofern zurück, als er in der Liebe das durch die Gnade gesetzte neue Lebensprinzip im Menschen erkannte. Allein er leitete doch aus diesem Pripzip eigentlich die einzelnen Bestimmungen des Gesetzes nicht ab, sondern er sah darin nur die reale Möglichkeit zur Erfüllung der doch immer in ihrer Positivität dem Menschen äußerlich entgegenstehenden Gesetzesbestimmungen. Darum bestimmte er auch die Sünde wesentlich nach ihren objektiven Merkmalen, nach der Bedeutung der einzelnen Gesetzesbestimmungen, welche durch die Sünde verletzt werden. So kam er auf diesem Punkte doch wider mit seinen pelagianischen Gegnern zusammen, welche ja freilich in ihrem hölzernen Supranaturalismus auch in Christus nur den Offenbarer eines transscendenten Gesetzes sehen konnten. Daran schloss sich denn die mittelalterliche Dogmatik, die nun vollends das Gesetz der Offenbarung durch das kirchliche ergänzend die Sünde zur lediglich nach Analogie menschlicher gerichtlicher Tätigkeit zu beurteilenden Rechtsverletzung machte. Die in der mittelalterlichen Dogmatik noch festgehaltene Lehre von der *συντήρησις* und conscientia wurde dann vom Jesuitismus benützt, um die Unmittelbarkeit des göttlichen Zeugnisses vollends ganz zu zerstören. Es war der Ausgangspunkt der Reformation, dass sie wider auf die Beziehung des geoffenbarten Gesetzes auf das subjektive Gottesbewusstsein und Gewissenszeugnis zurückging. Das im Worte Gottes gefangene Gewissen hatte nun den Maßstab für die Sünde zu handhaben. Das geoffenbarte Gesetz ist eine Autorität, die allerdings positiv dem Einzelnen gegenübersteht, aber doch für ihren Anspruch auch im unwidergeborenen Menschen Anknüpfungspunkte finden muss. Die vestigia oder indicia des ursprünglich dem Wesen des Menschen anhaftenden Gesetzes sind ja geblieben und bei dem Widergeborenen soll ja das Gesetz wider zum innerlichen Prinzip werden. Freilich die Frage über die Bedeutung des Gesetzes für den Widergeborenen gehört nicht hierher und die Art, wie die Sünde des Widergeborenen zu würdigen ist nach reformatorischem Prinzip, wird weiter unten noch

zu berüren sein. Genug, dass bei aller Betonung der Objektivität der Sünde doch das Gesetz, als dessen Übertretung die Sünde definirt wurde, auch nach seiner subjektiven Geltung gewürdigt wurde. In dem Versuch freilich, die Schrift a priori in Bausch und Bogen als Offenbarung festzustellen, wie ihn die spätere Dogmatik machte, lag auch die Gefar einer einseitig positiven Wendung, die eine spätere Theologie seit Wolff nur dadurch abzuwehren wusste, dass sie die Vernunft als ausschließliche Quelle des Sittengesetzes ansah und die Übertretung desselben ihres eigentümlichen Charakters als Verletzung Gottes entkleidete. In der Zeit der sog. Aufklärung verlor das Gesetz den Charakter seiner Unmittelbarkeit und Unbedingtheit und es ist das hohe Verdienst Kants, diese Charakterzüge dem Gesetze wider gewonnen und damit auch den Ernst des Bösen wider ins Gedächtnis gerufen zu haben. Dieses Verdienst erscheint allerdings sehr geschmälert dadurch, dass er die Ableitung des Gesetzes von Gott doch nur zu einer „Vorstellung“ machte und den Ursprung im intelligibeln Ich behauptete. Wenn Schleiermacher vor Allem den Dualismus des Kantschen Standpunktes perhorreszirte und gerade im Widerspruch mit Kant den Begriff des Sittengesetzes ganz zu verwerfen geneigt war, so hat der Hegelsche Pantheismus die Autonomie in seiner Weise acceptirt und auch das Sittengesetz und die Sünde nur als ein Phänomen des Geistes auf dem Wege der Entwickelung zu dem absoluten Selbstbewusstsein angesehen wissen wollen. Die Sünde wurde nun erst recht zur bloßen Sache des Bewusstseins. Dieser antinomistische, rein subjektivistische Zug ist auch derjenigen Theologie aufgeprägt, welche wir als die modern rationalistische bezeichnen können und welche auf den Spuren Schleiermachers und Hegels einhergeht. One einen persönlichen Gott im vollen Sinn, one eine wirkliche Offenbarung im einzigartigen Sinn kann es kein warhaftes göttliches Gesetz geben und keine Verletzung Gottes durch Übertretung seines Gesetzes, d. h. keine Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes. Wie wenig diese Anschauung, wonach die Sünde doch unvermeidliches Moment der Entwickelung ist und das Gesetz nur als das erst zu erreichende wahre Wesen des Menschen erscheint, geeignet ist, das Schuldbewusstsein in Warheit zu erklären, ist leicht zu zeigen. Man darf nur fragen, warum auf dem Gebiet des Wissens z. B. die Differenz von dem unvollkommenen Anfangspunkt und der Aufgabe in ihrer Vollendung sich so ganz anders reflektirt als auf dem Gebiet des Wollens. Ja selbst auf diesem letzteren Gebiet heftet sich an Nichterfüllung von Aufgaben, welche erst in einem gewissen Stadium der Entwickelung hervortreten, oder an falsche Selbstbestimmungen, welche lediglich aus dem natürlichen Mangel der Entwickelung unseres sittlichen Bewusstseins hervorgehen, noch nicht das Bewusstsein der Schuld, nachdem später die bessere Einsicht erwacht ist. Die Sünde kann nicht nur ein Zurückbleiben hinter dem im Bewusstsein anticipirten Ziele der Entwickelung sein, sondern ist positive Übertretung einer unmittelbar und eben jetzt giltigen Norm.

Diese Übertretungen erscheinen freilich bei näherer Betrachtung nicht als zufällige, unter sich gar nicht zusammenhängende, mannigfaltige Verletzungen des Gesetzes — vielmehr weisen sie auf eine dem Menschen inhärirende Zuständlichkeit hin. Die Sünden erscheinen als Äußerungen einer einheitlichen Sünde. Knüpft sich die Tätigkeit des Gewissens auch zunächst an die einzelne Handlung, so erstreckt sich doch das Urteil weiter auf Motive, welche wider mit dem Gesamtzustand des inneren Lebens zusammenhängen. So ergibt sich uns denn die Frage, ob die Sünden nicht nur formell gleichartig sind durch ihre Beziehung auf das Gesetz, sondern ob sie auch aus einem einheitlichen Prinzip stammen, materiell das gleiche Wesen an sich tragen? Die Schrift gibt uns wenigstens durch den Mund des Apostels Paulus in dieser Beziehung eine bejahende Antwort und wir können es unternehmen, nach diesem einheitlichen Wesen der Sünden auch in materieller Beziehung zu fragen. Da die Sünde doch nur der Widerspruch gegen das Gute sein kann, dieses aber ein einheitliches Prinzip ist, so werden die einzelnen Sünden ihre Einheit auch in dem haben, was in ihnen allen den Widerspruch gegen das Gute ausmacht. Was ist nun der einheitliche Ausdruck für das Gesetz — das schlechthinnige Sollen für den Menschen? Der Herr fasst

in der bekannten Stelle Mark. 12, 29 ff. das Sittengesetz in die beiden Worte: Liebe Gottes und des Nächsten. Es ist diese Bestimmung im wesentlichen doch nur eine andere Wendung für den Begriff des Reiches Gottes, das ja selbst die vollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott und der Menschen untereinander ist. Dabei ist offenbar das religiöse Moment als das eigentlich prinzipielle übergeordnet. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist das für ihn schlechterdings entscheidende. Zu Gottes Ebenbild ist er geschaffen und durch ihn knüpft die Schöpfung wider an den Schöpfer an, von dem sie ausgegangen. Dieses Verhältnis zu Gott in normaler Weise zu realisiren ist die erste Aufgabe des Menschen. Folgerichtig kann auch die Sünde prinzipiell nur der Widerspruch gegen diese Aufgabe sein. Man kann diesen Widerspruch als Selbstsucht bezeichnen, welche ja onehin der Gegensatz zur Liebe ist. Der Mensch hat ein Selbst, ein eigenes Centrum in sich selbst und nur mystische Überschwenglichkeit kann die schlechthinnige Vernichtung des eigenen Selbst verlangen. Wenn der Ausdruck für dieses „Selbst“ in der Schrift die *ψυχή* ist, so soll der Mensch diese ja nicht verlieren, sondern retten, Mark. 8, 35 f. Diese Rettung aber ist die Frucht der Selbstverleugnung. Gerade nur in der Gemeinschaft mit Gott, die doch von der Unterordnung unter ihn und dem Eingehen auf seine Zwecke abhängig ist, findet er die *σωτηρία*. Die Sünde aber ist immer die Umkehrung dieses Verhältnisses. Der Mensch macht sich zum Centrum auch in dem Sinne, dass er das Kreisen um Gott aufgibt, um lediglich sich um sich selbst zu bewegen. Der Mensch stellt sich so an die Stelle Gottes. Wenn Rothe diese hauptsächlich von J. Müller vertretenen Gedanken darum verwirft (Ethik II. Aufl. § 467 Anmerkung), weil hier Wesen und Prinzip verwechselt sei, dass das Wesen, wie es am Ende offenbar werde, nicht das Prinzip, der Anfang sein könne, aus dem sie entstehe, so gestehe ich, das nicht ganz verstehen zu können. Wenn auch latent, muss das Wesen der Sünde doch schon bei der ersten wirksam sein, wenn die letzte Auswirkung menschlicher Sünde in dem *ἄνθρωπος ἀνομίας* gegeben ist, 2 Thess. 2, 4, der sich selbst an Gottes Stelle setzt, so wird man doch aus dem eritis sicut Deus Gen. 3, 5 herauslesen müssen, dass auch in der ersten Sünde schon dieselbe Willensbestimmung tätig war wie in der letzten. Wie jede Sünde *ἀνομία* ist, aber die absolute Negation eines göttlichen Gesetzes doch erst das Ende der Sünde, so ist auch jede Sünde an einem einzelnen Punkte praktische Selbstvergötterung oder Selbstsucht, wenn der prinzipielle durchgefürte Versuch, das eigene Ich an Gottes Stelle zu setzen, auch erst das Ende ist. Indem der Mensch aber in der Sünde aus der normalen Ordnung heraustritt, wonach sein Selbst um Gott als Centrum sich bewegen soll, kommen seine Lebensbanen auch in natürlichen Konflikt mit denen der Anderen. Die Ordnung auch im Verhältnis der Planeten zu einander wird gestört, wenn sie aus ihrer Bahn um die Sonne sich verlieren. Die Selbstsucht auch im Gegensatz zur Nächstenliebe gehört zum Wesen der Sünde. Wenn Matth. 24, 12 für die dem Gerichte vorangehenden Zeiten als Kennzeichen das Erkalten der Liebe angegeben wird bei Überhandnahme der *ἀνομία*, so ist dies änlich zu beurteilen wie das Auftreten des Menschen der Gesetzlosigkeit. Das Wesen der Sünde als Selbstsucht, das in allen ihren Erscheinungen wirksam ist, kommt eben dann zur Vollendung. Ist nach Matth. 7, 12 der *νόμος* in dem Gedanken befasst, dass die Menschen Anderen tun, was sie von Anderen erwarten und wünschen, so liegt darin, dass sie umgekehrt tatsächlich ihrem Handeln nicht die Beobachtung der Zwecke Anderer und die Förderung derselben zu Grunde legen, sondern eben sich selbst als den Mittelpunkt ansehen, dem Alles bienen soll. Das *οὐ τὰ ἑαυτῆς ζητεῖν* wird 1 Kor. 13, 15 als Zeichen der Liebe hingestellt, darum ist der Gegensatz zur Liebe eben die Selbstsucht und sofern alle Sünde irgendwie das einheitliche Wesen des Guten verletzen muss, muss jeder Sünde auch ein Moment der Selbstsucht anhaften.

Dieses Selbst aber, das sich so zum Mittelpunkte macht, hat seinen Inhalt ja nicht durch sich selbst und in sich selbst. Das menschliche Ich umschließt vielmehr in seiner unmittelbaren Einheit die Prinzipien zweier Welten, aus denen es sich seinen Organismus zu bauen hat. Die beiden Welten, die unsichtbare

überkreatürliche und die sinnliche irdische, stehen ja aber nicht in Koordination mit einander, sondern die letztere soll immer die untergeordnete sein. Indem aber der Mensch das Band mit der überkreatürlichen Welt, das in seinem Verhältnis zu Gott kulminirt, zerriss, beraubte er sich eben der Möglichkeit, diese beiden Prinzipien seines Wesens in der richtigen Ordnung zu erhalten. Es trat die *ἀταξία* ein, von der unsere alte Dogmatik redet. Diese Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit durch das materielle Prinzip erscheint so als die andere Seite und notwendige Konsequenz der Selbstsucht und diese Seite tritt an der Sünde auch deutlicher greifbarer hervor, als jene selbstsüchtige Verneinung des richtigen Verhältnisses zu Gott. Das ist eben die göttliche Ironie in der Sünde, daß, indem der Mensch sich selbst in seiner Freiheit Gott gegenüber zu erfassen sucht, er an die Welt gefesselt wird, deren Herr er sein und werden sollte, und zu deren Beherrschung ihn nur der freudige Vollzug der Gottesgemeinschaft befähigen würde. Indem der Mensch seine *ψυχή* zu gewinnen sucht in Aneignung der Welt, verliert er sie gerade, beschädigt die höchste Bestimmtheit derselben, Mark. 8, 35 f. Und gerade diese Bestimmtheit des menschlichen Ich durch das Prinzip der Sinnenwelt, infolge dessen das pneumatische Prinzip in ihm unkräftig geworden ist, scheint durch den paulinischen Begriff der *σάρξ* ausgedrückt zu sein. Daß die *σάρξ* nicht einfach die Sinnlichkeit des Menschen sein kann, ergibt sich doch unwiderleglich daraus, daß ihr Funktionen zugeschrieben werden, welche unmöglich aus einem unmittelbaren sinnlichen Bedürfnis hervorgehen können, 1 Kor. 3, 3; Gal. 5, 19—21. Die *σάρξ* muß also ein nach unserem Sprachgebrauch geistiges Moment in sich schließen. Andererseits aber ist doch allerdings die *σάρξ* der Stoff unseres leiblichen Lebens, 1 Kor. 15, 39. 50 und der Mensch nach seiner äußerlichen Erscheinungsseite ist Fleisch, Röm. 1, 3. Man könnte vielleicht sagen, die *σάρξ* sei das Prinzip der Sinnlichkeit. Wie sollen nun aber diese beiden Momente ausgeglichen werden? Ich denke doch nur so, daß wir sagen: in der *ψυχή* ist die unmittelbare Einigung des materiellen und geistigen Prinzipes gegeben zugleich mit der Aufgabe, daß das erstere durch das letztere bestimmt werde. Wo nun aber dieses materielle Prinzip das eigentlich bestimmende geworden, d. h. wo das Prinzip, durch welches der Mensch überhaupt in Verbindung mit dieser irdischen Erscheinungswelt steht, zur eigentlichen Herrschaft gekommen ist, wo also der Zusammenhang des menschlichen Ich mit der unsichtbaren Welt unkräftig geworden ist, sich nur als unkräftiger Trieb äußert, da ist der Mensch sarkisch. Der *σαρκικός* ist denn auch materiell vom *ψυχικός* nicht verschieden. Der *ψυχικός* ist derjenige, welcher im Gegensatz zur Bestimmtheit durch die Gottesgemeinschaft das eigene Ich zum Centrum macht, aber dies nur kann, sofern dieses Ich nunmehr wesentlich fleischlich bestimmt ist. So gewiß die *σάρξ* in ihrer ursprünglichen Bedeutung göttliche Schöpfung also gut ist, so gewiß fürt sie als treibendes und den Menschen beherrschendes Prinzip zur Feindschaft wider Gott, Röm. 8, 7, zu einer das Ich im Gegensatz gegen das Gesetz bindenden Macht. Um dieses ihres Charakters, als eines beherrschenden Prinzipes willen, ist auch klar, wie die *σάρξ* als die Quelle auch derjenigen Willensbestimmungen betrachtet werden kann, welche nicht direkt auf einseitige Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse gerichtet sind, sondern als Grund aller Bestrebungen, welche auf die Geltendmachung des Ich in der Welt, der es nach seiner Erscheinungsseite hin angehört, abzielen, und in der Tat wird man in allen Sünden auch ein solches Moment der Kreaturliebe aufweisen können. In der *σάρξ* liegt der Grund jener Weltliebe, 1 Joh. 2, 15, welche die Liebe Gottes ausschließt, ja Jak. 4, 4 eben Feindschaft wider Gott ist. Die viel verhandelte Frage über das Wesen der *σάρξ* kann natürlich an diesem Orte nicht weiter erörtert werden. Im wesentlichen — abgesehen etwa von der Bestimmung des Verhältnisses von *σάρξ* und *ψυχή* — dürfte die vorgetragene Anschauung mit der Ansicht übereinstimmen, welche B. Weiß (Neutest. Theol. § 68) näher entwickelt. Sofern das Personleben des Menschen, sein Selbst, seinen subjektiven Mittelpunkt in der *καρδία* hat, muß natürlich auch diese fleischliche Bestimmtheit im Herzen sich offenbaren als die das subjektive Leben beherrschende Macht.

Im paulinischen Begriff der σάρξ liegt also die Selbstsucht in dem eben bezeichneten Sinne mit eingeschlossen und zwar wird sie, wie später noch näher erhellen wird, als das Primäre anzusehen sein, wenigstens wenn nach Röm. 1, 19 ff. doch offenbar die religiöse Verkehrung der sittlichen vorangeht. Aus der letzteren Stelle ergibt sich auch, wie die verkehrte Selbstbestimmung zugleich ein verkehrtes Werturteil in sich schließt, wie praktische und theoretische Verkehrung im innigsten notwendigsten Zusammenhang stehen und jede Sünde, sofern sie eine höhere Wertung der Erscheinungswelt der unsichtbaren gegenüber in sich schließt, auch die Lüge an sich hat. Fassen wir Alles zusammen, so ergibt sich für uns als Definition des materiellen Wesens der Sünde, dass sie der im Widerspruch mit der wahren Ordnung unternommene Versuch des Menschen ist, sich selbst nach seinem endlichen erscheinenden Wesen zum Mittelpunkte seiner Lebensbewegungen zu machen.

Diese Definition stellt sich entschieden auf die eine Seite der beiden Anschauungen, die im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwickelung in immer neuen Wendungen sich bekämpften. Denen gegenüber, welche die Sünde entweder ausschließlich oder wenigstens in erster Linie in der Richtung des Menschen auf das Sinnliche sahen oder sehen, stellt sie sich auf die Seite derer, welche in erster Linie in der Sünde das Moment der Verkehrung der religiösen Aufgabe, des Verhältnisses zu Gott sehen. Die Anfänge christlicher Theologie waren noch zu sehr von den Einflüssen vorchristlicher Anschauung beherrscht, als dass wir uns wundern könnten, wenn wir bei ihnen geradezu eine Zusammenfassung der Sünde mit der Sinnlichkeit warnehmen. Dem griechischen Bewusstsein war der Geist wesentlich der Intellekt und als solcher schien er jedem sittlichen Verderben unzugänglich. Sein Verderben konnte nur in der Unwissenheit bestehen, welche ihrerseits wesentlich durch die Versenkung in die materiellen Dinge befördert wurde. So erscheint denn allerdings die Abgötterei auch hier als rechte und wesentlichste Sünde bei einem Justin und den Alexandrinern, aber sie wird nicht zurückgefürt wie vom Apostel Paulus auf eine sittliche Verirrung, sondern es sind die Dämonen, welche den Geist mit ihren Täuschungen verfüren, um ihn in die Herrschaft der sinnlichen Anschauungen und Begierden zu versenken (cf. z. B. Justin Apol. I, 10). Diese Dämonen haben eben in dem natürlichen sinnlichen Leben mit seinen Bedürfnissen die Ausgangspunkte für ihre versucherischen Angriffe (Orig. c. Cels. II, 5, 29 sq. de princ. 3, 2, 2). Ist auch dieser Intellektualismus der Alexandriner in der späteren griechischen Theologie abgeschwächt worden, im wesentlichen ist diese Auffassung der Sünde doch auch den späteren griechischen Vätern aufgeprägt geblieben. Die Sünde besteht wesentlich darin, dass der Geist, statt über das Sinnliche sich zu erheben zur θεωρία des Göttlichen, durch das ihm näher liegende Sinnliche, Leibliche sich fesseln läßt (Athan. c. Gent. § 3).

Der falsche Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen, der die Lehre von dem Wesen der Sünde bei den griechischen Vätern beherrschte, diese Vermischung des Metaphysischen und Ethischen ist nun auch auf den abendländischen Boden übertragen worden. Merkwürdig genug, ein Mann mit einem so realistischen Zug wie Tertullian, dem auch der Geist ein corpus ist, der den Begriff der Substanz von dem der Leiblichkeit gar nicht zu trennen weiß, kann doch die Sünde nur in der concupiscentia der sinnlichen Begier sehen und die göttliche Erziehung durch alle Stufen der Offenbarung hindurch ist nach seiner Meinung eigentlich nur darauf gerichtet, die Menschen immer mehr von der Sinnlichkeit loszumachen, ihre sinnlichen Bedürfnisse einzuschränken und über diese sinnliche Welt waltet jetzt doch eigentlich der Teufel, der mit Hilfe derselben die Menschen verfürt. Die 7 Todsünden, welche er adv. Marc. 4, 9 aufzält, sind doch eigentlich nur Sünden der Sinnlichkeit im engeren Sinne, wärend zu den Sünden cotidianae incursionis, welche das Verhältnis des Menschen zu Gott eigentlich nicht wesentlich stören, auch Zorn und Lüge gerechnet werden. Freilich ist diese Verstrickung in die Sinnlichkeit nicht darum Sünde in den Augen Tertullians, weil die Betrachtung Gottes, der intellektuelle Aufschwung zu ihm gehemmt wird, sondern weil sie gegen ein positives Gesetz verstoßend, der Zuteilung der Güter einer vollkommeneren Welt

die Sünder unwürdig macht. Wenn die Theologie der griechischen Väter an die platonische Bestimmung anknüpfte, dass das Gute mit dem Sein identisch sei und das Böse ein geringeres Sein sei, und danach die Sünde wesentlich als Abfall von dem höchsten Sein zu einem geringeren betrachtete, so hat dagegen freilich Tertullian einer mehr dualistischen Anschauung gehuldigt. Die Sünde ist ihm eine positive widergesetzliche Selbstbestimmung. Aber im Resultat kommt er doch wider auf die sinnliche Begier hinaus. Der Auffassung vom Wesen der Sünde, wie wir sie oben als schriftmäßige nachzuweisen suchten, scheint sich nun Augustin anzuschließen, wenn er die Sünde in erster Linie als superbia bezeichnet und zwar in dem Sinne, dass der Mensch in der Sünde sich selbst zum principium mache in dem Streben nach einer nur Gott gebürenden Hoheit (de civ. Dei 12, 13). Mit den Voraussetzungen des Platonismus, die er festhält, sucht er diese Bestimmung so auszugleichen, dass er in der superbia ein Wolgefallen des Menschen an sich selbst als dem minderen Gut gegenüber dem höchsten Gute sehen will, cf. a. a. O. 14, 28. Die Folge dieser superbia war nun sofort, dass der Mensch one das göttliche adjutorium die in seiner Natur vorhandenen sinnlichen Antriebe nicht mehr zu beherrschen vermochte. Es ist die concupiscentia, die ungezügelt nun den Menschen beherrscht auch kraft göttlicher Ordnung, wonach der Abfall von Gott in dieser Knechtschaft auch zur Erscheinung kommen soll. Freilich ist es nun wesentlich eben diese concupiscentia, die sich fortpflanzt und die für den empirischen Menschen der Quell aller Sünde ist. Wol fehlt es nicht an Stellen, bei Augustin, wonach auch die empirische Sünde das Moment der Selbstsucht und Gottlosigkeit in sich hat, so wenn er a. a. O. 14, 4 das secundum carnem vivere als Gegensatz gegen das Leben secundum Deum auslegt durch secundum se oder secundum hominem vivere. Allein schließlich fällt doch auch ihm dies Wesen der Sünde eigentlich ganz in die Sinnenlust und darum legt sich auch von seinen Prämissen aus vor Allem der Gedanke der Überwindung der Sünde durch asketisches Verhalten nahe. Da der Pelagianismus die Sünde lediglich in ihrer Vereinzelung betrachtet, nur als einzelne volitiones kennt, so kann er natürlich überhaupt keinen einheitlichen Materialbegriff der Sünde haben. Die Sünden stehen ihm wie die Gebote äußerlich und beziehungslos neben einander. In dem Maße, in welchem die kirchliche Praxis im Mittelalter pelagianisch wurde, geht auch der Gedanke eines einheitlichen Charakters der Sünde verloren. Die eigentlich theologische Behandlung, wenn sie nicht wie in Scotus Erigena zu rein spekulativen Aufstellungen kam und die Sünde nur als das für die Stufenreihe der Weltwesen negative Moment darstellte, ging im allgemeinen in den Banen Augustins. Freilich wenn die Scholastik nun die concupiscentia, auch sofern sie eine abnorme Bindung des geistigen Wesens des Menschen ist, schon in den Urstand verlegte und nur durch ein außerordentliches göttliches adjutorium dasselbe gebändigt wissen wollte, das dann durch die Sünde verloren ging, so war denn der augustinische Gedanke, dass der Mensch durch Abwendung von Gott in die Gewalt der concupiscentia geraten sei, doch wesentlich alterirt, da Augustin ja vielmehr diese Unterordnung als das an sich normale und dem Menschen anerschaffene Verhältnis betrachtete und das Moment der superbia trat onehin zurück. Wenn Thomas auch hinsichtlich der negativen Bestimmung des Bösen als des verminderten Guten noch an Augustin sich anschloss und darum den Abfall von Gott als Wal eines geringeren Gutes ansah, so blieb dagegen Duns dabei stehen, nur die Übertretung eines rein positiven Gebotes in der Sünde zu sehen, die auf das eigentliche Wesen des Menschen keinen wesentlich depravirenden Einfluss ausübt. Noch mehr hatte sich vor ihm Abälard einer pelagianischen Auflösung des Wesens der Sünde in einzelne Willensakte genähert. Es war nur die Mystik, namentlich die deutsche Theologie, welche den Gedanken, dass die Sünde Selbstsucht sei, weiter ausfürte, aber in einer Weise, welche den pantheistischen Hintergrund durchscheinen ließ. Dieser mystischen Richtung dürfte auch Wessel in diesem Stücke zuzurechnen sein (cf. meinen Art. 1. Aufl. XVII, S. 741). Diese Richtung hatte für das Wesen der Persönlichkeit kein richtiges Verständnis, da sie zwischen dem Fürsichsein, das zum Wesen der Persönlichkeit

gehört und der falschen Selbständigkeit Gott gegenüber nicht zu unterscheiden wusste. Dieses Verständnis fehlte freilich ebensosehr der Scholastik, welche, sofern sie die Sünde nur in einzelnen Akten suchte, die Einheit und Konstanz im Begriff der Persönlichkeit verkannte und, sofern sie die concupiscentia betonte, doch das Verhältnis des sich selbst bestimmenden Willens dazu nicht näher untersuchte.

Es war ein großer Fortschritt, wenn dagegen nun die reformatorische Theologie mit aller Entschiedenheit das religiöse Moment im Wesen der Sünde in den Vordergrund rückte, wenn der zweite Artikel der Augustana das sine metu Dei, sine fiducia erga Deum esse der concupiscentia voranstellte. Der pelagianischen Vereinzelung der Sünde, welche notwendig zur Veräußerlichung fürte, war damit ebenso entgegengetreten, wie jener doch immer die Gefar des Manichäismus nahelegenden einseitigen Betonung der concupiscentia im Sinne der einseitigen fleischlichen Begierde, aus der gerade die schlimmsten Formen der Sünde schwer abzuleiten waren. Diese reformatorische Bestimmung ging auch über die Mystik hinaus, denn der Unglaube wie der Glaube setzt eine ihrer selbst mächtige Persönlichkeit voraus, die nicht nur in dem unendlichen Gotte liebend zerfließen will, sondern in der Hingabe an Gott doch sich selbst behauptet. Die kirchliche Dogmatik hat bei ihrer Weiterarbeit weniger diese Frage über das Wesen der Sünde weitergefürt als die andere über die Konsequenzen, welche die Sünde für die Freiheit des Menschen habe. Je schroffer der Determinismus war, den sie in Bezug auf die Sünde des empirischen Menschen behauptete, desto leichter konnte in dem Bewusstsein Vieler dieser Determinismus verdrängt werden durch einen metaphysischen Determinismus, der den Begriff des Bösen ganz eliminirte. Wenn Spinoza das Böse mit dem Endlichen identifizirte, so suchte er in der Mystik der Versenkung des Selbst in das All noch einen religiösen Zug zu retten im Wesen der Sünde. Dagegen hat Leibnitz, indem er die Sünde zur bloßen conditio sine qua non einer besten Welt machte, jene optimistische Zeitstimmung genärt, welche für den Ernst der Sünde keinen Sinn mehr hatte und ihren religiösen Charakter vollends ganz aufhob. Der in der Aufklärungszeit neu auflebende Pelagianismus konnte von seinem Standpunkte aus die Frage nach einem einheitlichen Wesen der Sünde gar nicht mehr erheben, da er eben nur noch von einzelnen individuell verschiedenen Sünden wusste. Wol kehrte Kant mit seiner Lehre vom radikalen Bösen wider von diesem oberflächlichen Pelagianismus um, aber doch nur um jene philosophische Zerstörung des Wesens der Sünde selbst wider anzubanen. Soweit dieses radikale Böse nicht nur formell als Widerspruch gegen die Autonomie bestimmt wurde, kann es von Kantschen Prämissen aus doch nur in der Sinnlichkeit und der damit verbundenen Partikularität gesucht werden. Und so kann es uns auch nicht wundern, dass die Theologie, als sie dem Problem sich wider zuwendete, zunächst da wider anknüpfte, wo die philosophische Betrachtung sich der theologischen entgegengestellt hatte — bei Spinoza. Man wird nicht leugnen können, dass die Schleiermacherschen Bestimmungen über das Wesen der Sünde wesentlich von spinozistischen Prämissen aus gemacht sind. Es handelt sich ja nur um Erklärung des Sündenbewusstseins und die Sünde ist doch nur vorhanden für das endliche Bewusstsein. Wenn er (Glaubenslehre I, 370) die ursprüngliche Vollkommenheit als fortdauernde Voraussetzung der Sünde angesehen wissen will und zwar so, dass dieser Begriff die Einheit unserer Entwickelung ausdrückt, wie die Sünde das Vereinzelte und Zerstückelte in derselben, so ist ja klar, dass damit deutlich die spinozistische Ansicht ausgedrückt wird. Das Fleisch ist darum das Mannigfaltige, Sinnliche, wärend der Geist das Einheitliche, sich selbst Gleiche. Das Fördernde an der Schleiermacherschen Auffassung ist eben nur das, dass er von diesem Standpunkte einer pantheistischen Mystik aus wider das religiöse Moment im Wesen der Sünde zu gewinnen suchte. Im wesentlichen hat diesen Standpunkt auch diejenige Theologie nicht überschritten, welche sich an die Schleiermachersche Auffassung der Religion als einer Bestimmtheit unseres Selbstbewusstseins näher angeschlossen hat. Das einheitliche Wesen der Sünde ist auch einem Lipsius z. B. doch nur die Sinnlichkeit in ihrem

Voraneilen vor dem Geiste, wärend andere Theologen dieser Richtung den Hegelschen Einfluss deutlicher verraten, indem die Sünde noch mehr als notwendige Vermittelung der Weltentwickelung hervorgehoben wird. Eine einheitliche Bestimmung des Wesens der Sünde auch in materieller Beziehung zu geben hat dagegen Ritschl abgelehnt. Die Person Gottes tritt für ihn ja gegen den Zweck Gottes ganz zurück. Nicht eine Verletzung Gottes, ein Abfall von ihm ist formell die Sünde, sondern eine Störung seines Zweckes und da es nun dem einheitlichen Reich Gottes gegenüber eine Menge von einzelnen partikularen Zwecken gibt, aber die Sünde nicht ein einheitliches Ziel hat, sondern darin besteht, dass ein solch partikularer Zweck ergriffen wird an Stelle des Reiches Gottes, so kann eben darum auch die Sünde kein einheitliches Wesen haben. Es zeigt sich hier wie mit der Zurückstellung des spezifisch religiösen Momentes auch im Begriff des Guten sich zugleich eine pelagianisirende Vereinzelung der Sünde, eine Herausnahme der Sünden aus ihrem inneren Verbande anbant. Auf Seite derjenigen Theologen, welche die wirkliche Abnormität der Sünde im Sinne der Schrift und der älteren Dogmatik festzuhalten gesonnen sind, herrscht ein Dissensus nur noch über die Frage, ob das primäre Moment in der Sünde die Selbstsucht oder die Sinnlichkeit sei. Wenn der energischen Vertretung der ersteren Behauptung durch J. Müller (Lehre von der Sünde, 5. Aufl., I, S. 171 ff.) gegenüber Rothe (Christl. Ethik, 2. Aufl., § 4, 60 ff.) namentlich die Bestimmtheit der Persönlichkeit durch das materielle Sein als das Wesentliche der Sünde hervorgehoben hat, so hängt das bei ihm mit seiner eigentümlichen spekulativen Anschauung von dem Verhältnis Gottes zur Welt zusammen. Aber auch andere, durch derartige spekulative Voraussetzungen nicht gebundene Theologen haben geglaubt, die selbstsüchtige Abwendung von Gott erst aus der positiven Hingabe an das Kreatürliche ableiten zu sollen. Dorner suchte die beiden Thesen als die zwei Seiten eines einheitlichen Wesens darzustellen — nämlich der falschen Kreaturliebe (Glaubensl. II, S. 89 ff.). Allein es fragt sich, ob nicht doch, wie oben im Anschluss an die Schriftlehre dargestellt wurde, in der Tat das „Centriren in sich selbst", um mit Dorner zu reden, doch nicht nur coordinirt ist der Hingabe an die Kreatur, sondern das Primäre. Die falsche Aktivität muss doch der falschen Leidentlichkeit gegenüber das erste sein, soll anders wirklich die Sünde positive menschliche Tat sein.

II. Der Ursprung der Sünde. Soll die Sünde wirklich sein, was sie nach unseren anfänglichen Auseinandersetzungen ist, das was schlechthin nicht sein soll, etwas wirklich Abnormes, so kann sie ihren Wirklichkeitsgrund nicht in Gott haben. Es fragt sich daher: gibt es überhaupt eine wirkliche Kausalität außerhalb Gottes? Das unbefangene menschliche Bewusstsein weist auf den kreatürlichen Willen hin als einen zwar nicht in seinem Sein, aber in seinen Wirkungen nicht weiter begründeten letzten Grund, als eine Kausalität, die nicht nur wie alle Naturkausalitäten selbst nur die Vermittlerin von Wirkungen ist, welche in letzter Beziehung von einer absoluten Kausalität ausgehen, sondern die im Stande ist, sich rein aus sich selbst zu bestimmen. Dieses unmittelbare Bewusstsein der Freiheit des eigenen Willens findet seine Bestätigung und Garantie in dem Schuldbewusstsein, im Gewissen, welches dem Menschen sein Tun zurechnet und ihn dafür verantwortlich macht. Obgleich die Schrift im einzelnen Falle Sünden auch auf Gott zurückfürt, Röm. 1, 24; 9, 19, so liegen diesen Äußerungen doch Voraussetzungen zu Grunde, welche dieselben erklärlich machen, one dass wir genötigt wären, sie in Widerspruch zu setzen mit der sonst in der Schrift herrschenden Voraussetzung, dass es wirklich der kreatürliche Wille ist, dem die Sünde entspringt. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, diese Voraussetzung nach ihrer metaphysischen Möglichkeit zu untersuchen und sie gegen die Einwendungen eines Determinismus zu rechtfertigen, der vom Begriff des Absoluten ausgeht. So gewiss der christliche Glaube den Menschen nur als Geschöpf Gottes ansehen kann und darum auch den kreatürlich freien Willen, in welchem die Möglichkeit der Sünde liegt, auf den göttlichen Schöpferwillen zurückfüren muss, so gewiss muss

derselbe eben darum den Möglichkeitsgrund der Sünde in Gott suchen und voraussetzen, dass die Sünde in ihrer Möglichkeit von Gott in den Weltplan aufgenommen ist, was ja auch der Apostel Paulus deutlich genug ausspricht, am deutlichsten Röm. 11, 32. Etwas näher als die metaphysischen Schwierigkeiten, die mit dem Begriff der Freiheit verknüpft sind, berüren uns die psychologischen. Sofern doch jede Handlung der Motive bedarf und eine rein unmotivirte Handlung als Akt des Wansinns auch nicht mehr zugerechnet werden kann, so scheint die Handlung eben auch nur das Naturprodukt der Motive zu sein, also auch die Sünde nur das Ergebnis einer Reihe von Motiven, welche ihrerseits mit dem Gesamtzustand des Handelnden in seinen inneren und äußeren Beziehungen gegeben zu sein scheinen, womit wir dann eben doch wider die einzelne Tat nur als Stück eines Mechanismus ansehen könnten, als dessen erster Motor doch nur Gott angesehen werden müsste. Allein, wer darf das menschliche Selbstbewusstsein Lügen strafen, wenn dasselbe in den Motiven nur Aufforderungen sieht, denen es selbst als die höhere Macht gegenübersteht, die das Gewicht, das diese Motive ausüben sollen, doch wider selbst bestimmt, ja das diese Motive absichtlich zum Teil herbeirufen oder abweisen zu können überzeugt ist. Für das Verhalten des Menschen zu den Motiven, von denen es sich bestimmen lassen kann oder nicht, selbst wider einen Grund suchen zu wollen, das hieße dann allerdings die Freiheit aufheben. Die freie Tat ist ihrem Wesen nach das Unerklärliche und so schließt denn auch der Ursprung der Sünde jede weitere Erklärung aus, sie ist das schlechthin Irrationale. Wir können wol auch in psychologischer Beziehung einen Möglichkeitsgrund für die Sünde finden in dem göttlich gesetzten Verhältnis des Menschen zu den beiden Welten, die er in sich zusammenfasst, vermöge dessen ihm aus diesen beiden Welten Motive und Antriebe zukommen, die durch ihn selbst erst harmonisirt werden sollen. Allein die Verwirklichung dieser Motive durch Aufnahme in den Willen bleibt doch immer Sache dieses Willens selbst.

Freilich mit dieser Ableitung der einzelnen sündigen Handlung aus der freien Willenstat ist ja noch wenig geleistet. Der Pelagianismus allerdings bleibt bei diesem Ergebnis stehen. Er weiß ja überhaupt nur von einzelnen Sünden. Der menschliche Wille ist das schlechthin Indifferente, das liberum arbitrium indifferentiae, das zum Bösen und Guten sich ganz gleich verhält. Konsequent müsste dann das Urteil über die einzelnen Handlungen bei den Pelagianern auch von den Motiven absehen und ganz nur die Handlungen nach ihrer objektiven Erscheinung in Betracht ziehen, da die Motive ja in keinem näheren Zusammenhang zu dem Willen stehen sollen. Allein nicht nur die Schrift, sondern auch die Erfarung widerspricht dieser Auffassung durchaus. Auch wenn die Motive zunächst von außen her dargeboten werden, gestalten sie sich zu eigentlichen Motiven doch erst dadurch, dass sie in das Innere aufgenommen werden und wärend die erscheinende Handlung gerade in ihrem Hervortreten auch an von Menschen unabhängige Bedingungen geknüpft erscheint, weiß sich der Mensch gerade für die Einigung des Willens mit den ihm nahetretenden Motiven verantwortlich. Diese Einigung aber ist nicht eine schlechthin vorübergehende, sondern sie bildet eine sittliche Natur und es ist die Aufgabe des Willens bezw. eine ihm auferlegte Notwendigkeit, dass er das eigene Ich, dessen Ausdruck er ist, auch immer mehr bestimmt. Dieses Ich ist nun selbst wider Quelle von Motiven und der Mensch sieht sich darum veranlasst, diese seine innere Zuständlichkeit sich zuzurechnen, sie als seine eigene Tat anzuerkennen. Nur unter dieser Bedingung kann ja von einer Kontinuität des sittlichen Lebens die Rede sein, von einer sittlichen Bildung, von einem Charakter u. s. w. Es ist kaum nötig, daran zu erinnern, dass der Herr vor Allem der pharisäischen Veräußerlichung des sittlichen Tuns gegenüber in diesem Sinne auf die *καρδία* als das Centrum der sittlichen Persönlichkeit hinweist. So schon in der Bergrede Matth. 5, 8, so Matth. 15, 19, so Matth. 25, 26. Es könnte ja von einer materialen Einheit der Sünde gar nicht die Rede sein, wenn es überhaupt nur Sünden gäbe, wenn nicht eine einheitliche sittliche Beschaffenheit des Menschen möglich bezw. nötig wäre. Man darf des-

wegen nur an Ausdrücke wie σαρκικὸς, ψυχικὸς, πνευματικὸς bei dem Apostel Paulus erinnern, wenn irgend Jemand den biblischen Grund dieser Anschauung bezweifeln wollte. Ganz besonders instruktiv aber sind auch Stellen wie Röm. 6, 18 ff.; Gal. 5, 25, wo zwischen der prinzipiellen sittlichen Beschaffenheit und den einzelnen Äußerungen unterschieden ist. Im Begriff der Tugend hat ja der Pelagianismus selbst eine solche sittliche Einheit wider gefordert, obgleich er mit seiner Prämisse von der unantastbaren Freiheit des Willens eigentlich dadurch in Widerspruch sich setzt. Es zeigt sich darin nur, dass keine ethische Theorie von dem Bedürfnis einer sittlichen Einheit des Menschen abstrahiren kann.

Aber die menschliche Erfarung zeugt nun nicht nur von einer solchen Einheit des Menschen in sittlicher Beziehung, sondern auch von einer Einheit des ganzen menschlichen Geschlechts hinsichtlich der konkreten sittlichen Beschaffenheit. Es ist eine keine Einschränkung duldende allgemeine Erfarung, dass kein Mensch one irgend ein Maß sittlicher Abnormität sei und sofern der Christ diese Abnormität nur als Verletzung eines göttlichen uns auferlegten Gesetzes, also als Sünde ansehen kann, dass kein Mensch sündlos sei. Dass die Schrift diese Erfarung ihrerseits durchaus bestätigt, kann in keiner Weise in Abrede gezogen werden. Die Voraussetzung des allgemeinen Bedürfnisses nach Sündenvergebung und Erlösung, auf welcher das ganze Christentum beruht, muss es überflüssig erscheinen lassen, einzelne Beweisstellen wie Röm. 3, 9 anzufüren. Die Allgemeinheit der Sünde aber in der Menschheit läst sich nicht erklären unter der Voraussetzung, dass sie in jedem einzelnen sich immer wider neu bildet. Der konsequente Pelagianismus hat denn eben auch diese von der Schrift bezeugte Erfarung von dem allgemeinen Bedürfnis der Sündenvergebung in Anspruch nehmen müssen. Freilich er hat es doch nur in einer unzureichenden Weise zu tun gewagt. Der alte Pelagianismus hat doch nur auf eine beschränkte Reihe von Gerechten des A. Bundes zu provoziren versucht. Aber ihnen stünde doch immer noch eine so erdrückende Masse von abnormen Personen gegenüber, dass man an dem gepriesenen bonum naturae doch wider sehr zweifelhaft werden müsste, wenn die unbedingte Möglichkeit schlechthin normaler Entwickelung nur in so seltenen Fällen sich realisiren sollte. Auch Ritschl, der unter den neueren am entschiedensten den Ursprung der Sünde nur im individuellen Willen suchen will, bleibt doch schließlich bei der Behauptung stehen: „Dass es eine sündlose Lebensentwicklung geben kann, ist weder a priori, noch gemäß den Bedingungen der Erfarung in Abrede zu stellen“ (Rechtfertigung und Versönung, III, S. 331, 2. Aufl.). Allein, wenn die Bedingungen der Erfarung auch nicht zu einem schlechterdings allgemeinen Urteil zureichen sollten, so kann er doch nicht gemeint sein, für irgend welche größere Kreise die Voraussetzung der Sündhaftigkeit in Zweifel zu ziehen. Man müsste doch, wenn dieser Zweifel an der Allgemeinheit der Sünde von irgend welchem Gewicht sein sollte, zeigen können, dass die normale Lebensentwickelung eben solche Ansteckungsfähigkeit bewärt wie die abnorme und dass deswegen, wie die Sünde vermöge der „unmessbaren Wechselwirkung“ in gewissen Kreisen einen solch gesetzlichen Charakter annimmt, dass sie die Einzelnen, die diesen Kreisen angehören, als eine Macht beherrscht, auch das Gute zu änlich gesetzlicher Geltung zu kommen vermag. Da dieser Nachweis nicht zu erbringen ist, da wir im Gegenteil auch in solchen Kreisen, in welchen wir auf Grund der Erlösung das Gute im allgemeinen im Fortschritt zur Herrschaft begriffen sehen, doch immer wider das Böse spontan sich erzeugt, so bedarf doch diese Tatsache von der Allgemeinheit der Sünde, auch wenn man vorläufig dieselbe nicht als ganz unbedingte gelten lassen wollte, einer Erklärung.

Eine solche suchten die ältesten christlichen Dogmatiker in der Unwissenheit, die ja freilich auch die Schrift als wesentlichen Faktor bei Ausbreitung der Herrschaft der Sünde in Rechnung nimmt (cf. von den vielen zu Gebot stehenden Beispielen nur 2 Kor. 4, 4) und diese Unwissenheit brachten sie ja gerne mit den dämonischen Einflüssen in Verbindung. Es war die Voraussetzung, von der die griechische Philosophie ausging, dass Wissen Tugend sei, welche auch den An-

schauungen der ältesten Kirchenväter zu Grunde lag, wenn ja freilich den Dämonen auch ein unmittelbar bindender Einfluss auf den Willen zugeschrieben wurde. Das letztere Moment erscheint namentlich von Tertullian betont, weßwegen denn auch den voraugustinischen Vätern mit Brechung der dämonischen Beziehungen auf den Christen durch die Taufe und mit der nun vermittelten Geisteserkenntnis die Möglichkeit zu sündlosem Leben gegeben scheint. In dem Dogma vom Urstand und von der Taufe mit ihrem Exorzismus, wie es sich in der mittelalterlichen Dogmatik ausbildete, hat sich diese Anschauung, die wesentlich pelagianisch ist, auch über Augustin hinaus fortgesetzt, hat sich bezw. dem Augustinismus adaptirt. Mit Hinweglassung des magischen Beiwerks, mit dem schon der genuine Pelagianismus umgeben war, ist dann diese Auffassung auf den Socinianismus übergegangen, um im älteren Rationalismus auch auf das Gebiet der evangelischen Dogmatik überzugehen. Auf kaum einem anderen Punkte aber ist dieser Rationalismus von seinen spekulativen Erben schnöder verleugnet und der Oberflächlichkeit angeklagt worden, als gerade auf diesem und allerdings erscheint es auch schwer verständlich, wie bei der täglichen Erfarung von der Vereinbarkeit klarer, voller, sittlicher Erkenntnis mit einem hohen Maß selbstischer Denkungsweise oder tiefer Knechtschaft unter gewisse Leidenschaften dennoch so one Weiteres an der These festgehalten werden konnte. Ist auch die Lösung der Bande intellektueller Finsternis in ethischer Beziehung die conditio sine qua non für eine sittliche Erhebung, so ist sie doch nicht die einzige und umgekehrt kann doch auch nicht die Unwissenheit der ausschließliche Grund allgemeiner Sündhaftigkeit sein — dies letztere gibt auch Ritschl (a. a. O.) ausdrücklich zu, obgleich seine Neigung, die Sünden in ihrer großen Mehrzal als Sünden der Unwissenheit zu beurteilen und eigentlich nur die verdammlichen Todsünden als Sünden des Willens anzuerkennen, gleichzeitig aber auch nur die abstrakte Möglichkeit derselben übrig zu lassen, auf die Ansicht füren könnte, dass auch ihm sich die weite Verbreitung der Sünde wesentlich aus der Unwissenheit erkläre. Allein auch wenn einer die Einwirkung der Unwissenheit noch so hoch schätzen wollte, so müsste ja doch wider eine Erklärung für diese selbst geschafft werden. Wäre sie ein für die Entwickelung des Menschen unvermeidlicher Zustand, so würde ja die durch sie herbeigefürte Sünde auch unvermeidlich sein, also aufhören Sünde zu sein. Die Schrift sieht vielmehr in dieser Unwissenheit, soferne sie auf das sittliche Gebiet sich begibt, schon die Wirkung der vorhandenen Sünde, Röm. 1, 18. Die Warheit hat einen ethischen Klang. So ständen wir also wider vor der Frage, wie die Allgemeinheit der Unwissenheit zu erklären sei, falls es wirklich möglich wäre, im übrigen die Sünde aus der Unwissenheit abzuleiten.

Es hat nun schon in der alten Kirche nicht an einer bedeutsamen Stimme gefehlt, welche die Voraussetzung, dass man die Sünde doch immer nur als Produkt des individuellen Willens fassen könne, mit der Allgemeinheit der Sünde dadurch auszugleichen suchte, dass sie eine prinzipielle Entscheidung aller Einzelnen für die Sünde annahm. Diese Stimme war bekanntlich die des Origenes, der (de princ. 3, 5, 4. 5) die sichtbare Schöpfung aus einem Fall der ursprünglich schlechthin gleichen Seelen ableitet. Blieb diese Stimme vereinzelt in ihrer Zeit, so hat es ihr doch nicht an Beistimmung gefehlt an einer Reihe von Vertretern des Prädeterminismus. An die Namen eines Kant und Schelling schloss sich der eines J. Müller. Die mythologische Form, in der Origenes das Dogma vorträgt, ist namentlich von dem letzteren ja ganz abgestreift worden und doch erklärt eigentlich nur diese Kombination des Falls mit der Weltschöpfung ganz genügend die Allgemeinheit der Sünde, da bei Annahme einer intelligibeln Tat der empirischen Menschen doch nicht verständlich wird, warum diese letzteren alle, wenn ihre zeitliche Existenzform, auch abgesehen von der Sünde, ihnen bestimmt war, gesündigt haben. Die Erklärungen, welche J. Müller in dieser Beziehung (a. a. O. II, 519 f.) gibt, können doch kaum genügen. Freilich man wird auch aus anderen Gründen bedauern, dass eine Schrift, welche in so klarer Weise die verschiedenen Lösungsversuche des Problems entwickelt und kritisirt, schließlich selbst bei einer These von so zweifelhaftem Werte stehen bleibt. Denn man wird

doch immer sagen müssen, daſs eine intelligible Tat, welche mit unserem empirischen Bewuſstsein in einem durchschaubaren Zusammenhang nicht mehr steht, eben so wenig für uns eine Verantwortlichkeit begründen kann, als das was wir in lumbis Adami verübt. Eine eigentliche Schule hat auch J. Müller für den Prädeterminismus nicht zu gewinnen vermocht. Zeigen sich so die Wege, auf welchen der Ursprung der Sünde aus dem individuellen Willen mit der erfarungsmäßigen und von der Schrift so unbedingt vorausgesetzten Allgemeinheit der Sünde ausgeglichen werden soll, als ungangbar, so scheint doch nur auf eine allgemeine Einrichtung der menschlichen Natur zurückgegangen werden zu können.

Der Pelagianismus selbst zeigte ja das Bedürfnis der Ergänzung in dieser Richtung. Er nahm im Begriff der concupiscentia eine vorwiegend sinnliche Bestimmtheit, einen Trieb zur Überordnung des Sinnlichen über das Geistige, des Partikularen über das Universale in die Bestimmung des ursprünglichen Wesens des Menschen auf, worin ihm die mittelalterliche Dogmatik dann folgte. Er behauptet nur, daſs dieser fomes peccati nicht necessitirend auf den Willen wirke, die Möglichkeit eines immer siegreichen Widerstandes gegen denselben im konkreten Handeln nicht ausschließe und daher auch nicht als Sünde zu bezeichnen sei. Auch der ältere Rationalismus hat ja eine natürliche Schwachheit des menschlichen Willens, eine Macht der Sinnlichkeit angenommen, in der er nur eher eine Entschuldigung der Sünde, als eine die Verantwortlichkeit des Menschen begründende sittliche Zuständlichkeit sehen wollte. Er glaubte in der Gesinnung des Menschen, sofern sie auf das Gute gerichtet sei, die genügende Gerechtigkeit finden zu können, auch wenn die Schwachheit des Fleisches die konkrete Betätigung dieser Gesinnung vielfach hindere. Wenn wir uns überzeugten, daſs Ritschl sich ganz besonders bemüht zeigt, die Warheitsmomente des Pelagianismus zur Geltung zu bringen, so werden wir uns auch nicht wundern, Andeutungen bei ihm zu begegnen, welche auf die Annahme einer solchen sinnlichen Bestimmtheit des Menschen, welcher er sich zu entwinden habe, die aber eben noch nicht Sünde sei, schließen lassen. In dem Begriff der Vollkommenheit, den er für die Glaubenslehre zurückzugewinnen sucht, tritt uns in höherer und tieferer Weise die „gute Gesinnung“ des Rationalismus entgegen, auch sie als qualitative Bestimmung des christlichen Bewuſstseins, das prinzipiell den Zweck Gottes zum eigenen gemacht hat, soll ja mit der quantitativen Unvollkommenheit der konkreten Leistungen verträglich sein (a. a. O. III, 605 ff.). Diese Unvollkommenheiten erscheinen also offenbar als die nicht schlechthin zu beseitigenden Ingredienzien unseres empirischen Daseins, die ein eigentliches Schuldgefül nicht mehr zu erregen im Stande sind. Es würde zu weit füren, wollten wir uns auf eine genauere Erwägung dieser Anschauung einlassen. Soferne diese Unvollkommenheiten doch immer noch Abnormitäten und wenn nicht schlechthin unaufhebbar, doch im Laufe der Entwickelung sicher nicht schlechthin vermeidlich sind, muſs also doch auch nach dieser Anschauung eine ursprüngliche von unserem Willen unabhängige Bestimmtheit uns anhaften, welche ihrerseits auf den Willen in abnormer Weise einwirkt. Fassen wir alle diejenigen Anschauungen, welche die Sünde in irgend welchem Sinn und Maße von einer göttlichen Ordnung und Einrichtung der Welt ableiten unter dem Titel „Manichäismus“ zusammen, so wird sich immer zeigen, daſs der Pelagianismus nicht one eine Abweichung ins Manichäische durchzufüren ist, wie Augustin in den verschiedensten Wendungen nachzuweisen suchte. Die Gegensätze berüren sich hier in ganz besonders starkem Maße.

Obgleich der Manichäismus in seiner Beurteilung der menschlichen Zuständlichkeit der Tendenz des christlichen Bewuſstseins auf möglichst ernste und durchgreifende Verwerfung der Sünde entgegenzukommen scheint, hat er in Warheit doch innerhalb der christlichen Kirche nie so weit gehenden Einfluſs zu üben vermocht als sein Doppelgänger. Die Formen, in denen diese Anschauung der christlichen Gemeinde zuerst in der Gnosis entgegentraten, machen es uns erklärlich, wie diese trübe Kombination des Sittlichen und Natürlichen, bei welcher der persönliche Wille um alle Bedeutung kam, so abstoßend wirkte auf das christliche

Gewissen, dass die Neigung für eine pelagianische Auffassung auch daraus sich erklärt. Im genuinen Manichäismus vollends trat dieser Gedanke, dass die Sünde die notwendige Folge der Weltentstehung und Weltexistenz sei, in so abschreckender mythologischer Gestalt, in so offenbar heidnischem Gewande der Kirche entgegen, dass es kein Wunder ist, wenn die Kirche ihr Gottesbewusstsein und ihren Erlösungsglauben aufs äußerste bedroht sah, konnte doch im Manichäismus die Erlösung, soweit derselbe von einer solchen noch zu reden vermochte, in der Tat nur als physischer Prozess zu Stande kommen. Freilich in ihrer falschen Askese, die ja doch nur auf dem Gedanken einer Vermischung der ethischen Auffassung des Begriffes Fleisch mit der naturalistischen beruhen konnte, hatte die Kirche vorlängst ein Stück Manichäismus in sich aufgenommen und die Paulicianer und Katharer des Mittelalters hatten an diesem geheimen Manichäismus in der Kirche ebenso einen positiven Anknüpfungspunkt, als ihnen der von der letzteren gepflegte Pelagianismus ein Recht zum Proteste gab. Freilich werden wir auch den platonischen Begriff des Bösen schon als manichäisch in dem allgemeineren Sinn bezeichnen müssen. Eine Anschauung, welche das μὴ ὄν zur Quelle des Bösen macht, lässt sich ja kaum mehr von einer Anschauung unterscheiden, welche entweder das Böse direkt zum notwendigen Correlat des guten Gottes macht oder wenigstens zur conditio sine qua non für die Weltschöpfung. Soferne auch Augustin von dieser platonisirenden Auffassung nicht ganz sich loszumachen vermochte, blieben auch ihm die Eierschalen des Manichäismus, den er so energisch bekämpfte, anhaften. Die letzteren begegnen uns auch wider bei Thomas von Aquin. Die reformatorische Theologie hat es mit großer Energie versucht, den Ernst der Beurteilung der Sünde von Augustin sich anzueignen, one irgend welche Konzession an eine manichäische Ableitung aus der Schöpfungsordnung. Man mag die Lehre vom natürlichen Zustand des Menschen nach dem Fall in Bezug auf die Frage nach der Erlösungsfähigkeit als eine dem Manichäismus sich zuneigende ansehen — bezüglich des Ursprungs hat auch Flacius sich von manichäischen Extremen ferne gehalten. Eher könnte man im Determinismus der reformirten Doktrin ein Stück Manichäismus finden und bei Zwingli lassen sich one Frage die Prämissen einer Anschauung nachweisen, welche die Sünde unter die Bedingungen des endlichen und zeitlichen Daseins einrechnet (cf. Sigwart, Ulrich Zwingli, S. 92 ff.). Aber bedeutsamer ist die Konsequenz dieser Prämissen doch erst geworden für die Theologie, seit von der wider erwachenden Philosophie aus jener oben gekennzeichnete Begriff der Sünde in Aufnahme kam, der, indem er sie unmittelbar mit dem Wesen der Endlichkeit oder des sinnlichen Daseins oder der Individualität und Entwickelung zusammennahm, auch die Frage nach dem Ursprung derselben überflüssig machte. Es kann für uns nicht darauf ankommen, im einzelnen die Versuche zu würdigen, die von den verschiedenen Richtungen gemacht wurden, den Punkt im Wesen der Welt aufzudecken, an dem die Sünde als unvermeidliches Moment hervortritt. Es darf in dieser Beziehung noch immer auf die eingehende Darstellung J. Müllers, welche den zweiten Teil des ersten Bandes seiner Lehre von der Sünde von S. 374 an ausfüllt, verwiesen werden, um so mehr da die neueren dogmatischen Werke von Biedermann, Lipsius und Pfleiderer doch kaum eine wesentliche Modifikation der von Schleiermacher oder Hegel vertretenen Voraussetzungen enthalten. Erscheint auch der schroffe Determinismus der genannten beiden Männer etwas gemäßigt durch eine bestimmtere Hervorhebung des Begriffs der Persönlichkeit und des persönlichen Willens, die Sünde als habituelle und zuständliche bleibt doch bei diesen Theologen allen als unvermeidliche Konsequenz nicht einer erst später eingetreten Depravation des menschlichen Wesens, sondern der ursprünglich gar nicht anders vorzustellenden Einrichtung desselben. Mag auch jene Betrachtung, die wir schon bei Celsus finden, dass das Böse als immer sich selbst gleiches Quantum, nur in verschiedenartiger Verteilung in der Welt vorhanden sei (Orig. c. Cels. 4, 62) und die bei Spinoza und Strauß widerkehrt, durch den Gedanken überboten sein, dass das Böse ein stetig aufzuhebendes Moment der Entwicklung sei, wir sehen doch keinen dieser modernen Theologen Ernst machen mit dem Glauben an eine wirkliche

definitive Überwindung des Bösen. Die einzige Ausnahme bildet Rothe, der von seinem entschieden theistischen Standpunkte aus eine wirkliche Überwindung des materiellen Prinzips, das er als ursprünglich und von der Selbstsetzung Gottes untrennbar ansieht, zu erreichen sucht. Im übrigen werden wir den Vertretern des modernen Rationalismus nicht unrecht tun mit der Behauptung, dass sie höchstens eine prinzipielle Überwindung der Sünde zulassen können durch das Prinzip der Erlösung, aber nie eine faktisch durchfürbare. Höchstens in der Form der ἀποκατάστασις, bei welcher das persönliche Recht des Einzelnen der göttlichen Allwirksamkeit gegenüber zu kurz kommt, kann der Gedanke einer wirklichen Weltvollendung sich einige Geltung verschaffen. Wenn die Lehre von der ἀποκατάστασις wesentlich dem Gebiet der Theosophie angehört, welche den Grund des Bösen in Gott selbst nachzuweisen und das Selbstleben Gottes mit dem Weltleben des Menschen zu kombiniren geneigt ist, so lässt sich doch auch Schleiermachers Lehre von der Erwälung in diesem Sinne deuten (Ges. W.W. zur Theol. II, S. 479), obgleich er freilich deutlich genug zeigt, dass ihm ein Abschluss des Gottesreiches überhaupt nicht vorstellbar ist (Glaubenslehre § 157).

Wenn in diesem letzteren Bekenntnis offen zu Tage kommt, dass der Begriff der Sünde als wirklicher Abnormität, als des ernstlich Nichtseinsollenden bei diesen Voraussetzungen nicht zu halten ist, so ist doch auch, wo diese Konsequenz verdeckt ist durch den allgemeinen Gedanken der fortschreitenden Überwindung der Sünde, klar, dass schon die Behauptung der durch die Weltordnung bedingten Notwendigkeit der Sünde die letztere zu einem inneren Widerspruch werden lässt. Das Schuldbewusstsein, das bei Schleiermachers Determinismus nur phänomenologische Bedeutung haben kann, lässt sich in seiner Warheit nicht festhalten bei dieser von dem modernen Rationalismus vertretenen Anschauung und es ist ein hier nicht weiter zu verfolgender Widerspruch, dass ein Mann, dessen persönliches Leben nicht nur den Eindruck eines sittlichen Kunstwerks macht, sondern der der ethischen Reflexion die fruchtbarsten Antriebe gegeben, doch in diesem Kernpunkt eine Auffassung vertrat, welche in ihrer Konsequenz — ja nach Schleiermachers eigener Darstellung — den Unterschied zwischen Natur und sittlicher Persönlichkeit eigentlich zerstören müsste. Wenn der Pessimismus unserer Tage ganz zum Manichäismus zurückgekehrt ist und das Böse überhaupt nur noch als Leiden ansehen will, so beruht sein Unterschied von dieser rationalistischen Denkweise eigentlich doch mehr auf einer Differenz der Stimmung, als auf einem wirklich klar sich abscheidenden andersartigen Prinzip. Der ältere Rationalismus mit seiner Neigung, die Sünde nur als verzeihliche Schwachheit zu betrachten der eigenen guten Gesinnung gegenüber, entsprach einer optimistischen Stimmung, wie sie sich in harmloseren Zeiten entwickelte, da die grossen allgemeinen Aufgaben noch weniger die Einzelnen belasteten. Der spekulative Rationalismus keimte aus einer Zeit ernsterer Kämpfe, in welcher die verzeihlichen Schwachheiten zu Widersprüchen wurden, die man aber zu überwinden und aus denen man so Gewinn ziehen zu können überzeugt war, der Pessimismus entstammt einer Zeit, in welcher auch die Relativität erreichter Ziele im Angesicht neu aufbrechender Schäden offenbar wurde. Das christliche Bewusstsein müsste nicht nur das Zeugnis der Schrift über die Verwerflichkeit der Sünde, es müsste auch seinen Glauben an eine wirkliche und ganze Erlösung aufgeben, wenn es sich mit dieser Lösung des Problems, die dasselbe zerhaut — zufrieden geben sollte. Ja schon die natürliche Erfarung muss doch immer wider an der Behauptung Anstoss nehmen, dass die Abnormität soll in dem Gesetz der Entwickelung und des Werdens ihren Ursprung haben, dass, weil der Baum erst im Lauf der Zeit seine volle Höhe erreicht, es auch verkrüppelte Bäume geben müsse oder dass es im Interesse der Mannigfaltigkeit liege, wenn die Weinstöcke nicht nur verschiedene Trauben tragen, sondern etliche auch der Reblaus zum Opfer fallen. Wir haben keine Erfarung davon, dass das Böse in natürlicher Dialektik ins Gute umschlägt und so sich als Mittel für das Gute bewärt. Dass es das werden kann, sagt wol auch die heil. Schrift, Röm. 11, 32, aber es ist ein Wunder göttlicher Weisheit und liegt offenbar nicht an sich in der Natur des Bösen.

Wenn wir so, um das Wesen der Sünde festzuhalten, darauf beharren müssen, dass dieselbe ihren Ursprung in der einzigen Kausalität haben muss, die es neben der göttlichen gibt, in der kreatürlichen Freiheit, und wenn wir andererseits, um ihre Allgemeinheit zu erklären, doch wider zu der Annahme einer dem individuellen Willen transcendenten Macht gedrängt sind, so bleibt nur die Annahme einer geschichtlich eingetretenen Korruption des menschlichen Wesens übrig. Dass die Sünde, wie sie auf dem Wege der geschichtlichen Erlösung entfernt werden soll, auch als störendes Element in die menschheitliche Entwicklung erst eingetreten ist, dies ist es, was insbesondere der Apostel Paulus Röm. 5 durchzufüren unternimmt. Dass Adam nicht nur als der tatsächliche Anfänger der Sünde vom Apostel genannt ist, als der, welcher, weil der erste Mensch auch der erste Sünder war, dass er vielmehr in Adam auch den sieht, der die sündliche Entwicklung verursacht hat, das kann nach V. 19 keinem Zweifel unterliegen.

Das διὰ im ersten Satzglied kann keinen anderen Sinn haben, als im zweiten, und was der Apostel hier ausdrücklich ausfürt, das ist doch die Voraussetzung auch der anderen neutestamentlichen Schriftsteller und des Herrn selbst, denn man könnte sich one dieselbe die Inaussichtnahme einer definitiven Ausscheidung der Sünde aus der Welt der Vollendung gar nicht denken. Allerdings müssen wir uns, wenn wir dieser Anschauung uns anschließen, gegen eine Reihe sehr scheinbarer Einwendungen verantworten. Zwar die Frage, ob ein Urstand one Sünde denkbar sei, dürfen wir kürzer abmachen. Denn wenn überhaupt die Sünde nicht zum Wesen des Menschen gehört, so kann die Möglichkeit einer sündlosen Zuständlichkeit des Menschen nicht geleugnet werden, und wenn sie nicht notwendiges Moment der Entwicklung ist, so liegt auch in der Annahme, dass der erste Mensch sofort sich in einem normalen Zustande befunden habe, kein Widerspruch. Die Behauptung, dass Paulus selbst in der Stelle 1 Kor. 15, 44 bis 49 die Sünde in den Urstand eingerechnet habe, verkennt gänzlich, dass der Apostel in dem betr. Zusammenhange lediglich von der physischen, nicht von der ethischen Beschaffenheit Adams reden will und dass das Wort ψυχικὸς in seiner Anwendung auf σῶμα nicht die gleiche Bedeutung haben kann wie da, wo es die ethische Zuständlichkeit bezeichnen will. Soferne allerdings die äußere Zuständlichkeit des Menschen in engem Zusammenhang mit der ethischen stehen muss, wird man wol den Schluss machen dürfen, dass er auch in ethischer Beziehung Adam noch nicht als vollendet ansah und die Schilderungen des Urstandes in der orthodoxen Dogmatik unserer Kirche einer Herabminderung bedürfen, aber der nicht vollendete ethische Zustand ist darum noch nicht der abnorme. Das Kind ist darum noch nicht sündig, weil ihm die sittliche Reife des Mannesalters fehlt. Aber fragt man, wie soll ein Fall aus dem Zustande der Unschuld möglich sein, geht nicht eben jeder geschehenden Sünde schon das Vorhandensein einer inneren Zuständlichkeit voraus? Diese Frage ist nicht schon dadurch beantwortet, dass man sich auf die Freiheit beruft, in der wir die nicht weiter erklärbare Ursache der individuellen Sünde erkannt haben. Denn die Akte der Freiheit, wie wir sie aus Erfarung kennen, haben immer doch eine Vorlage an einem schon vorhandenen Gegensatz von Motiven. Dagegen der erste Akt der Sünde muss auch das veranlassende Motiv der Sünde neu produziren. Für die adamitische Sünde nun scheint diese Schwierigkeit dadurch wesentlich gemindert, dass dieses Motiv von außen her dargeboten wird. Wie immer ursprünglich die Überlieferung, die durch den Geist der Offenbarung geheiligt, nun in der mosaischen Urkunde uns vorliegt, die Schlange mag verstanden haben, im Neuen Testament wird dieselbe doch nur als Organ oder Symbol des Teufels angesehen, 2 Kor. 11, 3; Apok. 12, 9; 20, 2. Aber mit dieser Auskunft ist die Frage doch zunächst nur zurückgeschoben. Der Anfang der Sünde in der Welt der Engel kann ja noch unerklärbarer erscheinen, als in der Menschenwelt. Wenn der Mensch in seinem Wesen als die Einheit zweier Welten, der Geisteswelt und der Sinnenwelt, wie in dem Bedürfnis der Entwicklung allerdings eher Anknüpfungspunkte für eine abnorme Selbstbestimmung darzubieten scheint, so fehlen uns dagegen solche Anknüpfungspunkte in der Welt der Engel. Hier liegt nur die im Wesen des krea-

türlichen Geistes gegebene allgemeine Aufgabe vor, sich ethisch selbst zu bestimmen und zu diesem Behuf den Gegensatz von bös und gut zu denken. Es dürfte deshalb die zuversichtliche Frage Franks (System der Wahrheit I, 413), ob die auf der ganzen Linie der sündigen Entwicklung erkennbare Rationalität nur am Anfang nicht nachweisbar sein sollte, doch vielleicht nicht mit der erwarteten Parrhesie bejaht werden. Wenn die Freiheit überhaupt etwas Irrationales an sich hat, wo man mit ihr Ernst machen will, so wird die erstmalige abnorme Betätigung derselben doch in erhöhtem Maße den Charakter des Rätselhaften an sich tragen. Wenn uns die Zurückfürung der adamitischen Sünde auf den Teufel nun auch nicht über diese Schwierigkeit, die Motivirung der ersten Sünde uns deutlich zu machen, hinweghebt, so erklärt sie uns doch das andere, wie die menschliche Sünde einen weniger absolut entscheidenden Charakter an sich tragen konnte, als die satanische — eben weil sie nicht in ihrer allerletzten Wurzel schon ausschließlich im Menschen selbst liegt. Will man dagegen die Einwendung erheben, dass dafür in diesem Falle die Sünde in ihrem Ursprung doch wider auf Gott zurückfalle, der diese Versuchung zugelassen, so vergisst man eben, dass wenn Gott einmal eine Welt außer sich wollte und damit auch eine wirklich freie Kausalität außer sich, die Möglichkeit der Sünde miteinbedungen war in diese Weltordnung, und wenn allem nach eine Beziehung der Engel auf die Menschenwelt in dieser Weltordnung gesetzt war, dass dann auch nicht durch gewaltsamen Abbruch dieser Beziehung die gesetzte Möglichkeit wider beschränkt werden durfte.

Mit der ersten Sünde selbst ist nun freilich ihre Wirkung noch nicht erklärt und zum Behuf dieser Erklärung ist zunächst das Wesen der ersten Sünde selbst ins Auge zu fassen. Dieselbe trägt offenbar einen zweideutigen Charakter an sich. Sie knüpft an eine unzweifelhafte Aufgabe des Menschen an: die in ihm gesetzte Gottebenbildlichkeit zu realisiren und zu voller sittlicher Selbstbestimmung zu gelangen. Das war ja in der Tat von ihm gefordert, aber in der Aufforderung zum Vollzug dieser Aufgabe durch den Satan wurde zugleich der Sinn untergelegt, dieses Gottgleichsein als Verneinung der eigenen Abhängigkeit von Gott und die Unterscheidung von gut und bös als Akt willkürlicher Selbstbestimmung zu vollziehen. So trägt denn allerdings diese erste Sünde, wenn auch noch nicht subjektiv, doch objektiv den möglichst prinzipiellen Charakter an sich, der sich im nachfolgenden Gewissensurteile reflektiren musste. Mochten sich die Protoplasten über ihr Motiv noch nicht klar sein, nachträglich erfuren sie doch, dass der Charakter ihrer Tat nichts geringeres sei, als die völlige Verkehrung ihres Verhältnisses zu Gott. Wenn es nun schon überhaupt im Wesen der menschlichen Freiheit liegt, Selbstbestimmung zu sein, also durch jede Tat auch das Wesen des eigenen Ich näher zu bestimmen und damit im gewissen Sinne allerdings auch sich selbst aufzuheben oder zunächst zu beschränken, so musste eine solche prinzipielle Selbstentscheidung natürlich noch in besonderem Maße einen solchen, das eigene Selbst bindenden Einfluss ausüben. Gerade der spezifisch religiöse Charakter der ersten Sünde, diese abnorme Selbstbestimmung im Verhältnis zu Gott, erklärt uns die durchgreifende Wirkung. Hat sich der Mensch die Möglichkeit der Selbstbefriedigung in der Gottesgemeinschaft selbst verschlossen durch den Versuch, das eigene Selbst im Gegensatz zu Gott zu genießen, so ist, wie bereits gezeigt wurde, die falsche leidenschaftliche Hingabe an die Kreatur die Konsequenz. So wenig als uns psychologisch unverständlich ist, dass der verlorne Son, nachdem er einmal begehrt hatte, was sein war, nicht eher wider kommen konnte, als bis dies Seine ganz aufgezehrt war, so wenig ist uns unverständlich, dass an dieser ersten bösen Tat sich auch der Fluch im vollsten Sinne bewärte, dass sie fortzeugend Böses gebären musste.

Allein die Schwierigkeit der Frage beginnt ja nun erst recht, wenn es sich nicht nur darum handelt, die Folgen des Falls für die ersten Eltern selbst zu bestimmen, sondern auch die Überpflanzung derselben auf das Geschlecht zu erklären. Dass die neutestamentliche Schrift zunächst diese Überpflanzung mit der natürlichen Geburt in Zusammenhang bringt, dürfte doch kaum in Abrede zu nehmen sein. Stellen, wie Joh. 1, 13; 3, 6; Eph. 2, 3, deuten auf diesen Zusammenhang

klar genug hin. Die ganze Lehre von der Widergeburt setzt voraus, dass die Sünde mit der natürlichen Geburt des Menschen gegeben sei, und es dürfte in dieser Beziehung namentlich auch die wenig verwertete Stelle Matth. 11, 11 zu berücksichtigen sein. Wenn Röm. 5, 12 ff. diese Vermittlung durch die Zeugung nicht ausdrücklich behauptet ist, so ist dies doch nur daraus zu erklären, dass der Apostel diesen Zusammenhang als selbstverständlich voraussetzt. Denn Adam hat keine andere Verbindung mit uns, als die durch Zeugung sich vermittelnde. Der Gedanke Ritschls (a. a. O. III, S. 32 ff.), dass der Apostel die Übertragung des Todes auf die Nachkommen durch positiven göttlichen Gerichtsakt vermittelt gedacht habe und dass nur unter dieser Voraussetzung das Sündigen der Menschen eingetreten sei, kehrt doch den von ihm selbst anerkannten logischen Zusammenhang, in dem Paulus Sünde und Tod stehen lässt, geradezu um. Kam der Tod doch nur als Folge der Sünde in die Welt, so kann auch sein Durchdringen zu allen nur als Folge des Durchdringens der Sünde gedacht werden. Das letztere muss das prius sein. Sollte aber mittelbar oder unmittelbar dies Durchdringen der Sünde Folge eines positiven göttlichen Gerichtsaktes sein, so würden wir Paulus, trotz der Ablehnung der Übersetzung des ἐφ' ᾧ mit in quo, auf die Anschauung des Augustin herüberziehen, der die Fortpflanzung der Sünde ja allerdings auf einen solchen Gerichtsakt begründet, den er freilich selbst wider durch die Behauptung rechtfertigt, dass die ganze Menschheit ideal in Adam gesündigt habe. Der letztere Gedanke nun, den auch unsere orthodoxe Dogmatik in ihrer weiteren Ausbildung sich, wenn auch teilweise in modifizirter Gestalt, aneignete, dürfte doch in Warheit undurchfürbar sein. Eine Verantwortlichkeit, die doch durch einen Gerichtsakt vorausgesetzt wird, kann in Wahrheit bei lediglich idealen Personen nicht vorhanden sein. Das peccatum kann nicht poena peccati sein. Die Konsequenz der Anschauung Augustins wäre ein Fall der Seelen, durch welchen sie in diese Sinnlichkeit erst hineingerieten, und der Kreatianismus der Scholastiker Anselm, Peter und Thomas, der nur eine Befleckung der an sich reinen Seele durch das Fleisch behauptet, würde einer solchen Konsequenz noch weiteren Vorschub leisten.

Wir werden also zur Erklärung der Fortpflanzung der Sünde auf den Traducianismus zurückgehen müssen, der für Tertullian den Anlass zur Bildung des dogmatischen Terminus peccatum oder wenigstens vitium originis gab (de an. 41), wenn er auch die Konsequenzen daraus nicht zog. In der That steht ja die Seele dem Leibe nicht dualistisch gegenüber, das materielle Prinzip, dessen Organismus der Leib ist, gehört zur Seele selbst. Es wäre deshalb eben so falsch, die Sünde gänzlich dem Gebiete der sinnlichen Natur zu entnehmen, als es falsch ist, sie gänzlich auf dieses Gebiet zu beschränken. So gewiss die Sünde als habituelle Beschaffenheit der Persönlichkeit sich aufprägt, so gewiss muss dies Gepräge auch nach der sinnlichen Seite dieser Persönlichkeit anhaften. Darum eben kann der Apostel die habituelle Sünde als *σάρξ* bezeichnen, kann von einem *σῶμα ὁμαρτίας* reden, Röm. 6, 7, und von *μέλη*, welche im Dienst der *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία* stehen, V. 19, und eben die Träger und Anreger der Sünde werden, Röm. 7, 23. So unbezweifelbar nun leibliche Qualitäten durch Zeugung übertragbar sind, so gewiss geistige Eigenschaften, wie Talente u. dgl. sich forterben, so gewiss auch sittliche Anlagen, wenn der Vollbegriff des Sittlichen sich auch erst aus der persönlichen Tat ergibt. Es ist eine auch empirisch unangreifbar nachweisbare Tatsache, dass sich ganz bestimmte Anreize zur Sünde durch Zeugung fortpflanzen, und zwar nicht nur solche, die, wie die im engeren Sinne so genannten fleischlichen Lüste direkt mit gewissen körperlichen Beschaffenheiten zusammenhängen, sondern auch solche mehr geistiger Art, wie Diebstahl. Der Mensch ist eben nur relative Absolutheit: auch sein sittliches Wesen kann er nur auf Grund einer bestimmten gegebenen Vorlage vollziehen. Auch das sittliche Leben des Menschen soll sich in geschichtlichem Zusammenhang entwickeln. Darum war die Weltordnung von Anfang an darauf angelegt, dass die einzelnen Glieder des Geschlechts auch ihre sittliche Entwickelung nicht rein ab ovo anfangen, sondern an das väterliche Erbe anknüpfen, und wenn doch niemand den in gewissem Sinne

unwiderstehlichen Einfluſs der sittlichen Atmosphäre leugnen kann, in welcher ein Menschenkind vor Entfaltung seiner sittlichen Selbstverantwortlichkeit aufwächst, so kann, daſs ein solcher Einfluſs auch schon durch den Naturzusammenhang in der Zeugung sich vermittelt, in der Tat nicht mehr befremden.

Wol aber muſs sich angesichts dieses Resultates die Frage erheben, wie eine solche lediglich überkommene Qualifikation Sünde sein könne, sofern der letztere Begriff doch, wie wir sahen, den der Schuld in sich schließt. Man wird, da wir uns die Auskunft, die Verantwortlichkeit auf die rechtliche oder ideale Präexistenz der Einzelnen in lumbis Adami zu begründen, abgeschnitten haben, über diese Frage allerdings nicht hinwegkommen, one das Zugeständnis, daſs der Satz unserer Augustana (Art. II: quod vitium originis vere sit peccatum) nicht kann ganz festgehalten werden, wenn man dieses vitium originis schlechterdings für sich one den Zusammenhang mit der wirklichen Sünde betrachtet. One Zweifel liegt es im Wesen der göttlichen Heiligkeit, sofern dieselbe als sittliche Selbsterhaltung im Verkehr mit der Menschheit zu bestimmen ist, daſs sie gegen die Gemeinschaft mit sittlich abnorm bestimmten Naturen reagirt, mag diese abnorme Bestimmtheit ihren Grund haben, worin sie will. Sofern sich diese Reaktion dem menschlichen Bedürfnis nach Gottesgemeinschaft gegenüber als ὀργή geltend macht, bleibt es dabei, daſs wir schon φύσει τέκνα ὀργῆς sind, Eph. 2, 3. 9; Joh. 3, 36, aber diese ὀργή aktualisirt sich doch als positiv richtende Macht erst in dem Maße, als sich auch diese sündliche Bestimmtheit des Menschen, sein sarkisches Wesen aktualisirt, Röm. 2, 5. One Frage knüpft sich doch auch die Reaktion des Gottesbewuſstseins im Gewissen zunächst an die einzelne sündliche Tat. Erst auf Veranlassung der einzelnen Tat verurteilt die Instanz im Gewissen auch das ganze Sosein des Menschen, aus dem sie hervorgegangen ist. Sofern der Mensch in seiner Tat die in ihm liegenden Anreize zur Sünde ausfürt, sie als Bestimmung seines eigenen Selbst setzt, übernimmt er die Verantwortung dafür, und zwar mit um so größerem Rechte, als durch diese Aktualisirung auch die Disposition selbst wider verstärkt wird (vgl. Röm. 6, 19, καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς ἀνομίαν), so daſs das durch sein eigenes Tun erworbene Inventar von dem ererbten nicht mehr zu scheiden ist. Sofern aber doch immerhin der erste Anlaſs zur Sünde in einer dem bewuſsten Willen vorangehenden Beschaffenheit ruht, wäre immer noch zu fragen, ob denn nicht immer ein Stück des sündigen Wesens des Menschen von der Verantwortlichkeit auszunehmen wäre, wenn nicht der Mensch doch als Glied einer Gemeinschaft zu betrachten wäre, innerhalb welcher er auch wieder als Erzeuger der Sünde bei anderen tätig ist, sodaſs seine Sünde nicht nur Produkt einer schon seinem persönlichen Willen vorangehenden Sündhaftigkeit ist, sondern auch Faktor für die Weiterverbreitung derselben auf Andere. Dieser Versuch, zu zeigen, wie die Erbsünde Schuld werden kann, scheint freilich davon abhängig zu sein, daſs die Erbsünde die Freiheit des Willens nicht schlechthin ausschließt. Über diese Frage ist ja der Kampf der kirchlichen Parteien vor allem entbrannt.

Daſs die griechischen Kirchenlehrer, welche den Begriff der Erbsünde überhaupt nicht kennen, welche nur von einer Macht der Unwissenheit und einer dämonischen Herrschaft wissen, auch keine Beschränkung der menschlichen Freiheit anerkennen können, ist kaum nötig erst zu sagen. Der Pelagianismus blieb die herrschende Denkweise der griech. Kirche. Aber auch Tertullian, der Erfinder des vitium originis, teilt diesen Pelagianismus noch, eben weil ihm dieses vitium doch nur die Sinnlichkeit ist, die den eigentlichen Kern menschlicher Persönlichkeit unberürt läſst. Dagegen ist dann freilich Augustin zu einem Determinismus fortgeschritten, welcher die Erbsünde verabsolutirt und die Einzelnen zu selbstlosen Trägern des sündig gewordenen Gattungscharakters herabsetzt. Der Einzelne gehört nun zu einer massa perditionis, in welcher er als eigentümliche Persönlichkeit verschwindet. Es war nicht das Recht der sittlichen Persönlichkeit, das die mittelalterliche Dogmatik geltend machte, wenn sie die relative Freiheit des gefallenen Menschen behauptete. War ihr das Recht zu dieser Behauptung erwachsen aus der Annahme, daſs die justitia originalis nur als donum superadditum zu denken sei, dessen

Verlust daher auch keine andere Folge haben konnte, als die Zurückführung des Menschen zu seinem eigentlichen Wesen, das die concupiscentia als eine die Freiheit einschränkende Macht schon in sich schloss, so zeigte sich ja schon darin die Tendenz, das einheitliche ethische Wesen des Menschen zu zerstören. Gerade weil die Kirche sich als jeden Augenblick mit ihrem Magismus dem Menschen unentbehrliche hilfreiche Macht nur bewären konnte, wenn ihre Glieder nicht als einheitliche Persönlichkeiten Gott gegenüberstanden, darum wurde alles Gewicht auf die einzelnen Handlungen als solche gelegt. Deswegen beharrte man darauf auch noch im Tridentinum (sess. VI. C. 1), dass das liberum arbitrium nicht extinctum, sondern nur viribus attenuatum und inclinatum sei, wenn man auch ganz auf Duns, der die pelagianische Konsequenz am deutlichsten verraten hatte, nicht zurückzugehen wagte. Darum konnte man denn auch dieser Freiheit, die man dem Menschen noch vindizirte, doch die Möglichkeit, von sich aus zu einer wirklichen Umkehr zu kommen, abstreiten. Denn diese Freiheit ist überhaupt nicht im Stande, das Selbst zu bestimmen, sondern nur durch einzelne verdienstliche Handlungen einzelne Gnaden zu erwerben.

Dieser mittelalterlichen Dogmatik gegenüber war doch die Rückkehr zum Augustinismus wider ein Fortschritt. Am reinsten hat denselben die calvinische Dogmatik vollzogen, indem sie dabei auch den ganzen Determinismus dieses Kirchenvaters in Kauf nahm. Die lutherische Reformation hat ihre ursprüngliche Zustimmung zu dieser Wideraufnahme des Augustinismus modifizirt. Die Einheitlichkeit und Innerlichkeit der sittlichen Persönlichkeit, welche man der scholastischen Zersplitterung gegenüber dadurch garantiren wollte, dass man alles einzelne Handeln nur als Erscheinung einer transscendenten Macht der Sünde oder der Gnade betrachtete, war doch zu teuer erkauft, wenn darüber der kreatürliche Wille und damit die Persönlichkeit selbst verloren zu gehen drohte. Dass diese Modifikation in durchaus befriedigender Weise erfolgt sei, wird man nicht behaupten können. Das Bedürfnis, die Absolutheit göttlicher Gnade festzuhalten, schien nur zu befriedigen durch eine jedes geringste Maß von persönlicher Freiheit ausschließende Anschauung von der Macht der Erbsünde. Mit dem Verlust des göttlichen Ebenbildes, welches der Mensch durch die Sünde erfaren, ist über seine Natur eine intima corruptio gekommen, welche alle Seiten derselben durchdringt, so dass, um dem Gedanken einer bloß äußerlich den Menschen bindenden Macht eines bloßen accidens zu entgehen, Flacius geradezu die Behauptung aufstellen zu müssen glaubte, dass die Erbsünde die Substanz des Menschen geworden sei. Indem die lutherischen Dogmatiker diese Behauptung als manichäisch abwiesen, versäumten sie doch nicht, die durchdringende Macht der Erbsünde zu behaupten. Um dieser Macht willen soll nun der Wille trotz bleibender formaler Freiheit materiell zum Guten, sofern das letztere in der Gottesgemeinschaft besteht, schlechterdings untauglich sein, völlig tot, sodass ne scintillula quidem virium spiritualium übrig blieb — die Freiheit des Menschen sich also nur im Bösen betätigen kann. Nur in Bezug auf die äußerliche Betätigung der Sittlichkeit, auf das Verhalten zu den sozialen Aufgaben, in rebus civilibus soll der Mensch noch eine gewisse Selbstmacht haben. Diese Auffassungen können allerdings dem Urteil: dass die ältere Dogmatik die Erbsünde zur absoluten Sünde gemacht habe, einen gewissen Schein geben. Indes zeigt sich doch gerade in der letzten Bestimmung der justitia civilis die Tendenz, auch innerhalb der Herrschaft der Sünde eine Differenz und Abstufung zu ermöglichen. Die Frage, ob mit Recht ein Verlust des göttlichen Ebenbildes gelehrt werde, kann sich natürlich nur beantworten von der Ansicht über das Wesen dieses Ebenbildes aus. Will man darunter die sittliche Normalität verstehen, so ist der Verlust eben so unbestreitbar, als er allerdings bezweifelt werden muss, wenn man in dem Wesen menschlicher Persönlichkeit selbst dies Ebenbild sucht, wie denn doch auch Gen. 9, 6 die Ebenbildlichkeit fortdauernd vorausgesetzt wird. Im Wesen der Persönlichkeit liegt es aber, dass der Mensch nicht nur Exemplar der Gattung ist, sondern eine relative Macht über diesen Gattungscharakter behauptet. Darum muss der Traducianismus doch auch modifizirt sein durch ein schöpferisches Eingreifen Gottes, das eine gewisse

Fähigkeit zur Reaktion gegen die zum Gattungscharakter gewordene Sünde in sich schließt. Diese hat ihre Grenze freilich zunächst daran, daſs das Verhältnis zu Gott ein gestörtes und durch menschliche Tat nicht wider herzustellendes ist. Damit ist allem sittlichen Handeln der tiefste Nerv, die Möglichkeit einer völlig gottwolgefälligen Motivirung entzogen, und beim Mangel eines solchen Motivs erscheint auch die Reaktion gegen die nun in der Natur des Menschen liegenden selbstsüchtigen und sinnlichen Antriebe als eine nie zu stetiger Dauer und bleibendem Erfolg kommende. Dies ist das Richtige an der Behauptung von dem absoluten Mangel an Freiheit. Die Erbsünde schließt allerdings die volle Unfähigkeit zum absolut Guten in sich. Aber so gewiſs auch die justitia civilis doch in Warheit keine justitia im vollen Sinne ist, sofern ja auch sie der richtigen Motivirung bedarf, vgl. Röm. 13, 6 ff., so gewiſs wird andererseits die Möglichkeit einer gewissen Reaktion auch in religiöser Beziehung nicht zu leugnen sein, wofür doch immerhin die Stelle Akt. 10, 35 ein Beleg ist, so verkehrt auch die rationalistische Auslegung ist, als ob die Erlösungsbedürftigkeit bei einem solchen Gottesfürchtigen in Zweifel gezogen werden könnte. Die letztere sowie näher noch das Bedürfnis einer schlechthinigen Initiative der Gnade wird nicht im Widerspruch stehen auch mit der Annahme, daſs auch unter der Herrschaft der Sünde noch ein Maß von persönlicher Freiheit übrig ist, welches das tatsächliche Eingehen auf die Reize der ἐπιθυμία, Jak. 1, 13—15, zur wirklichen Schuld, eine Steigerung, resp. Modifizirung der Sündhaftigkeit durch persönliches Verhalten möglich und darum die Verantwortung für die gesamte sittliche Zuständlichkeit, also auch für die ererbte sarkische Bestimmtheit denkbar macht. Diese Gedanken werden freilich auch selbst wider eine gewisse Modifikation empfangen, wenn wir uns wenden zum

III. Reich der Sünde. Die necessitirende Macht der Sünde hat ihren Halt ja freilich nicht nur an dieser dem menschlichen Wesen inhärirenden Korruption, die sich von Geschlecht zu Geschlecht auf dem Wege des Naturzusammenhangs fortpflanzt, sondern auch in dem Charakter des Gemeinschaftslebens in dem Netz von nötigenden Wechselwirkungen, um mit Ritschl zu reden (a. a. O. III, S. 25), das die Sünden der Einzelnen weben, in der Atmosphäre, welche sich im Zusammenleben der Sünder bildet. Die Sünde hat einen äußerst kontagiösen Charakter, und der Mensch bewärt die höchste Fähigkeit der Ansteckung. Diese tatsächliche Erfarung macht freilich die Annahme der Erbsünde nicht überflüssig, denn one diese wäre weder diese unbedingte Ansteckungsfähigkeit noch die Tatsache zu erklären, daſs dieser Gemeinschaft der Sünde gegenüber nicht in spontaner Weise auch eine Gemeinschaft des Guten sich gebildet und erhalten hat. Daſs diese Gemeinschaft einen so schlechthin allgemeinen Charakter gewinnen konnte, das ist lediglich unter Voraussetzung einer Korruption des Wesens des Menschen denkbar. Wol aber ist die Entwicklung der Sünde und ihre Steigerung wesentlich durch die Gemeinschaft vermittelt. Die Sünde gleicht den Bakterien. Obgleich als Selbstsucht wesentlich antisozial, sucht sie doch den Gemeinschaftsorganismus auf, innerhalb dessen sie allein die Bedingungen ihrer vollen Entwicklung findet und den sie zum Danke dafür zersetzt. Wenn die Sünde von Anfang an nicht sein kann one Rückwirkung auf das intellektuelle Leben, wenn sie unmittelbar auch eine Verkehrung des Urteils ist, sofern sie einen absolut wertvollen Zweck zu Gunsten eines minderwertigen verneint, eine Verkehrung der waren Bedeutung der Güter ist, so dient die Gemeinschaft der Weiterverbreitung der Sünde namentlich durch Verkehrung des sittlichen Urteils, Röm. 1, 18. 32. Die Lüge ist der Wind, der die Sporen dieses parasitischen Gewächses von einem auf den anderen überträgt. Diese Macht der Gemeinschaft legt auch alle Versuche der Reaktion Einzelner gegen den sündigen Gattungscharakter lahm. Abgesehen von der Erlösung erscheint die Sünde als eine stetig extensiv und intensiv fortschreitende Macht, welche durch jede relative Reaktion nur gesteigert wird. One Dazwischentreten der Erlösung müſste das sündliche Gemeinschaftsleben den Prozeſs zur absoluten Sünde unaufhaltsam zurücklegen. Andererseits kann sich

freilich auch wider das Wesen dieses sündigen Gemeinschaftlebens nur in der Beziehung auf die göttliche Offenbarung zur vollen Konsequenz entwickeln. Ist das Prinzip der Sünde einmal in der Welt, so ist es Gottes Wille, dass sie sich auch auswirke. Wenn überhaupt alles Verborgene zur Offenbarung drängt, Matth. 10, 26, so müssen auch *σκάνδαλα* kommen, Matth. 18, 7. Es vollzieht sich allerdings in diesem Hervortreten der Sünde in ihrer auch äußerlich so widerspruchsvollen Erscheinung ein göttliches Gericht, eine poena peccati, Röm. 3, 18 ff.; 2 Thess. 2, 7. 11, und als Mittel zur Veranlassung dieser Entwicklung dient die Heilsoffenbarung mit, die *ζιζάνια* können nur wachsen zugleich mit dem Getreide, Matth. 13, 30. Wenn Gott eben zum Behuf dieser Heilsoffenbarung die Träger und Empfänger derselben aussondern muss aus dem Gemeinschaftsleben der Sünde, so liegt hierin eben ein Anlass zur Reaktion des letzteren. Erst der Ausscheidung des Gottesvolkes gegenüber nehmen die statlichen Gemeinschaften den Charakter von Weltreichen an mit der immer deutlicheren Tendenz, menschliche Selbstherrlichkeit zum Ausdruck zu bringen, und erst dem Reiche Gottes gegenüber kommt es auch zu einer einheitlichen Organisation des sündlichen Zusammenlebens als Welt.

Der Begriff Welt, *αἰὼν οὗτος*, 1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 4, 4, oder *οὗτος ὁ κόσμος*, Joh. 14, 30; 15, 18 u. öft. bezeichnet eine Gemeinschaft, welche in Analogie zu dem Gottesreich sich um ein bestimmtes Gut sammelt, es ist eben die Gemeinschaft derer, welche im Gegensatz zu dem Angebot zukünftiger und unsichtbarer Güter ihre Befriedigung und die Maßstäbe für den Wert aller Dinge ausschließlich im Umkreis dieses zeitlichen (*αἰών*) und sichtbaren (*κόσμος*) Daseins sucht. Wie aber die *βασιλεία θεοῦ* auch wider als Gut erscheint, um das der Einzelne ringen soll, so wird der *κόσμος* auch zum spezifischen Gut, an dem sich das widergöttliche Triebleben entzündet, 1 Joh. 2, 15. 16. Der Sinn der Welt findet eben in der Art, wie diese irdischen Güter behandelt werden, gewissermaßen einen objektiven Ausdruck. Der Reichtum, der hauptsächliche Gegenstand dieses irdischen Strebens, wird zum Mammon der Ungerechtigkeit, welcher auch die Glieder des Reiches, wenn sie mit ihm in Berürung kommen, zu verstricken droht. In Sitte, Recht, Kunst, Wissenschaft hat dieser Weltsinn onehin sein objektives Dasein gewonnen, vermöge dessen er eine beherrschende Macht über die einzelnen ausübt. So wenig freilich als das Reich Gottes, ist die Welt jetzt schon ein auch äußerlich erscheinender Organismus. Wie das Reich Gottes in dem erhöhten Christus sein Haupt und seinen Lenker hat, so reicht auch die Welt in das unsichtbare Dasein hinein. Der *κόσμος* hat seinen *ἄρχων*, den Teufel, Joh. 14, 30, der *αἰών* in demselben seinen Gott, 2 Kor. 4, 14. Wir dürfen alle die Fragen, welche sich an den Begriff des Teufels und der Dämonen anschließen, von unserer Aufgabe ausschließen. Dass der Herr selbst und die Apostel eine Einwirkung außermenschlicher Sünde auf den Menschen voraussetzen und direkt behaupten, kann keinem Zweifel unterliegen, und das Wirkungsgebiet dieser Träger außermenschlicher Sünde und speziell des Teufels ist nun eben die Welt im ethischen Sinne, und zwar erscheint diese Einwirkung ganz besonders auf das intellektuelle Leben gerichtet. Der Teufel ist ein Lügner, Joh. 8, 44. Das gehört zu seinem eigenen Wesen. Der Gott dieser Welt hat die Sinne der Ungläubigen verfinstert, 2 Kor. 4, 14. Es ist vor allem die Warheit, mit der man sich gürten muss, um diesen dunkeln Mächten zu widerstehen, Eph. 6, 14, und ebenso spielt bei der Schilderung des *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, der die eigentliche Inkarnation der dämonischen Sünde ist, *ψεῦδος ἀπάτη, πλάνη* die Hauptrolle, 2 Thess. 2, 3 ff. Hierin hat die Anschauung der ältesten Kirche von dem Wesen der Sünde einen Halt und eine gewisse Berechtigung. In diesem Einfluss übersinnlicher Mächte, dem die Welt preisgegeben ist, offenbart sich auch am bestimmtesten der Charakter der Sünde als einer den einzelnen Willen bindenden Macht.

Als Glied der Welt entbehrt der Einzelne auch noch relativ des Charakters der Persönlichkeit. So antisozial an sich die Sünde ist, so gewiss das sündige Gemeinschaftsleben nur durch den Gegensatz gegen das Reich Gottes zu einem einheitlichen Wirken veranlasst werden kann, so erscheint doch die Ausbil-

dung des Menschen als Persönlichkeit durch das Gemeinschaftsleben wesentlich gehemmt. Wenn auf der einen Seite freilich die ἔρεις, φόνοι, φθόνοι samt den σχίσματα die notwendigen Konsequenzen der fleischlichen Bestimmtheit sind, Gal. 2, 19 ff., so erscheinen die Heiden auf der anderen Seite auch wider gebunden durch die παράδοσις der Väter, 1 Joh. 1, 18. Die Bekehrung erscheint als ein Abbrechen einer bindenden Gemeinschaft, Akt. 2, 40, vgl. Phil. 2, 15, und wenn die kulturlosen Heidenvölker in ihren einzelnen Gliedern unter dem Banne einer widerspruchslos giltigen Satzung stehen, so spielt die öffentliche Meinung, der Zeitgeist u. s. w., auch in den Kulturvölkern, soweit ihre Glieder dem Gebiete der Erlösung fern stehen, eine große Rolle. So scheint denn allerdings in Anwendung auf die Welt, soweit sie außerhalb der Erlösung steht, der Ausdruck massa perditionis berechtigt zu sein. Bei dieser Gemeinsamkeit der Sünde, wo nicht nur die Geschlechter in ihrem Nacheinander, sondern auch die Personen in ihrem Nebeneinander ebensowol Empfänger als Träger und Fortpflanzer der Sündenmacht sind, ebensowol Produkte als Faktoren des sündigen Gemeinschaftslebens, scheint der Satz Schleiermachers (Glaubensl. § 74), daſs in Bezug auf die Sünde kein Wertunterschied unter den Menschen bestehe, abgesehen davon, daſs sie nicht alle in dem gleichen Verhältnis zur Erlösung stehen — gerechtfertigt, und ebenso der andere, daſs die Erbsünde Gesamttat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes sei (§ 71). — Indes, wenn wir schon die Motivirung des ersten Satzes uns doch nicht aneignen können, da sie Gottesbewuſstsein und Fleisch als zwei Größen betrachtet, welche gewissermaßen one Intervention des Willens nur nach faktischen Gesetzen gegen einander wirken, so müſste der andere Satz doch auch immerhin so präzisirt werden, daſs für die Personsünde daneben Raum bliebe. Die Schrift unterscheidet doch eben auch in der unerlösten Menschheit Gerechte und Ungerechte, Matth. 5, 45, auch die göttliche Gerechtigkeit übersieht die Bedeutung der justitia civilis nicht. Auch für die Heiden wird das Gericht ein individuelles sein, Röm. 2, 15, 16, und ein Mehr oder Minder an Strafe wird auch den verschiedenen heidnischen Gemeinschaften in Aussicht gestellt, Matth. 11, 21—24. Allerdings ist an letzterer Stelle wider bedeutsam, daſs nicht die einzelnen Personen, sondern doch wider ganze Städte als gleichheitliche Objekte des Gerichtes dargestellt werden, und daſs der Stufenunterschied, der in Aussicht gestellt wird, doch schon mit Rücksicht auf das Verhältnis zur Erlösung konstruirt wird. Aber nach den obigen Ausfürungen über das Verhältnis des Einzelnen zur erbsündlichen Anlage dürfte auch das Verhältnis zum sündlichen Gemeinschaftsleben nicht als ein absolut gebundenes zu betrachten sein. Die συνείδησις ebensowenig als den sittlichen Trieb kann das Gemeinschaftsleben ganz ausrotten, und in diesem Triebe — in diesem νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις — liegt doch immer auch die Möglichkeit einer relativen Emanzipation von der Gemeinschaftssünde und in dem Gewissen eine Möglichkeit zu einer relativ reineren Erhaltung des sittlichen Urteils auch bei allgemeiner Korruption desselben. Die Geschichte der griechischen Philosophie seit Sokrates gibt ja reichlich Belege für diese Emanzipation der sittlichen Persönlichkeit, und des Sophokles Antigone ist die poetische Verklärung des tragischen Konflikts der ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα mit den κηρύγματα des Vertreters der Gemeinschaft. Freilich, die Versuche, einen Wertunterschied der einzelnen Sünden außerhalb des Gebietes der Erlösung zu konstruiren, werden kaum zum Ziele füren, wenn man nicht von diesem letzteren Gebiete ausgeht.

Würde freilich der Wertunterschied zusammenfallen oder sich kombiniren lassen mit einer Unterscheidung der verschiedenen Sünden nach ihrer Erscheinung, so würde derselbe für die verschiedenen Gebiete ein identischer sein. Wenn wir uns aber von den mannigfaltigen Unterscheidungen, wie sie von der Scholastik und mittelalterlichen Beichtpraxis her auch teilweise in die lutherische Dogmatik übergegangen sind, emanzipiren, so bleibt uns doch nur übrig, die Sünden nach ihrer Erscheinung zu teilen in Sünden der Selbstsucht und Sünden der Sinnlichkeit gemäß den Momenten, die wir in der Sünde überhaupt unterschieden haben und die nun trotz ihres inneren Zusammenhangs doch in verschiedener Stärke hervor-

treten. Wenn die Sünden der Sinnlichkeit, die sich an die Naturbedürfnisse des Menschen anschließen, den Menschen herabwürdigen, wenn sie vor allem als Leidenschaften erscheinen, durch welche der Mensch im Widerspruch mit seinem Wesen als Persönlichkeit an die Natur hingegeben erscheint, wenn sie auch äußerlich einen zerstörenden Einfluss auf die Erscheinung des persönlichen Lebens zu haben pflegen, so erfordern die Sünden der Selbstsucht, in welchen das Ich, ob auch nur nach seiner zeitlichen und irdischen Existenzform, doch in seinen geistigen Beziehungen dem universalen Zweck übergeordnet wird, ein Maß von geistiger Energie, welche das persönliche Wesen zu heben scheint. Aber in dem Maße, als die Selbstsucht mit bewusster Energie auftritt, nähert sie sich auch der dämonischen Sünde und gewinnt eine direkte Tendenz wider Gott. Wärend mit jener sinnlichen Leidenschaft bis zu einem gewissen Grade eine Willigkeit zur Förderung der Zwecke Anderer verbunden sein kann, eine Gutmütigkeit, welche die oberflächliche Betrachtung als Liebe bezeichnet, so macht sich dagegen die Sünde der Selbstsucht unmittelbar als Eingriff in die Sphäre Anderer fülbar. Wie innig freilich beide Richtungen der Sünde zusammenhängen, ergibt sich nicht nur daraus, dass wol bei der Mehrzal der Menschen dieselben neben einander hergehen, dass der Wollüstling auch ehrgeizig ist, sondern auch daraus, dass gerade da, wo diese Richtungen in ihrer ausgeprägtesten Gestalt erscheinen, sie auch wider in einander übergehen. Der gutmütige Weichling, der seinen eigenen Lüsten nicht zu gebieten weiß, tritt unter Umständen, wenn es sich eben um Befriedigung seiner Leidenschaften handelt, mit raffinirter Selbstsucht auf und bringt Verderben in die Kreise, in welchen er lebt, und von der kalten Selbstbefriedigung in dem eigenen Ich, welche scheinbar alle Bedürfnisse der rein sinnlichen Natur gering achtet, ist der Schritt zur vollen Fleischessünde oft ein sehr kleiner. Die Energie des Entsagens sucht sich wider zu entschädigen durch desto stürmischere Hingabe an die sinnliche Begier. Die Erfarung des verlorenen Sones, dass der selbstische Freiheitsdrang bei den Träbern endigt, ist auch die Erfarung der alten Kulturvölker wie der Welt überhaupt. Als der Herrschertrieb Roms in der Unterjochung der Welt seine Befriedigung gefunden, begann die große Schwelgerperiode. Bei diesem inneren Zusammenhange der verschiedenen Erscheinungsformen der Sünde kann von einer allgemeinen Abschätzung ihres Wertes natürlich nicht die Rede sein, sodass wir Ursache hätten, unbedingt die eine Form für schwerer zu halten, als die andere. Durchgreifender und darum auch für die Wertbestimmung der Sünde bedeutsamer scheint der zwischen Begehungs- und Unterlassungssünden peccata commissionis und ommissionis. Die einzelne Sünde erscheint ja in der Regel als bestimmte, positive That, in welcher sich die falsche Richtung des Herzens offenbart. In klassischer Weise wird der Hergang der Sünde Jak. 1, 14. 15 dargestellt. Es ist die *ἰδία ἐπιθυμία*, das sarkische Wesen des Menschen, von dem die Aufforderung zum Tun ausgeht, das nach Offenbarung drängt, aber hiezu des Willens bedarf, durch welchen allein der menschliche Organismus kann in Bewegung gesetzt werden. Darum erst mit dem Augenblick, in dem der Wille eingeht auf diesen Reiz, ist die Sünde nun wirklich als persönliche Tat im Menschen und verstärkt nun auch ihrerseits die schon vorhandene Macht der *ἐπιθυμία*. Solche positive Betätigung der gottwidrigen Fleischesmacht, geschehe sie nun auf dem Gebiete des sinnlichen Begehrens oder der mehr geistigen Ansprüche, scheint nun doch immer ein höheres Maß von Sünde zu sein, als das bloße Zurückbleiben hinter der Höhe göttlicher Forderung. Die positive Selbstbestimmung in gottwidriger Richtung scheint doch immer schlimmer zu sein, als der Mangel einer Selbstbestimmung überhaupt, wo dieselbe in bestimmter Richtung gefordert war. Allein abgesehen von der Frage, ob der Mensch nicht überall, wo er eine geforderte Selbstbestimmung unterlässt, eine verkehrte dafür eintreten lassen muss, sodass jede Unterlassungssünde immer nur die Kehrseite einer Begehungssünde wäre — eine Anschauung, die doch höchstens haltbar wäre, wenn man die anderweitige Selbstbestimmung schon deswegen als falsche charakterisiren wollte, weil sie an die Stelle der richtigen tritt, mit anderen Worten, wenn man den Begriff der Unterlassnugssünde selbst wider voraussetzt — ist doch auch zu der Unterlassung ein Motiv

nötig. Dieses aber kann nur in einer mehr oder weniger verschuldeten Unwissenheit oder in einem positiven Widerstand liegen, den das Fleisch dem sittlichen Triebe, der ein bestimmtes Tun fordert, entgegensetzt. Und dieser siegreiche Widerstand des Fleisches ist mindestens eine ebenso große Verstärkung desselben, als die positive Durchsetzung des gottwidrigen Begehrens. So liegt denn in dieser formalen Unterscheidung kein zureichender Grund für Statuiruug einer Wertdifferenz. Insbesondere kann die Unterlassungssünde nicht one weiteres als die geringere prädizirt werden. Es ist bezeichnend, dass in der Begründung der Verdammungssentenz Matth. 25, 42 gerade das Nichttun des Guten hervorgehoben wird, vgl. Jak. 4, 16. 17, wie auch der Apostel den Anfang des Heidentums, den Quell aller heidnischen Greuel, Röm. 1, 18, in einem Unterlassen des gebürenden Dankes sieht. Auch die ansteckende Wirkung kann der Unterlassungssünde nicht abgesprochen werden. Wie die Unterlassung vielfach verletzend auf andere wirken und so eine sündige Reaktion hervorrufen kann, so wirkt sie auch als reizendes Beispiel und gibt anderen Anlass zur Selbstrechtfertigung. Dieser Unterschied kann nur da höher gewertet werden, wo man in der Wirkung, welche die sündige Tat ausübt, auf das Gemeinschaftsleben den Maßstab für den Wert der Sünden finden zu können wänt.

Die alte Kirche hat allerdings von diesem Maßstab Gebrauch zu machen versucht. Sie hat sich an die gewöhnliche oberflächliche Auffassung von der Größe und dem Wert der Sünde angeschlossen, wie sie das bürgerliche Gesetz notwendig zu Grunde legen muss, da ihm nicht möglich ist, das Verhältnis der einzelnen Tat zur sittlichen Gesamtpersönlichkeit in Rechnung zu stellen und es nur subsidiär auf die Motive der Gesetzesverletzung eingehen kann. Der Unterschied zwischen peccata mortalia und venialia, welchen Tertullian erstmals geltend machte, basirt auf einer nach diesem Maßstabe vorgenommenen Schätzung. Wie in einem bürgerlichen Gesetzbuch werden hier die peccata mortalia und venialia neben einander gestellt (adv. Marc. 4, 9; de pud. 19). Die letzteren sind die peccata cotidianae incursionis. Es war ganz der Entwicklung, welche das Selbstbewusstsein der Kirche im Mittelalter verfolgte, angemessen, dass diese Unterscheidung weiter ausgebildet wurde. Sah sich die alte Kirche als die Heilsgemeinschaft an, die berufen sei, mit den Mitteln der Zucht sich selbst in ihrem Wesen als solche zu erhalten, so musste sie ja nach einer Unterscheidung suchen zwischen den Sünden, welche die Zugehörigkeit zu ihr ausschließen, und den anderen, die unmöglich eine solche allgemeine Reaktion hervorrufen konnten — weil sie für Dritte gar nicht völlig zum Bewusstsein kamen. Es war natürlich, dass sie eben darum für diese Unterscheidung nur objektive Anhaltspunkte zu finden wusste, und ebenso natürlich, dass daran die Vorstellung sich knüpfte, dass doch überhaupt nur diejenigen Sünden vom Heil ausschließen können, welche der Kompetenz der Kirche zunächst unterliegen, wärend die von der letzteren nicht erreichbaren Vergehungen auch an sich mit dem Christenstand nicht im Widerspruch stehen. So wenig die Prämissen des Augustinus, namentlich auch seine Lehre von der caritas, wie vom corpus Christi simulatum dazu stimmen wollten, so konnte er sich doch von dieser Unterscheidung nicht losmachen. Je mehr aber die Anschauung von der Kirche als Heilsgemeinschaft sich in den der heilsmittlerischen Anstalt umsetzte, desto mehr gewann unter dem Einfluss des römischen Triebes nach rechtlicher Ausbildung des kirchlichen Lebens diese Unterscheidung eine neue Bedeutung. Die Sündenvergebung wurde nach Analogie eines von der kirchlichen Obrigkeit als der Stellvertreterin Christi zu handhabenden Rechtsprozesses ausgebildet. Die Sünde wurde nun so ziemlich von der Persönlichkeit abgelöst, als vereinzeltes Faktum ins Auge gefasst, und wenn die Lehre vom Ablaß auch die Beziehung der Sünde auf Gott und damit das persönliche Moment derselben von ihrer Beziehung auf die Kirche prinzipiell zu scheiden versuchte, so erschienen beide Beziehungen von den Prämissen aus doch so unentwirrbar mit einander verknüpft, dass die rechtliche Tarifirung der Sünde für die Zwecke des Ablasses notwendig maßgebend werden musste auch für die Beurteilung derselben überhaupt; war es doch ein und derselbe Priester, der gleichzeitig als Stellvertreter

Christi die göttliche Sentenz aussprach und die kirchliche Zucht handhabte. Diese Ineinanderwirrung des aus der alten Kirche übernommenen und nun ausschliesslich dem Priester übertragenen Momentes der Zucht mit der Verwaltung der die göttliche Vergebung vermittelnden Gnadenmittel ist das charakteristische, von der Symbolik noch zu wenig gewürdigte Kennzeichen der römischen Kirche. Freilich einen allgemein giltigen Graskodex hat doch die römische Theologie nicht aufzustellen gewagt. Soweit ich sehe, weiß kein römischer Theolog einen genau zu kontrolirenden Unterschied zwischen Todsünden und läſslichen Sünden anzugeben; wir werden doch meist eben mit Beispielen abgefertigt. Es geht doch nicht an, das persönliche Moment ganz zu ignoriren. Darum kann diese ganze Unterscheidung nur in der lebendigen Praxis des Beichtstuhles aufrecht erhalten werden. Freilich der Trieb nach objektiver Feststellung der den Wert der einzelnen Sünden bestimmenden Merkmale hat zu dem Versuch gefürt, auch dieses persönliche Moment wieder in den Kreis der objektiven Kennzeichen einzufüren, da ja ein direktes Verhältnis des Einzelnen zu Gott nicht zugelassen, darum auch dem persönlichen Gewissen kein Moment an seiner Sünde zum Austrag überlassen werden darf. Das ist eben der Begriff der Casuistik, dass sie auch das individuellste, persönlichste Moment an der Sünde von Außen her bestimmen will. Wie die konsequente Ausbildung dieses Gedankens sittlich zerstörend wirken muss hat die jesuitische Casuistik als äußerste Konsequenz der römischen Beurteilung der Sünde deutlich gezeigt.

In der That wird man in der Schrift des N. Ts. vergeblich nach Anknüpfungspunkten für eine Unterscheidung der Sünden nach ihrer äußerlichen Wirkung für das Gemeinschaftsleben suchen. Man könnte höchstens auf einen neutestamentlichen Begriff rekurriren, auf den des σκάνδαλον. Als σκάνδαλον erscheint die Sünde ja eben, sofern sie Sünde hervorruft oder hervorzurufen geeignet ist Matth. 6, 23. 18, 7; Röm. 14, 13; Apoc. 2, 14. Die besondere Eigentümlichkeit der Sünde, ihr besonderer Wert wird also hier, wie es scheint, abgesehen von der persönlichen Stellung des Sünders, wirklich nach ihrer Wirkung bestimmt. Dies tritt namentlich in der Stelle Matth. 18, 6 hervor, wo one alle Rücksicht auf das subjektive Moment das Ärgernis eines der Kleinen mit dem äußersten Verderben bedroht wird. Allein gerade diese letztere Stelle gibt uns auch einen deutlichen Hinweis, wie doch auch der Begriff des σκάνδαλον kein rein objektiver ist, denn dieses σκανδαλίζειν der Kleinen kann ja nur von Solchen ausgehen, welche sittliche Autorität für dieselben sind, bei denen also ein klares Bewusstsein von der Sünde vorauszusetzen ist, die eben um ihrer Stellung willen auch eine besondere sittliche Verpflichtung haben. Deswegen heißen diejenigen Sünden auch ganz besonders σκάνδαλα, welche von Solchen ausgehen, die äußerlich der Christengemeinde, dem Gottesreich angehören, die also ebensowohl die Verpflichtung als die Mittel haben, um sich der Sünde zu enthalten, denn σκάνδαλα sind Sünden, durch welche die Gemeinde in ihrem Wesenscharakter kompromittirt wird, cf. Matth. 13, 41. So wird der Begriff des σκάνδαλον doch auch hier an gewisse subjektive Voraussetzungen gebunden. Wo von diesen letzteren abgesehen und lediglich die Wirkung ins Auge gefaßt wird, da kann es sich denn auch um keinen besonderen Wert desselben mehr handeln. Für die Bösen kann ja auch das Gute der Anreiz zum Falle werden. Der gekreuzigte Christus ist ja rein objektiv das σκάνδαλον für die Juden 1. Kor. 1, 23, Aber in seiner Anwendung auf die Sünden der Christen, in ihrem Verhältnis zur Gemeinschaft wird der Begriff der richtige Ausgangspunkt für alle Maßregeln der Kirchenzucht sein, dagegen irgend welchen Halt für die Wertbestimmung der Sünde wird er nicht bieten.

Gegen die von der römischen Kirche vollzogene Verkehrung in der Beurteilung der Sünde auf Grund ihres objektiven Charakters hat nun die Reformation mit vollstem Rechte den ernstesten Einspruch erhoben, auf Grund der heiligen Schrift. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das N. T. den Wert der Sünde durchaus nach subjektiven Faktoren bestimmt. An dem Maß der Erkenntnis und des Willens, das im Dienst der Sünde aufgewendet wird,

bemisst sich auch der Wert der Sünde. Namentlich der Mangel an Erkenntnis kommt als Entschuldigungsgrund in Betracht, Luk. 12, 47. 48; Joh. 9, 41. Es kann nun freilich von einer absoluten Unwissenheit in sittlicher und religiöser Beziehung nicht die Rede sein und in letzter Beziehung ruht, wie wir sahen, das Nichtwissen doch wider auf menschlicher Schuld, aber der Einzelne steht ja doch mehr oder weniger passiv unter dem Druck dieser Unwissenheit. Darum bittet der Herr für die, welche ihn kreuzigen, *οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν* Luk. 23, 34. Es ist erst die Offenbarung, durch welche eine die Schuld im vollen Sinne begründende Erkenntnis gewirkt wird. Darum ist es zunächst das Gesetz, das die Zurechnung bringt, Röm. 4, 15. 5, 13. Erst durch das Gesetz wird die Sünde *καθ' ὑπερβολὴν ἁματωλός*, wird die objektive Sünde im vollen Sinne Schuld, Röm. 7, 13, allgemein ist das Gesetz die eigentliche *δύναμις* der Sünde, 1 Kor. 15, 56. Aber das Gesetz ist doch selbst nur eine Stufe der Offenbarung. Es ist doch erst die volle Offenbarung in Christo, welche auch die vollkommene Erkenntnis des Guten ermöglicht. Darum stellt der Herr die Bewohner von Bethsaida und Chorazin mit Tyrus und Sidon, die von Kapharnaum mit Sodom zusammen, Matth. 11, 20 ff., weil erst die Verwerfung seiner Offenbarung eine mit vollem Bewusstsein geschehene ist, können doch, abgesehen von seiner Offenbarung selbst, die Pharisäer noch als Blinde Entschuldigung finden, nach der angef. Stelle Joh. 9, 41. Er erst bringt, als das Licht der Welt, die *κρίσις*, Joh. 3, 19 ff. Da aber im Unterschiede vom Gesetz die Offenbarung in Christo auch vielmehr in das Innere hineinwirkt, bezw. in ihrer Wirkung doch auch wieder von dem subjektiven Verhalten abhängig ist, so stuft sich die Sünde auf Grund der Offenbarung in Christo viel individueller ab, als unter dem Gesetz, je nachdem diese Offenbarung thatsächlicher Faktor des inneren Lebens geworden ist. Damit hängt denn aber das Zweite zusammen, dass erst von dem Verhältnis zur Offenbarung auch das Maß der Beteiligung des Willens abhängt. Wärend die, welche außerhalb des Gebietes der Offenbarung stehen, hingegeben sind an die eigenen Lüste, Röm. 1, 24, bringt es das Gesetz wenigstens dazu, dass eine Velleität des Guten im Menschen entsteht, ein, wenn auch nicht zum Ziele fürendes *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ*, Röm. 7, 22, aber erst die Offenbarung in Christo bringt auch die reale Möglichkeit zum Guten, Röm. 6, 11 ff. Darum nimmt auch jetzt erst die Sünde den vollen Charakter der Freiwilligkeit an Ebr. 10, 26 (*ἑκουσίως ἁμαρτανόντων ἡμῶν*). Sofern in der Fortdauer sündiger Reize auch bei denen, welche prinzipiell der Heilsoffenbarung sich erschlossen haben, Ebr. 12, 1 (*ἁμαρτία εὐπερίστατος*), Röm. 6, 18 ff., auch die Aufgabe liegt, die Verwirklichung dieser Reize zu überwinden, eine Aufgabe, welche nicht ganz reinlich zu lösen ist, wird das Christenleben zu einem Leben fortgehender Buße, und sofern es das ist, erscheint das Eingehen auf einzelne Sündenreize doch nicht als bestimmt gewollte Sünde, sondern in der Buße nimmt der Mensch seine Einwilligung zur Sünde immer wieder zurück, löst die eigene Tat von seiner eigenen Persönlichkeit ab, verneint seinen Zusammenhang mit ihr, so dass die Sünde eben nur zur erneuerten Anregung zur Buße wird und selbst als *ἀσθένεια* erscheint, Ebr. 4, 15; Gal. 6, 1.

Auf dem Grunde dieser biblischen Andeutungen hat die reformatorische Dogmatik ihre Lehre von dem Unterschied der Sünde entworfen. Danach sind peccata mortalia solche, welche mit dem Fortbestand der fides salvifica nicht verträglich sind, wärend die venialia die venia zur unzertrennlichen Begleiterin haben, sofern der Glaube als die subjektive Bedingung der Vergebung nicht beeinträchtigt erscheint. Deswegen hat schon Luther das viel missdeutete Wort von dem im Glauben begangenen Ehebruch gesprochen. Das Paradoxon hatte sein Recht eben nur der Veräußerlichung der römischen Praxis gegenüber, dass er weit entfernt von den ihm schuldgegebenen Consequenzen ist, als ob damit das Gewissen auch über grobe Sünden sollte beruhigt werden, zeigten ja schon die Articuli Smalcald. Pars. III, 3, Schluss. Soweit das Prinzip des Glaubens wirksam ist, muss danach ja die Sünde als ausgeschlossen erscheinen. Dagegen kann die Möglichkeit der Sünde nur von einer momentanen Unwirksamkeit des Glaubens abge-

leitet werden. Man wird daher doch näher so sagen müssen: diejenigen Sünden sind venialia, welche aus einem durch den Glauben, der zum Lebensprinzip geworden ist, noch nicht völlig überwundenen Mangel an sittlichem Urteil hervorgehen oder bei welchen der dem Glauben vorauszusetzende bußfertige Kampf wider die Sünde momentan unterbrochen wird in seinem im Übrigen siegreichen Verlauf, vgl. z. B. Luther, WW. Erl. Ausg. 24, S. 76, 77. Danach wird denn freilich, soweit eine Sünde nicht unbedingt als Sünde der Unwissenheit bezeichnet werden kann, eine volle Continuität auch des Glaubens schwer aufrecht zu erhalten sein, soweit wenigstens der letztere eine Aktivität des subjektiven Lebens bezeichnet. Es mufs doch immer der Wille für die sündige Tat in Anspruch genommen werden. Aber der Unterschied liegt darin, dafs der durch den Grundwillen des Menschen bestimmten Richtung der Persönlichkeit gegenüber der einzelne Willensakt als lediglich vorübergehende diese Grundrichtung des Menschen nicht alterirende, weil sofort wieder zurückgenommene Unterbrechung derselben anzusehen ist. Die Todsünden und läfslichen Sünden, soferne man die ersteren noch nicht mit der 1 Joh. 5, 16 genannten ἁμαρτία πρὸς θάνατον identifizirt, sondern ihre Vergebbarkeit voraussetzt, würden danach wesentlich zusammenfallen mit den vorsätzlichen und unvorsätzlichen Bosheits- und Schwachheitssünden. Es ist aber klar, dafs der Unterschied etwas Fließendes an sich hat. Je länger die bußfertige Zurücknahme einer Sünde auch dann noch verzögert wird, wenn vielleicht eben in Folge ihrer Erscheinung der Täter sich des eigentlichen Wesens seiner Tat bewufst zu werden beginnt, je mehr er diese Erkenntnis aufzuhalten sich bestrebt und darum mit seiner Tat sich selbst identifizirt, desto mehr reift die Sünde zur Bosheitssünde aus, die zu ihrer Aufhebung eines längeren Heilungsprozesses bedarf, wenn derselbe überhaupt möglich ist.

Es ist nun klar, dafs von diesem Standpunkt aus die Sünden derer, welche noch ganz außerhalb des Gebietes der Offenbarung stehen, sich nicht unterscheiden lassen. Einerseits kommt doch ihnen allen die relative Entschuldigung der Unwissenheit zu gute, Akt. 17, 30, andererseits ist ja eine wirkliche, die ganze Lebensrichtung umändernde Buße hier gar nicht denkbar. Dennoch wird eine Analogie des Unterschiedes immerhin noch angenommen werden dürfen, da, wie wir sahen, doch eine relative Selbstbehauptung des persönlichen Lebens immer noch möglich und eine relative Erkenntnis auf Grund der Funktion des Gewissens vorauszusetzen ist — nur kann von einer eigentlichen Vergebung nicht die Rede sein. Bestimmter noch wird die Analogie auf dem Boden der Gesetzesoffenbarung, auf dem wir der Unterscheidung der Sünde בְּיָד רָמָה und בִּשְׁגָגָה Num. 15, 27—31 begegnen. Der Unterschied fußt offenbar auf der Unterscheidung von vorsätzlichem und unvorsätzlichem Handeln, allein dem Charakter des A. Bundes gemäfs ist dieser Unterschied doch wider in einen objektiv erkennbaren umgebogen: es sind gewisse Sünden, die nach bestimmten Merkmalen der einen oder der anderen Klasse zugewiesen werden. Denn da das Verhältnis zu Gott hier durchaus durch die Gemeinschaft vermittelt ist und von einer Vergebung oder Nichtvergebung nur insoweit die Rede sein kann, als die eine Sünde die Gemeinschaft mit dem Bundesvolk bestehen läfst, die andere sie zerreifst, so mufsten ja notwendig objektive Merkmale aufgesucht werden für diese Entscheidung. Je mehr aber doch auch das subjektive Leben in seiner unmittelbaren Beziehung auf Gott sich entwickelte, desto bestimmter mufste auch die Stellung des Einzelnen zu dem Heilsgott und seiner Heilsoffenbarung von Gewicht werden, wie sich namentlich an David zeigt, der ja eben den Anlafs zu jenem Paradoxon Luthers bot. Die prophetische Arbeit war ja wesentlich darauf gerichtet, das Verhältnis Gottes und seines Volkes auf Seiten des letzteren und seiner Glieder zu einem subjektiv gewollten und festgehaltenen zu machen. Ist die Sünde überhaupt Sünde, wesentlich eine Übertretung des göttlichen Gesetzes, als Verletzung Gottes, so mufs eben am prinzipiellsten entscheidend für die Stellung des Menschen auch diejenigen Sünde werden, welche sich unmittelbar gegen Gott kehrt, am unmittelbarsten auf das Verhältnis des Menschen zu Gott einwirkt. Wie die

Grundsünde, aus welcher das Heidentum entsprang, das Nichtdanken war, die Vernachlässigung der religiösen Beziehung, der falsche Freiheitsdünkel des ungehorsamen Sohnes, so knüpfen sich die entscheidendsten Sünden des Menschen fortan an sein Verhalten zu der erlösenden Offenbarung, sei's, dass auch bei den Einzelnen die immer tiefer hinabfürende Entwicklung der Sünde mit der Abweisung dieser Offenbarung beginnt, oder dass die Fleischesmacht one anfänglichen bewussten Gegensatz gegen dieselbe schliesslich in einer solchen Abweisung endigt.

Soferne nun schon im Prophetismus Gott durch seinen Geist in subjektiv lebendige Beziehung zu seinem Volke tritt, kann auch hier schon von einer Sünde wider den Geist Gottes die Rede sein, von einer Erbitterung und Betrübnis desselben Jes. 63, 10. Als der Heilige ist Gott der schlechthin von dem Sünder sich scheidende und doch die Gemeinschaft des Menschen erfordernde. Geht Gott im Geiste die Verbindung mit einem menschlichen Personleben ein, so kann dieser Geist doch nur der heilige sein, der in der Berürung mit dem Sünder sich selbst erhaltende. Die Verbindung mit den Propheten konnte darum auch nur eine momentane, vorübergehende, die Aktivität der natürlichen Individualität suspendirende sein. Darum war denn auch die prophetische Offenbarung für die denselben Unterstellten insofern noch nicht entscheidend, als der Geist noch nicht in die Subjektivität der Hörer hineinwirken konnte. Wohl war dieses Widerstreben bedeutsam auch für die Zukunft und das später geübte Widerstreben wird im N. T. in inneren Zusammenhang mit diesem Charakter des Volks gestellt, wie er sich schon der im Prophetismus angegebenen Wirksamkeit gegenüber bewärte, Matth. 13, 14 ff.; 23, 32 ff.; Akt. 7, 51 ff. Aber diese persönliche Selbstdarstellung Gottes als des Heiligen vollendete sich erst in dem Sohne, der gesalbt war mit dem Geist one Maß, in welchem der Geist eine bleibende Stätte gefunden hatte, in welchem der heilige Geist mit einem individuellen menschlichen Leben zu schlechthin untrennbarer Einheit sich zusammengeschlossen. Der Sohn steht den Knechten gegenüber als der, welcher die schlechthin vollkommene Offenbarung bringt, Matth. 21, 38. Darum treibt er auch zu entscheidender Stellungname der Einzelnen — ist von Anfang an zur *πτῶσις* und *ἀνάστασις* bestimmt, Luk. 2, 34, und die neue Heilsökonomie ist der alten gegenüber abschließend auch in Beziehung auf die Sünde, die erst dieser neuen Ökonomie gegenüber sich zum vollen unaufhebbaren Widerspruch wider Gott steigert, Ebr. 10, 26 ff. Aber innerhalb der neutestamentlichen Ökonomie sind doch wieder 2 Stufen zu unterscheiden, die des Menschensones und die des h. Geistes im engeren Sinn, und diesen Unterschied nicht genügend betont zu haben, scheint mir doch ein Mangel der neuesten Studie über die Sünde wider den h. Geist zu sein (L. Lemme, Die Sünde wider den h. Geist, Breslau 1883). So gewiß der Menschenson Träger des h. Geistes ist, wird der letztere doch erst mit der Vollendung seines Werkes in Tod und Auferstehung zum Prinzip einer auch innerlich in das Geistesleben derer, die mit der Offenbarung in Christo in Berührung kommen, eindringenden Wirkens, Joh. 7, 39; Röm. 1, 4, und erst seit der h. Geist nicht nur als von außen her a u f die Einzelnen wirkendes Prinzip sich darstellt, sondern als eine subjektiv erleuchtende und die Sünde brechende, wenn auch für immer an die Person des erhöhten Menschensons gebundene Macht offenbar ist, ist die Möglichkeit einer Heilserkenntnis und einer Buße gegeben, welche nicht mehr überboten werden kann. Darum kann auch erst das Widerstreben gegen diesen Geist des erhöhten Menschensones das definitiv Entscheidende und darum auch schlechthin Verdammliche sein. Darauf weist der Herr doch schon Johannis 2, 9 hin, wenn er als das entscheidende Zeichen das seiner Auferstehung bezeichnet, cf. Matth. 12, 39 ff., Luc. 11, 29 ff. Auch Matth. 23, 24, cf. Luc. 11, 49 ist die vorherige Sendung von Zeugen des erhöhten Menschensons als Vorbedingung der vollen Verwerfung vorausgesetzt und andererseits bezeugt Petrus Akt. 3, 17 ebenso wie Paulus 1. Cor. 2, 8, dass die *ἄρχοντες* den Messiasmord noch in einer Unwissenheit begangen haben, welche offenbar als Entschuldigung angefürt wird. Ist also die objektive Möglichkeit eines definitiven Widerstrebens gegen den h. Geist, die vollendete Bosheitssünde erst in der Ökonomie des h. Geistes im engeren Sinne

gegeben, so ist natürlich innerhalb dieser Ökonomie selbst wider das entscheidende Widerstreben abhängig von dem Maße, in dem subjektiv diese Ökonomie an dem Einzelnen wirksam wird.

Wie weit der h. Geist in das Innere eingedrungen, die Erleuchtung und Erweckung müsse vorgeschritten sein, wenn von einem entscheidenden Widerstreben soll die Rede sein können, wird sich nicht mit einem einheitlichen dogmatischen Terminus sagen lassen. Es ist ein Verdienst Lemmes, darauf hingewiesen zu haben (a. a. O. S. 26), wie dieses Widerstreben schon bei der erstmaligen Berührung sich geltend machen kann, wie der Geist Gottes kann a limine von Einzelnen abgewiesen werden, ebensogut als von dem, der sich eine Zeit lang dieser Einwirkung unterstellt und hingegeben hat. Auch das wird man Lemme zugeben müssen, daß dieses Widerstreben sich immer als eine Verkehrung der Wahrheit, als Lüge zuerst geltend macht, da das Böse nicht mit dem klaren Bewusstsein seines Gegensatzes zum Guten gewollt werden kann, da der Begriff des Guten doch immer auch den des schlechthin Wertvollen in sich schliesst. Deswegen ist eben auch schwer zu unterscheiden, ob die Verwerfung des Guten auf einer noch nicht erlangten Heilserkenntnis oder auf einer Umkehrung derselben ruht. Nur das wird festzuhalten sein, dass eine, wenn auch nur momentane Erleuchtung, ein wenn auch nur momentanes Bewusstsein von der Möglichkeit des Bruchs mit der Sündenknechtschaft die Voraussetzung ist für dies Widerstreben, das eben als definitives ein Sichverstocken ist (Matth. 13, 15. Joh. 12, 40, Ebr. 3, 13), das ebensowol ein an ein bestimmtes Gute sich knüpfendes Ebr. 3, 8 als ein durch eine Reihe von Momenten sich vollziehendes sein kann. Da der Mensch bei diesem Selbstwiderspruch sich der ihm angebotenen Freiheit selbst beraubt, so erfährt er auch dieses Sichverstocken wider als ein Gericht — er ist der Welt und ihrem Fürsten nun preisgegeben — Eph. 2, 2, 1 Kor. 4, 4. Es ist die heilige Ordnung Gottes, dass das Nichtwollen zum Nichtkönnen ausschlägt und der andringende Geist die innere Abkehr vermehrt. Die Verstockung wird zum Gericht, Röm. 11, 7 ff. Die Schrift setzt aber entschieden voraus und die Erfarung bestätigt es, dass das Werk des h. Geistes in den Einzelnen eine Zeit lang erfolgreich sein kann, dass Buße und Glaube in einem Menschen zu Stande kommen können, und dass dennoch wieder ein Abfall stattfinden kann, Matth. 12, 43 ff., 13, 20 ff.; Luk. 24, 26; 1 Kor. 16, 12; Ebr. 6, 4. 5. Es kann die reformirte Ansicht, dass von Anfang an die Bekehrung nur Schein gewesen sei, exegetisch wol kaum durchgefürt werden. Für uns liegt kein Grund vor, die Möglichkeit zu bezweifeln, dass der Wille auch aus der Hingabe an den h. Geist sich zurückziehe. So gewiss es freilich im Wesen der menschlichen Selbstbestimmung liegt, dass sie das menschliche Selbst bestimmt, kann diese Möglichkeit nicht immer fortdauern. Kann der Wille sich definitiv zum Bösen bestimmen, so muss er auch definitiv zum Guten sich bestimmen können. Es wird auch kein Grund sein, diesen definitiven Zusammenschluss des menschlichen Willens mit dem in die Subjektivität eingegangenen Geist immer jenseits des Zeitlebens zu verlegen. Aber eine andere Frage ist, ob gerade, wie Lemme behauptet, dieser Zusammenschluss das Wesen der Wiedergeburt ausmacht. Der Begriff der Wiedergeburt selbst dürfte im N. T. kaum ein ganz einheitlicher sein. Auf die Frage uns weiter einzulassen fehlt hier der Raum. Der Begriff von Wiedergeburt, den unsere lutherische Dogmatik voraussetzt, schliesst jedenfalls den Gedanken des möglichen geistlichen Todes nicht aus. Zweifelhaft dürfte auf alle Fälle der Gedanke sein, dass gerade diese definitive Zueignung dessen, was der h. Geist im Herzen wirkt, als ein bestimmter einzelner Akt und gerade als ein göttlicher Akt zu fassen ist, während nach 2. Petr. 1, 10 die Aufgabe des Festmachens der Erwälung dem Menschen zufällt und ob das subjektive Bewusstsein an der Unverlierbarkeit des Heiles sich gerade an diesen Akt knüpfen soll. Dieser Abfall von dem Gnadenstand, der sich als Sünde wider den h. Geist charakterisirt und als irreparabel sich darstellt, kann nun in allmählichem Prozeß vor sich gehen und es möchte doch wol anzunehmen sein, dass das Betrüben des h. Geistes Eph. 4, 30 auch in diesem Prozess des Abfalls eine Rolle spielen kann, wenn es auch nicht

unter allen Umständen dazu füren muss. Aber wie dieser Prozess mit einem Akt feierlicher Lossagung von der Heilsoffenbarung endigen kann, so wird der Abfall auch mannigfach wenigstens nach außen hin mit einer solchen Lossagung sich plötzlich darstellen. Indem der Mensch so die eigene Heilserfarung für Trug und Teufelswerk erklärt, beraubt er sich der Möglichkeit, weitere Heilswirkungen als wirksame zu erfaren. Der Weg der *μετάνοια* ist ihm verschlossen. Die Bosheitssünde ist vollendet. Das ist die Sünde, welche der Hebräerbrief an den angeführten Stellen Kap. 6 und 10 beschreibt, und diese Sünde dürfte one Zweifel identisch sein mit der, welche der Apostel Joh. 5, 16 als Sünde zum Tode bezeichnet.

Mit dieser Sünde identifizirt Luther im Sermon von der Sünde wider den h. Geist (Erl. Ausg. B. 23, S. 78. 79) die Lästerung des h. Geistes, welche sich auf alle Fälle nahe mit ihr berührt und im Gegensatz zu Alex. v. Öttingen, J. Müller, Ritschl und einer Reihe anderer Gewährsmänner von der Sünde wider den h. Geist im Allgemeinen mit Lemme zu unterscheiden ist. Wenn alle Sünde derer, welche soweit im Umkreis der vollendeten Gottesoffenbarung stehen, dass sie von derselben auch innerlich getroffen und erfasst werden können, auch Sünde wider den h. Geist ist und alle definitiv entscheidende Sünde auch Sünde wider den h. Geist sein muss, so ist doch die Lästerung desselben eine spezifische Form dieser Sünde. Das Wesen derselben erhellt aus Matth. 12, 25—32 doch ziemlich zweifellos: eine Dämonenaustreibung, welche nach V. 28 als Zeugnis der spezifischen Jesu eignenden Geistesmacht anzusehen ist, wird von den Pharisäern für eine dämonische Wirkung erklärt. Es ist nun deutlich, dass diese letztere Erklärung nur Sinn hat, wenn die Pharisäer wirklich von dem Eindruck einer höheren überweltlichen Macht ergriffen waren. Dieses Eindrucks aber, dem sie sich doch nicht beugen wollen, können sie sich nur erwehren, indem sie ihn auf dämonischen Ursprung zurückfüren im Widerspruch mit der Natur desselben. Dass dies selbst schon die unvergebliche Lästerung des h. Geistes gewesen sei, ist man vorauszusetzen nicht gezwungen. Da die Lästerung des Geistes doch im vollen Sinn sich nur gegen den Geist des erhöhten Menschensones richten kann, weswegen ja die Lästerung des Menschensons als solchen für das Geringere erklärt wird, da die hier in Frage kommenden Pharisäer doch nicht schlimmer gewesen sein werden als die kreuzigenden *ἄρχοντες*, so dürfte die hier vorgekommene Sünde doch nur die nächste Analogie, der bedenklichste Anfang der Lästerung sein. In dem Prozeß der Selbstverschließung des Menschen wider die Wirkung des an ihm sich bezeugenden Geistes bildet eine solche Lästerung eine so entscheidende Krisis aus zwei Gründen. Einmal, so sehr die Schrift alles Gewicht bei der Sünde auf die innere Herzensstellung legt, was sich ja gerade in der außerordentlichen Schätzung der Sünde wider den h. Geist ausspricht, so dient doch das äußere Hervortreten dieser Herzensstellung in höherem Maße der Entscheidung über die Richtung des eigenen Selbst als die bloss immanente Entschließung, die ja freilich auch schon vor Gottes Augen eine That ist. Und wenn der Herr auf das Wort gerade auch im Unterschied von dem Werke einen besonderen Wert legt, so wird man sagen dürfen, dass gerade bei der religiösen Sünde das Wort besonders bedeutsam ist und dass das Wort den Menschen auf diesem Gebiete prinzipieller bindet als das Werk, dass man eher eine tatsächliche Verleugnung des Eindrucks wieder zurücknemen kann, als eine entschiedene Abweisung desselben in einem Lästerwort. Da diese Lästerung einerseits den, soweit es one Vermittlung des persönlichen Willens möglich ist, denkbar höchsten Grad des Eindringens Gottes in die menschliche Subjektivität voraussetzt, so ist von Gottes Seite auch kein weiterer Versuch mehr zu erwarten, eine andere Entscheidung herbeizuführen, wie der Mensch selbst zu religiösen Eindrücken, die er selbst profanirt und als diabolische erklärt hat, unmöglich mehr wirklich gläubiges Vertrauen fassen kann. So wenig diese Lästerung den Eindruck, gegen welchen sie sich kehrt, wird absolut auslöschen und zur reinen Gleichgiltigkeit und Sicherheit den Übergang wird bilden können, so wenig vermögen doch die Reste des Gewissenszeugnisses die Brücke zur wirklichen Buße zu bilden. Diese

Sünde durchschneidet also mit einem Male die Erfüllung der subjektiven Vorbedingung wirklicher Vergebung. Sodann aber ist gerade dieses Hervortreten der gegen die Hingabe an den Geist gerichteten Entschließung im Worte von so hoher Bedeutung, da eben das Wort auf die Gemeinschaft wirkt, das höchste σκάνδαλον ist. Je tiefer der Eindruck ist, dessen sich der Lästerer des Geistes zu erweren hat, desto mehr bedarf er der Gemeinschaft für seine Abwer. Der Lästerer muſs ein Prinzip aufsuchen, auf Grund dessen er das Recht seiner Lästerung auch Anderen einleuchtend machen kann. In der Geisteslästerung liegt immer ein Stück Fanatismus. Vielleicht könnte man es versuchen, jenen Abfall, von dem Ebr. 10 die Rede ist, von der Lästerung des Geistes dadurch zu unterscheiden, daſs jener Abfall mehr als eine unter dem Druck einer Gemeinschaft erfolgte Selbstbestimmung wider das subjektiv erfarene Heil ist, wärend die Lästerung mehr Sache der Fürer und Leiter ist, welche dadurch wie sich selbst verschlieſsen, so zugleich eine Gemeinschaft des Widerspruchs gegen Gottes Offenbarung erzeugen.

Die Geisteslästerung nimmt darum doch in der Tat in der Entwicklung der Sünde einen hervorragenden Platz ein. Wie sie doch ganz besonders bedenklich an der Wiege des geschichtlich sich entfaltenden Gottesreichs steht, so wird sie eine ganz besondere Stelle in der Endentwicklung spielen. Das Reich der Sünde muſs doch immer mehr, je mehr das Reich Gottes fortschreitet, sein eigentliches Wesen als dämonisches Reich zeigen, und wenn dieses Reich in der grauenhaften diabolischen Nachäffung des Reiches Gottes durch den Menschen der Sünde, dieser Inkarnation des Satans, vollendet sein wird, so können wir in dieser Hingabe an die Lüge doch zugleich auch die Vollendung der Lästerung des Geistes sehen. In dieser Vollendung des Reiches der Sünde liegt dann auch die Krisis für die Sünde, die wie sie das schlechthin nicht sein sollende, so auch als Lüge das thatsächlich Nichtige ist, das der Offenbarung der göttlichen Realität gegenüber schlechthin machtlos ist. Eine weitere Verfolgung dieser Gedanken würde uns auf die Frage nach der göttlichen Reaktion gegen die Sünde füren, auf die Lehre vom Übel, Tod, Verdammnis, die wir, um diesen Artikel nicht noch mehr anzuschwellen, hier auszuschlieſsen und auf andere Titel zu verweisen uns erlaubten.

Die massenhafte in das Gebiet dieses Artikels einschlagende Literatur zu verzeichnen wäre eine eigene Aufgabe und würde beinahe einen eigenen Artikel erfordern. Die dogmatischen Lehrbücher, auf welche besonders zu verweisen überflüssig sein dürfte, bieten ja vielfach ein mehr oder weniger reiches Verzeichnis, z. B. Lipsius, Lehrbuch der Dogmatik, S. 318. 346; Dorner II. Band S. 4. 5, S. 39. 40, S. 66. Die umfassendste monographische Behandlung ist noch immer die von J. Müller: Die Lehre von der Sünde, 2 Bde. 5. Aufl. Breslau 1867.

D. Hermann Schmidt.

Sündenvergebung ist nach biblischer und evangelischer Anschauung der wesentliche Inhalt der Rechtfertigung. Die positive imputatio der Gerechtigkeit Christi hätte nur in dem Fall eine etwas weitergehende Bedeutung, wenn die Trennung der obedientia activa und passiva sich reinlicher durchführen lieſse. In Wahrheit können aber beide Seiten nicht klar von einander unterschieden werden, und so kann auch die Sündenvergebung, wenigstens die prinzipielle, höchstens logisch von der Zusprechung der Gerechtigkeit Christi unterschieden werden. Da sonach die Sündenvergebung schon unter dem Titel Rechtfertigung besprochen werden muſste und die prinzipielle Sündenvergebung nicht klar gemacht werden konnte one Bestimmung ihres Verhältnisses zu der Vergebung der einzelnen Sünden, so kann in Bezug auf die wichtigsten hergehörigen Fragen auf den Artikel Rechtfertigung verwiesen werden. Nur sofern die Sündenvergebung dem spezifisch christlichen Dogma von der Rechtfertigung gegenüber eine allgemeinere Geltung auch in den nichtchristlichen Religionen beansprucht, sind die Ausfürungen jenes Artikels zu ergänzen, und sofern bei der Sündenvergebung noch mehr als bei der Rechtfertigung die Frage nach der Vermittlung derselben für das Bewuſstsein Gewicht gewinnt, ist auch in dieser Richtung noch etwas hinzuzufügen.

1. Der Gedanke der Sündenvergebung im Allgemeinen. Die

Sündenvergebung ist Aufhebung derjenigen Folgen der Sünde, welche durch das Wesen derselben als Verletzung des göttlichen Gesetzes bedingt sind. Diese Folgen können sich nach 2 Richtungen hin geltend machen. Sofern der Mensch zum unmittelbaren Verkehr mit Gott bestimmt ist und nur in dem ungehemmten Verkehr mit Gott selbst seine Befriedigung findet, stellt sich das Gefül der Schuld, durch welches der Mensch mit seiner Sünde sich zusammengeschlossen und damit von diesem Verkehr mit Gott ausgeschlossen weiß, unmittelbar als Reaktion Gottes dar. Das Schuldgefül ist in sich selbst Unseligkeit und Sündenvergebung Aufhebung der Schuld. Soferne aber dieser Gott auch zugleich der Herr und Lenker der ganzen Weltordnung ist und der Mensch seine Abhängigkeit von Gott vermittelst seines Zusamenhanges mit dieser Weltordnung inne wird, erfärt er auch von dieser Weltordnung her — dieselbe in ihrem umfassendsten Sinne genommen — die göttliche Reaktion als Strafe. Die Sündenvergebung erscheint so zugleich als Aufhebung der Strafe. Je mehr nun in der heidnischen Welt der Unterschied zwischen Gott und der Welt fliessend wurde und der an die Welt hingegebene Mensch in der Gottheit eben nur die Macht suchte, welche den Genuss der Welt hemmen oder fördern konnte, destomehr suchte sie auch nur eine Vergebung im Sinne der Aufhebung der Straffolgen der Sünde. Je weniger entwickelt das subjektive Personleben überhaupt war, desto weniger konnte auch das Bedürfnis einer Aufhebung des Schuldbewusstseins sich geltend machen. Wo aber auch auf heidnischem Boden das subjektive Leben zu weiterer Entfaltung kam, wie im Bramanismus und Buddhismus und vor Allem in der griechischen Philosophie seit Sokrates, da erscheint das Schuldgefül ausgeschlossen oder wenigstens beeinträchtigt durch die falsche Auffassung des Wesens des Geistes. Der letztere wird wesentlich als Intelligenz betrachtet und als in seinem innersten Wesen nicht alterirbar angesehen. Wird der Grund für die Hemmungen des inneren Lebens und der Gottesgemeinschaftt wesentlich in der Verbindung mit dem sinnlichen Dasein gesucht, so ist die Sünde doch immer mehr Leiden als Schuld. Es handelt sich weniger um Vergebung als um Erlösung und die erstere ist nur Moment an der letzteren. Es fehlt aber nicht nur dem populären, polytheistisch bestimmten Bewusstsein der Begriff des persönlichen, ethisch gerichteten Gottes, sondern auch dem speculativen Heidentum, das nur in abstraktem Deismus oder Pantheismus die polytheistische Anschauung zu überwinden sich bestrebt. So ergreifend in der Sage von den Erinnyen, wie in den absichtlichen Schilderungen der Popularphilosophie namentlich Ciceros die Gewissensnoth uns entgegentritt, ein eigentlich tiefes Schuldbewusstsein erkennen wir darin doch nicht, da die Macht, vor der sich der Mensch fürchtet, doch noch immer die Züge einer bloßen Naturmacht an sich trägt, noch nicht als Persönlichkeit erscheint, mit welcher der Mensch in ein warhaftes Gemeinschaftsverhältnis treten kann. So dürfen wir denn wol das Urteil fällen, dass auf heidnischem Boden Sündenvergebung im vollen Sinne doch eigentlich gar nicht erstrebt wurde mit klarem Bewusstsein, so sehr auch das Schuldbewusstsein als instinktive Macht und das Bedürfnis nach Gottesgemeinschaft als dunkler Drang sich geltend machte. Erst auf dem Gebiete der Offenbarung mit der Erkenntnis des persönlichen h. Gottes entwickelte sich auch ein tieferes Verständnis für die Schuld. Schon die mosaische Erzählung vom Sündenfall zeigt in der Ausstoßung des Menschen aus der Gottesnähe und Gottesgemeinschaft die erste und schwerste Folge der Sünde. Indem dann in dem Bundesvolke eine Gemeinschaft solcher sich aussonderte, welche in spezifischer Gottesnähe sich befanden, fiel die Zugehörigkeit zum Gottesvolk mit der relativen Zulassung zur Gottesgemeinschaft zusammen und soferne sich weiter diese Zugehörigkeit des Volkes zu Gott in dem besonderen Schutze offenbarte, den dasselbe genoss, und in der Zuteilung und Erhaltung der wichtigsten Lebensgüter war die Folge der Sünde wesentlich der Ausschluss aus der Gottesgemeinde und Entziehung der der letzteren zugedachten Segnungen. Damit war denn freilich wieder Anlass gegeben, vor Allem die äußere Straffolge der Sünde in Betracht zu ziehen und da ein regelmäßiger Weg der Vergebung nur für die Sünden der Unwissenheit geordnet war, stand die Sündenvergebung als Aufhebung

dieser Straffolgen nur von außerordentlicher göttlicher Tat zu erwarten. Erst seitdem unter Einwirkung der Prophetie das subjektive Leben der Frommen sich weiter entwickelt hatte und dem Abfall des Volksganzen gegenüber die einzelnen Gerechten das Bedürfnis empfanden, für sich selbst des göttlichen Wohlgefallens sicher zu werden, regt sich auch ein tieferes Bedürfnis nach Aufhebung der Schuld, nicht nur der Strafe. Dies spricht sich namentlich in den sog. Bußpsalmen, vor Allem Ps. 32 und 51 in klassischer, auch für das christliche Bewusstsein vorbildlicher Weise aus. Zu vergleichen ist auch namentlich die Erzählung 2 Sam. 12, 13—23 wonach eben die Ausfürung der Straffolge von Davids Sünde denselben von der nun wieder erlangten göttlichen Gnade überzeugt. Und gerade für dies nun wach gewordene Bewusstsein der Schuld als einer die Gottesgemeinschaft beeinträchtigenden Macht bei den alttestamentlichen Frommen war der Mangel eines geordneten Weges der Sündenvergebung der schwerste Druck und das Bild des kommenden Messiasreiches konnte nun nicht mehr gedacht werden one eine neue Veranstaltung zur wirklichen Aufhebung der Sünde nach allen ihren Folgen.

So tritt denn in der neutestamentlichen Litteratur nicht nur die Sündenvergebung überhaupt in den Vordergrund, sondern vor Allem auch die Aufhebung der Schuld. Es ist die Widerherstellung des Kindesrechts, die Aufschliessung des Zugangs zu Gott, Röm. 5, 2, die erste Folge der Rechtfertigung. Freilich darf dies nicht so gewendet werden, als ob das N. T. von einer eigentlichen Straffolge der Sünde außer diesem Gefül der Scheidung von Gott gar nichts wüsste. Dass der Tod in vollem Umfang die Folge der Sünde ist und die Rechtfertigung auch die prinzipielle Aufhebung des Todesverhängnisses in sich schliesst, ist vom Apostel Paulus deutlich genug ausgesprochen im unmittelbaren Zusammenhang der obigen Stelle. Wie in der ältesten griechischen Theologie der Gedanke der Sündenvergebung überhaupt gegen den der Erlösung zurücktrat, ist in dem Artikel Rechtfertigung gezeigt. Die Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zu Gott unter dem rechtlichen Gesichtspunkte, wie sie dem römischen Bewusstsein vor Allem nahe lag und von dem Vater der lateinischen Theologie, von Tertullian, schon klar geltend gemacht wurde, war allerdings geeignet, die Wichtigkeit der Sündenvergebung deutlicher erkennen zu lassen, aber leitete auch leicht zu einer bloss sachlichen Auffassung der Sünde und im Zusammenhange damit zu der Betrachtung der Sündenvergebung wesentlich nur im Sinne der Aufhebung der Straffolge. Auch Augustin hat in dieser Beziehung nicht die Tradition zu durchbrechen vermocht, da in dem Maße, in welchem er die rechtliche Auffassung überwand, die mystische an die Stelle trat, bei welcher der Begriff der Persönlichkeit und der persönlichen Schuld zu kurz kommt. Wie in dem Artikel Sünde gezeigt wurde, hat die mittelalterliche Kirche im Zusamenhang mit einer veränderten Auffassung von dem Wesen der Kirche diese rein sachliche Wertung der Sünde weiter ausgebildet und damit auch die Vorstellung von der Sündenvergebung als bloßer Aufhebung der bestimmten Strafen. Wurde doch nun schliesslich versucht, diese Strafen geradezu in ihre Bestandteile als zeitliche und ewige zu zerlegen und in der Lehre von den Pönitenzen und dem Ablaß ihre Aufhebung auf 2 verschiedenen neben einander hergehenden Wegen zu versuchen. Die reformatorische Theologie dagegen hat nun mit Klarstellung der persönlichen Natur der Sünde und mit Betonung des Rechtes der Persönlichkeit überhaupt das Moment der Aufhebung des Schuldgefüls bei der Sündenvergebung wider neu betont und im Zusammenhang damit eben auch den Wert der Rechtfertigung als der prinzipiellen Sündenvergebung in ihrer Wichtigkeit kennen gelehrt, wärend die Socinianer die rein rechtliche Betrachtung fortpflanzten. Mit diesen Behauptungen sollen die Ausfürungen Ritschls, dass in Beziehung auf die Versöhnungslehre gerade die Socinianer die rechtliche Auffassung der orthodoxen reformatorischen Doktrin in der Lehre von der Versöhnung (Rechtf. u. Vers. I, S. 323) angriffen, nicht bestritten werden, sondern nur das gesagt sein, dass die Gemeinschaft mit Gott und damit auch die Aufhebung des Schuldbewusstseins als solche ein besonders Interesse für die reformatorische Theologie hatte. Je mehr in der

Zeit der sog. Aufklärung das spezifisch religiöse Bedürfnis der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott in den Hintergrund trat, dem bloß ethischen gegenüber, desto weniger konnte die Theologie dieser Zeit auf die Aufhebung des Schuldbewusstseins einen besonderen Wert legen. Der Optimismus dieser Richtung ging von der Voraussetzung eines adäquaten Verhältnisses von Tugend und Glückseligkeit aus, das dann bei einem etwaigen Manko der ersteren durch die in der Rücksicht auf menschliche Schwachheit begründete Gnade der Vergebung seine Ausgleichung finden sollte. Auch für Kant war ja Gott nur die unentbehrliche Voraussetzung für das Postulat der Herstellung eines Ausgleichs von Tugend und Glückseligkeit. Es konnte sich also auch bei ihm zunächst nur um Aufhebung der äußeren Folgen der Sünde bei dem Begriff der Sündenvergebung handeln. Diese Behauptung steht freilich auf den ersten Anblick im direkten Gegensatz zu dem Nachweis von Ritschl, dass gerade von Töllner zuerst deutlich die Schuld an sich von der Strafverpflichtnng unterschieden (a. a. O. I, 378), wärend gerade die frühere Theologie diesen Unterschied vernachlässigt habe, und dass gar vollends Kant erst recht die Bedeutung dieses Unterschiedes erwiesen habe (a. a. O. I, S. 475 f.). Allein wenn die frühere kirchliche Dogmatik bei der Lehre von der Sündenvergebung ihren Unterschied zwischen reatus culpae und reatus poenae nicht zu weiterer Geltung brachte und erst in Quenstedt wider daran ausdrücklich erinnerte, so folgt daraus keineswegs, dass sie bei der Vergebung nicht doch in erster Linie an die Aufhebung der Schuld dachte; denn sagt Ritschl selbst (a. a. O. S. 376): „Die Schuld wurde in dem drohenden Verhängnis des ewigen Todes als permanent angeschaut, die Erlassung oder die Gewär der Nichtvollziehung dieser Strafe galt als Aufhebung der Schuld" — und zwar fügen wir hinzu mit Recht, da der ewige Tod eben in der absoluten unaufhebbaren Zerreißung der Gemeinschaft mit Gott besteht. Dagegen je mehr der Gedanke eines unmittelbaren Verkehrs mit Gott in den Hintergrund tritt, desto mehr wird das Schuldgefül zum bloßen Gefül der Selbstverwerfung, was bei Kant vollends klar hervortritt, denn der Gesetzgeber, dem man verpflichtet ist, soll ja hier nur das eigene Ich sein. Es ist klar, dass dieses Gefül der Schuldverpflichtung nicht durch Gott hinweggeschafft werden kann. Fällt Gott nun die Aufgabe zu, die äußere Zuständlichkeit in das richtige Verhältnis zu der moralischen Beschaffenheit zu setzen, so könnte also doch die Sündenvergebung von Gottes Seite, soweit eine solche überhaupt denkbar ist, nur darin bestehen, dass er bei Gestaltung dieser äußeren Zuständlichkeit nicht die Rücksicht auf die frühere Sünde, sondern auf die geschehene Besserung bezw. auf die Grundtendenz des Willens, nicht auf die einzelnen Schwachheiten walten lässt, also eben die Strafe aufhebt. Und dass auch die supranaturalistische Theologie eines Knapp, Döderlein, Storr verlernt hatte, den Wert der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott zu schätzen und das Verhältnis Gottes nur durch seine Vorsehung und Weltleitung vermittelt dachte, das erklärt es uns, warum diese Theologen das Schuldbewusstsein im Sinne der Selbstverwerfung und Anerkennung der eigenen Sünde als verträglich mit dem Stand des Gerechtfertigten beurteilen und neben der Strafaufhebung als das Gleichgiltige ansehen. Wenn mit Schleiermacher das mystische Element in der Theologie wider Geltung gewann, so hinderte doch der Mangel in Ausbildung des Begriffes der Persönlichkeit auf Seiten Gottes und des Menschen eine genauere Feststellung des Wesens der Sündenvergebung, Wie die Sünde bei ihm zum Sündenbewusstsein wird, so besteht auch die Sündenvergebung nur in Aufhebung dieses Sündenbewusstseins. Es handelt sich beim religiösen Leben doch wesentlich nur um einen, wenn auch auf Grund absoluter göttlicher Kausalität sich im subjektiven Leben des Menschen vollziehenden Prozess, nicht um eine Veränderung des objektiven Verhältnisses Gottes zum Menschen. Von den eigentlich spekulativen Schulen seit Hegel abgesehen, in welchen die Einsicht in die Negativität der Sünde, in ihre Bedeutung als notwendiges, wenn auch stets aufzuhebendes Moment der Weltordnung unmittelbar auch die Aufhebung des Schuldgefüls zur Folge haben muss, in welchen also mehr oder weniger deutlich die gnostische Art der Auffassung der Sünde widerklingt, ist bei denjenigen modernen Theologen, welche

auf dem Boden dieser rein immanenten Auffassung des Wesens der Religion stehen, im Wesentlichen auch der Schleiermacherische Begriff der Sündenvergebung der herrschende. Es kann sich immer nur um eine Veränderung unserer Selbstbeurteilung handeln, wie sie mit einer religiösen und ethischen Erhebung des Geistes im Zusammenhange steht und darum wird nun umgekehrt die Strafaufhebung auch wieder zu einem rein subjektiven Vorgang und reduzirt sich auf eine Veränderung unseres Urteils über das, was wir als Übel empfinden. Gerade in der Strafaufhebung oder wenigstens der Sicheruug der künftigen Aufhebung hat auch die Sündenvergebung nach der älteren Theologie die Gewähr ihrer Objektivität. Das Bedürfnis, die Objektivität der Sündenvergebung festzuhalten, wird darum immer auch zu der Behauptuug der Objektivität der Strafübel und ihrer Aufhebung im objektiveu Sinn füren, hieran sich dann aber die weitere Frage knüpfen, ob die Sündenvergebung überhaupt denkbar ist im objektiven Sinne.

Der anthropopathische Gottesbegriff des natürlichen Herzens im Heidentum konnte ja freilich eine Änderung in der Stimmung Gottes gegen die Menschen auf Grund bestimmender Einwirkungen des letzteren auf Gott leicht voraussetzen. Allein mit der Entstehung einer spekulativen Reflexion über Gott musste auch der Gedanke einer Sündenvergebung als Änderung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen zweifelhaft werden. Das philosophische Heidentum brachte es nie zu einem Verständnis der persönlichen Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Darum musste ihm auch der Gedanke der Sündenvergebung als widerspruchsvoll erscheinen; da die Gottheit immer nur als abstracte Darstellung eines Begriffes gefasst wurde. Die alttestamentliche Ordnung hat nun freilich an die Stelle des metaphysischen Verhältnisses das ethische gesetzt. Aber auch von hier aus ergeben sich Schwierigkeiten für den Begriff der Sündenvergebung. Auch die ethische Unveränderlichkeit scheint die Möglichkeit eines Wechsels im Urteil Gottes über den Sünder zu verbieten. Und gerade darum war ja die Sündenvergebung etwas Problematisches, Gegenstand der Hoffnung einer zukünftigen Offenbarung. Wie dann das christliche Dogma von der Versöhnung dieses Problem zur Lösung zu bringen suchte, dies näher zu erörtern wird Aufgabe des Artikels „Versöhnung“ sein. Trotz des abstrakten Gottesbegriffes, der sich von dem Platonismus der Kirchenväter her fortpflanzte, hat doch die lutherische Theologie unbekümmert um denselben an dem Problem der Versöhnung in dem Sinne gearbeitet, dass sie eine objektive Veränderung des Urteils Gottes als das Ziel der Versöhnung voraussetzte. Nur der Prädestinatianismus der reformirter Theologie bedrohte in seiner Ausbildung offen die Möglichkeit einer Sündenvergebung im objektiven Sinne. Seit die moderne Theologie, wie sie unter den Einflüssen der Philosophie namentlich von Kant an sich entwickelte, die Frage nach der Sündengebung in deutlicherem Zusammenhang mit der Lehre von Gott behandelte, ist auch die mataphysische Schwiegkeit wider hervorgetreten. Ein Begriff des Absoluten, wie er die moderne rationalistische Theologie beherrscht, muss notwendig die Möglichkeit einer Veränderung im Verhältnis Gottes zu den Menschen ausschliessen und bedroht den Begriff der Sünde selbst. Dies gilt auch von Ritschls Versuch, die Sündenvergebung zum Attribut der im Zwecke des Reiches Gottes sich vereinigenden Menschheit zu machen, denn die Menschheit mit dem Attribut der Sündenvergebung ist doch nur die höhere Eutwicklungsstufe der vorchristlichen Menschheit, deren Attribut die Sünde war gegenüber und namentlich in der Fassung des göttlichen Zornes, der als Ausdruck der Absicht Gottes zu definitivem Verderben gefasst werden soll und darum nicht rückgängig gemacht werden kann, spricht sich doch das Interesse aus, den Gottesbegriff in einer Weise festzustellen, dass ein Wechsel in seinem Urteil über den Sünder nicht mehr denkbar erscheint. So gewiss nun eine ungekünstelte Betrachtung der Schrift auf die entgegengesetzte Voraussetzung fürt, auf die Annahme, dass wirklich im Verhalten Gottes zu dem Sünder eine objektive Veränderung mit dem Moment der Sündenvergebung eintritt, wird es Aufgabe derjenigen Theologie sein, welche in der Objektivität der Sündenvergebung eine wesentliche Bedingung für die Wahrheit des persönlichen Verkehrs des Menschen mit Gott sieht, nachzuweisen, wie one Antastung der ethischen Unveränder-

lichkeit Gottes doch eine solche Beteiligung Gottes an dem zeitlich sich entwickelnden Leben der Menschheit vorausgesetzt werden darf, bei welcher er sich selbst in seinem Verhalten durch das der Menschen bestimmen lässt. Soll mit der Sündenvergebung und damit auch mit der Rechtfertigung Ernst gemacht werden, soll die Rechtfertigung einen wirklichen Sinn haben, so muss auch die Lösung dieses Problems in dem angegebenen Sinne als in der Gotteslehre gegeben vorausgesetzt werden.

II. Der zweite Punkt von allgemeinerer Bedeutung ist bei der Lehre von der Sündenvergebung die Frage nach der Art, wie dieselbe den Einzelnen vergewissert wird. Wo die Sündenvergebung, wie im Allgemeinen in der außerchristlichen Welt, als Aufhebung bestimmter Strafübel gefasst wird, da liegt diese Vergewisserung in der tatsächlichen Erfarung von dem Aufhören derselben und soweit das Heidentum in seiner philosophischen Ausbildung in Betracht kommt, ist ja nur von einer Reinigung die Rede, welche die Sünde als das tatsächliche Hindernis des Verkehrs mit Gott aus dem Wege schafft. Wenigstens die Philosophie des klassischen Altertums, welche Einfluss auf die christliche Theologie gewann, sah in der Sünde ja nicht die Verkerung des Willens, welche Schuld begründet. Darum konnte auch nach einer besonderen Vergewisserung der Vergebung kein Bedürfnis vorhanden sein. Um so bedeutsamer regte sich dieses Bedürfnis auf dem Boden der alttestamentlichen Religion. Das Opfer konnte diese Gewissheit nicht bieten, weil es eben nur auf einen bestimmten Kreis von Sünden sich bezog, die an sich selbst das Schuldbewusstsein nicht in besonderem Grade zu erregen vermochten. Nun war allerdings der Gesichtskreis des A. Bundes ein wesentlich diesseitiger. Die Erweisungen der göttlichen Strafgerechtigkeit wurden ja wesentlich in den irdischen Heimsuchungen näher in der Ausrottung aus dem Gottesvolke gesucht und insoferne konnte die tatsächliche Verschonung zugleich zum Zeichen der Vergebung dienen. Allein, ob diese Verschonung nicht nur aufgeschoben sei, das blieb doch immer wieder zweifelhaft. Es war eben doch nur die göttliche Geduld, unter der die Sünde blieb, Röm. 3, 25. 26. Die Versicherung der Vergebung konnte also doch nur auf außerordentliche Weise, durch prophetisches Zeugnis etwa, erreicht werden, und darum erscheint eben das Auszeichnende der vollendeten Theokratie das zu sein, dass sie Vergebung der Sünden, d. h. die Vergewisserung derselben bringt. Diese Versicherung kann natürlich nur von dem Messias geübt werden in Verbindung mit der ihm übertragenen richterlichen Funktion. Indem der Herr die Sündenvergebung übt, greift er nach dem Urteil der Pharisäer in die Prärogative Gottes, Mark. 2, 7, in der Tat ist es die Inanspruchnahme der messianischen Würde. Wenn sie im Leben des Herrn in nur vereinzelten Fällen vorkommt, so soll sie nun zur dauernden Institution werden mit der Aufrichtung der messianischen Gemeinde und trotz der Einsprache der neueren Exegese werden doch die Schlüssel des Himmelreichs, Matth. 16, 19, nicht anders gedeutet werden können als nach der Parallelstelle Matth. 18, 18, auf die durch die Jünger zu übende Sündenvergebung, Joh. 20, 23. Wie der prophetische Geist des A. Bundes, der dort sporadisch sich offenbarte, der neutestamentlichen Gemeinde als dauernder und allgemeiner Besitz zu eigen gehört, so wird sie nun zur Trägerin des Rechts der Sündenvergebung, nicht so wie Ritschl es auffasst, als ob die Glieder der Gemeinde im Besitz der Sündenvergebung für sich wären, qua Glieder der Gemeinde, so dass das logische Prius für die Sündenvergebung die Zugehörigkeit zur Gemeinde wäre, sondern der Eintritt in die Gemeinde ist durch den Empfang der Vergebung bedingt und die Gemeinde übt das Recht der Vergebung zum Behuf der Aufname ihrer Glieder. Wenn dieses mit der Taufe verknüpfte Recht der Ankündigung der Vergebung der Natur der Sache nach nur durch die Organe der Gemeinschaft ausgeübt werden konnte, so war es doch die Gemeinde als solche, welcher dies Recht anvertraut war, so gewiss dieselbe bei dem Ausschluss aus ihr beteiligt war, der ja dann consequent als ein Behalten der Sünde betrachtet werden musste. Die Gewissheit der Vergebung ruhte für den Empfänger also von Anfang an nicht in der spezifischen amtlichen Qualität derer, welche dieselbe

ankündigten, sondern in der Qualität der Gemeinde Christi. Daraus erklärt sich die Controverse über die zweite Buße, wie sie durch den Montanismus veranlasst wurde. Ist die Gemeinde befugt, bei Aufname der Einzelnen ihnen die Vergebung anzukündigen, so ist sie nicht ebenso befugt, auch ihren Mitgliedern dieselbe zu gewären, da sie dadurch ja eben ihren Charakter als Heilsgemeinde, auf dem dies Recht ruht, kompromittiren würde. Nach montanistischer Anschauung muss sie also sündigende Glieder nach dem Muster der alttestamentlichen Gemeinde behandeln und ihre Befugnis zur Vergebung erlischt mit der einmaligen prinzipiellen Ausübung derselben; nur der prophetische Geist, den der Montanismus ja eben nach alttestamentlichem Muster zurückfüren will, kann einen außerordentlichen Gnadenwillen Gottes in Bezug auf Einzelne kund tun. In dem Verfaren des römischen Bischofs kündigt sich offenbar schon der Gedanke des von der Gemeinde sich lösenden Priestertums an, das die Prärogative der Vergebung amtlich bindet und darum dauernd in Anspruch nimmt, schon der ego (Tert. de pud. c. 1) in dem Edikte weist auf diesen persönlichen Anspruch hin. Änlich ist der Konflikt Cyprians mit den Konfessoren zu beurteilen. Indem die letzteren sich als Garanten des bestimmungsmässigen Charakters der Heilsgemeinde ansahen, glaubten sie auch das Recht zu haben, Gefallene zu dieser Gemeinde wieder zuzulassen, wogegen Cyprian nur in der bischöflichen Lossprechung die Bürgschaft dafür sah, dass die Übung der Sündenvergebung nicht zur Alterirung des Wesens der Heilsgemeinde ausschlage. Je mehr die Kirche ihrerseits ihrer prädagogischen Aufgabe sich bewusst wurde, desto mehr musste die letztere Anschauung zur Herrschaft gelangen, und es konnte sich nur noch darum fragen, wie weit für den Träger des Amtes auch die persönliche Qualifikation in ethischer Beziehung gefordert wurde als Vorbedindung für Ausübung der Sündenvergebung. Dies war die Frage, welche im Donatismus zur Sprache kam. Sollte die Heilssicherheit überhaupt fortbestehen, so musste von der Bedingung persönlicher ethischer Qualifikation abgesehen werden, und damit war ein Schritt weiter geschehen, um die Ankündigung der Sündenvergebung zu einer aus dem Amtscharakter der Priester fließenden Prärogative derselben zu machen. Freilich wurde dabei immer noch aufrecht erhalten, dass die in der ungehemmten Teilnahme am Gemeindeleben liegende allgemeine Garantie der Vergebung höchstens einmal durch einen sühnenden Bußakt gewonnen werden könnte, wärend die Tröstung in Bezug auf einzelne Sünden durch den Priester in unbeschränktem Maße widerholt werden konnte (s. d. A. Beichte II, 220). Aber die Voraussetzungen waren damit gegeben, welche uns die Entstehung der mittelalterlichen Auffassung erklären.

Aus der Heilsgemeinde war die mittelalterliche Kirche zur Heilsanstalt und Heilsmittlerin geworden. Darum lag die Gewissheit der Sündenvergebung auch nicht mehr one Weiteres in der Zugehörigkeit zur Kirche. Diese Zugehörigkeit war vielmehr fortan nur die Vorbedingung für die Möglichkeit der Erlangung der Sündenvergebung. Diese sollte nun freilich mit unbedingter Sicherheit durch das priesterliche Amt erreicht werden, aber doch wieder nur unter einem doppelten Vorbehalt. Die Unterscheidung zwischen Kirchenbuße und Trost der göttlichen Vergebung war nun dahin verkehrt, dass die erstere als bestimmte, die volle Vergebung nach ihrer Bedeutung für die Kirche bedingende Leistung aufgefasst wurde, so dass die Ausspreckung der Vergebung, welche als richterlicher Akt onehin schon die innere Disposition in Rechnung nehmen sollte, nur die Aufhebung der Schuld vor Gott garantirte. Weiterhin wurde diese unbedingte Sicherheit der Vergebung nur hinsichtlich einzelner bestimmter Sünden gewährt, so dass das Gesamtverhältnis des Menschen zu Gott, doch nicht sicher daraus festgestellt zu werden vermochte. Diese Unsicherheit eben, welche ihr Gegengewicht nur in der Fülle der mit ihren Wirkungen auch über das Zeitleben hinausreichenden Heilsmitteln der Kirche hatte, bereitete die reformatorische Reaktion durch die Lehre von der Rechtfertigung vor. Freilich indem die reformatorische Kirche an die Stelle des richterlichen Urteils die Verkündigung des in den Gnadenmitteln sich kundgebenden objektiven Gnadenwillens Gottes setzte und auch die Zuteilung der Vergebung an die Einzelnen nur als einen Dienst des Predigtamts

beurteilen konnte, musste sie dafür die Beurteilung über die Erfüllung der subjektiven Bedingung für den Empfang der Vergebung dem Einzelnen überlassen, und es ergab sich hieraus allerdings für diejenigen wieder eine Unsicherheit, welche des Zweifels an dem eigenen Gnadenstand nur durch die Verbürgung eines Dritten Herr werden zu können glaubten. So gewiss der wesentliche Inhalt der Heilspredigt der Kirche ja nur die Sündenvergebung sein kann und der Einzelne daher an die Vermittelung der Kirche bezüglich der Gewissheit der Vergebung gewiesen ist, so kann die Zueignung derselben an den Einzelnen doch nicht mit unbedingter Sicherheit von der Kirche geschehen und die Zugehörikgeit zu dieser bietet keine Heilsgarantie mehr. Der Einzelne ist also doch wieder auf die subjektive Erfarung gewiesen als die letztlich entscheindende Garantie der wirklich angeeigneten Vergebung. Wird diese subjektive Erfarung auch auf die durch die Gnadenmittel ihm zugeleitete Wirkung des h. Geistes zurückgefürt, so erhebt sich doch immer wieder die Frage, in welchen Zeichen sich diese Wirksamkeit kund gebe. Die Kontroverse, die hierüber zunächst zwischen den beiden reformatorischen Kirche ausbrach und seit den Tagen des Pietismus zu einer innerkirchlichen für die lutherische Reformation wurde, drohte immer wieder die reformatorische Position in der Rechtfertigungslehre zu erschüttern und den Wert der kirchlichen Gnadenmittel für die Sicherung des Heilsbewusstseins abzuschwächen. Mit der Abschwächung des Ernstes des Schuldgefühls seit der Periode der mit Leibnitz-Wolff beginnenden Aufklärung verminderte sich das Interesse für diese Sicherung. Die tatsächliche Besserung schien nun die Sündenvergebung ebenso wie das Bewusstsein derselben von selbst im Gefolge haben zu müssen. Darum trat denn auch die Predigt von der Sündenvergebung in der Periode des Rationalismus wesentlich zurück, obgleich Kant das Problem mit aller Schärfe entwickelt und gezeigt hatte, dass die Vergebung die Basis der Besserung sein müsse. (Rel. innerhalb. d. Gr. d. reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 171.) In dem Maße, in welchem die spekulativen Schulen, welche auf Kant folgten, den Gedanken eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott überhaupt zurücktreten ließen und damit den Begriff der Schuld im Sinne einer Verletzung Gottes überhaupt negirten, kam auch für sie das Problem überhaupt in Wegfall. Dagegen ist mit dem Wiederaufleben einer von bewusst theistischen Voraussetzungen ausgehenden Glaubenslehre auch das Problem auf's Neue wieder aufgetaucht. So entschieden der Wert der Predigt von der Sündenvergebung von jeder Theologie behauptet werden muss, welche in Übereinstimmung mit der Schrift bleiben will, und so bedenklich es sein muss, wenn die Sündenvergebung nur als Attribut der Kirche gefasst und als bloße Voraussetzung behandelt werden will für die Glieder derselben, so bleibt doch für die Anwendung auf den Einzelnen schliesslich die Erfarung des letzteren maßgebend. Nur wird es one Gefahr für die religiöse und sittliche Gesundheit des christlichen Lebens nicht möglich sein, diese Erfarung vorzüglich in der ethischen Betätigung des neuen Lebensprinzips zu suchen. Vielmehr wird die religiöse Parrhesie im Verkehr mit Gott die Probe bilden müssen. Für die seelsorgerliche Behandlung etwaiger Zweifel wird kein unbedingt anzuwendendes Kriterium gegeben werden können, sondern der seelsogerlichen Erfarung überlassen werden müssen, im einzelnen Falle über die Gründe des Zweifels sich zu orientiren und danach auch die Wege, auf denen die Gewissheit zu erreichen ist, den Zweifelnden anzugeben.

Bezüglich aller übrigen in Betracht kommenden Fragen wie bezüglich die Litteratur darf auf den Artikel „Rechtfertigung" verwiesen werden.

D. **Hermann Schmidt.**

Suffragan (suffraganeus) heißt jeder Kleriker, welcher die Pflicht hat, seinen Obern zu unterstützen (suffragari). So erklärt den Ausdruck Alcuin in einem Schreiben an Karl den Großen: Dixistis, Serenissime Imperator, velle vos scire, qualiter nos et suffraganei vestri doceremus populum Dei de Baptismi Sacramento. Haec prout potuimus praelibavimus. Suffraganeus est nomen mediae significationis: ideo nescimus, quale fixum ei apponere debeamus, ut Presbyterorum, aut Abbatum, aut Diaconorum, aut caeterorum graduum inferiorum, si

forte Episcoporum nomen, qui aliquando vestrae civitati subjecti erant, addere debemus (Alcuini opera p. 1160). Der Ausdruck kommt gleichbedeutend vor mit vicarius (Beispiele bei du Fresne im Glossarium s. v. suffraganeus). Insbesondere wird derselbe aber von Bischöfen gebraucht, und zwar in einer doppelten Beziehung. Suffraganbischof heißt ein episcopus in partibus infidelium als Vikar und Gehilfe eines ordentlichen Diözesanbischofs; eben so heißt aber auch der letztere, insofern er nicht exempt ist, im Verhältnisse zu seinem Metropoliten. Über die Stellung, welche alle Suffraganen einer Provinz (comprovinciales) in Gemeinschaft mit ihrem Metropoliten einnehmen und das Recht des Metropoliten gegenüber den Suffraganen und deren Untergebenen sind genaue Festsetzungen ergangen, welche Gratian in der Causa III. qu. 6 und Causa IX. qu. 3 zusammengestellt hat. Außerdem finden sich auch verschiedene Entscheidungen in den Dekretalen, welche sich insbesondere darauf beziehen, daſs die Konsekration des Metropoliten von seinen sämtlichen Suffraganen erfolgen soll (c. 11. X. de electione I. 6 [Alexander III.] c. 6. X. de temporibus ordinationum I. 11. [Lucius III.] u. a.). Die Rechte des Metropoliten über die Suffraganen sind beschränkt. Innocenz III. erklärt darüber im Jare 1204 in c. 11. X. de officio judicis ordinarii (I, 31): „.... Respondemus, quod archiepiscopus ipsum (suffraganeum) ad suscipiendam delegationem (in causa appellationis) compellere nequit invitum, quum in eum, exceptis quibusdam articulis, nullam habeat potestatem, licet episcopus suus eidem sit metropolitana lege subjectus“.

H. F. Jacobson †.

Suicerus, Joh. Casp., bekannt durch seinen Thesaurus Ecclesiasticus, ist geboren am 26. Juni 1620. Sein Vater, Johann Rudolf Schweizer, war Pfarrer im Thurgau und Dekan des Kapitels Frauenfeld, seine Mutter, Susanna Lavater, Enkelin des mit Zwingli befreundeten Bürgermeisters Lavater, der die Züricher in der unglücklichen Schlacht zu Cappel befehligte. Vom Vater vorbereitet, wurde Johann Caspar in die Schulen seiner Vaterstadt Zürich aufgenommen, benutzte, wie der in demselben Jare geborene Joh. Heinrich Hottinger, die tüchtigen Philologen, welche hier lehrten, und vollendete seine Studien in Frankreich an den blühenden Akademieen zu Montauban und Saumur, wo er bei den drei berühmten, später als heterodox getadelten Theologen Amyraldus, Cappellus und Placäus Vorlesungen hörte, obgleich damals der Besuch dieser Akademie von der Schweiz aus schon verboten worden war. Nach dreijärigem Aufenthalte in Frankreich kehrte Schweizer im Jare 1643 in seine Vaterstadt zurück, bestand seine Examina, wurde sofort auf eine thurgauische Pfarrei geschickt, aber schon 1644 als Lehrer an die Schulen Zürichs berufen, 1646 zum Inspektor des Alumnates und Professor der hebräischen Sprache, zehn Jare später der lateinischen und griechischen Sprache am Collegium Humanitatis, 1660 als Professor der griechischen Sprache und Kanonikus an das obere Kollegium (Carolinum) befördert. In dieser Stellung wirkte er, bis er im J. 1683 wegen geschwächter Gesundheit seine Entlassung nahm und seinem talentvollen Sone Joh. Heinrich das Amt überlies. Er starb am 29. Dez. 1684.

Durch gründliche philologische Arbeiten hat sich Suicerus um die Theologie verdient gemacht. Seine ersten Werke waren Lehrbücher für Studirende: Sylloge vocum Novi Testamenti. Tig. 1648, und wider 1659 mit angehängtem Kompendium der griechischen Prosodie. Später ist diese Schrift unter dem Titel Novi Testam. Glossarium Graeco-Latinum vom gelehrten Chorherrn Hagenbuch 1744 wider herausgegeben worden. — Ferner erschien Syntaxeos Graecae, quatenus a Latina differt, compendium 1651. — Dann *Ἐμπνεύματα εὐσεβείας*, quo miscellanea, duae Chrysostomi — et duae Basilii M. homiliae continentur, carmina item Nazianceni, paraphrasis Jonae et Psalmi aliquot; his adjectus et Plutarchi *περὶ παίδων ἀγωγῆς* libellus — 1658 und 1681. — Ferner Joh. Frisii Tigurini, Dictionarium Latino-Germanicum et Germanico-Latinum auctum et nova methodo digestum 1661, wider 1677. 1693. 1712. — Commenii Vestibulum Scholarum usui felicius accommodatum. — Sacrarum observationum

liber singularis, quo veterum ritus circa poenitentiam — expenduntur, varia incarnationis, circumcisionis, paschatis, baptismi et s. coenae nomina explicantur, oratio dominica — examinatur, multaque alia — — ex antiquitate ecclesiastica — proponuntur; adjectum est duplex specimen, alterum supplementi linguae Graecae, Lexici Hesychiani alterum, 1665. — Endlich das berühmte, immer noch viel gebrauchte Hauptwerk: Thesaurus ecclesiasticus e patribus Graecis ordine alphabetico exhibens quaecunque phrases, ritus, dogmata, haereses et hujusmodi alia spectant, insertis infinitis paene vocibus, loquendi generibus Graecis hactenus a lexicographis nondum vel obiter saltem tractatis, opus viginti annorum indefesso labore adornatum, Amstelod. 1682, 2 Tom. folio; im Jare 1728 in zweiter, vermehrter Ausgabe, wozu Nothangel 1821 Supplemente gegeben hat. — Später erschien das Lexicon Graeco-Latinum et Latino-Graecum, 1683; endlich nach des Verfassers Tode: Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum ex antiquitate ecclesiasticae illustratum. Trajecti ad Rhenum 1718, 4°.

Andere seiner Werke sind Manuskripte geblieben, namentlich das Lexicon Hesychianum, der Apparatus Joh. Casp. Suiceri ad novam editionem lexici Hesychiani ist auf der Zürcherischen Stadtbibliothek vorhanden. Verloren ist das Lexicon Graecum majus und die Expositio Symboli et Apostolici et Athanasiani. Schweizer hat zur langjärigen Ausarbeitung dieser Werke, namentlich des Thesaurus, von allen Seiten her die sämtlichen griechischen Kirchenväter und auf die griechische Kirche bezüglichen Schriften gesammelt und alle genau durchgelesen, so daſs Charles Patin in seinen gelehrten Reisen bemerkt, Schweizer verstehe mehr Griechisch, als alle jetzigen Griechen zusammengenommen.

An den dogmatischen Streitigkeiten seines Zeitalters beteiligte sich Suicerus nur soweit, als er muſste, bedauerte dieselben und half seinem Freunde Heidegger die wider seine früheren Lehrer in Saumur gerichtete Formula Consensus mildern (vgl. den Art. „Heidegger“ Bd. V, 701). Seine Freude war sein ältester Son Joh. Heinrich Schweizer, der durch gelehrte Schriften, z. B. einen Kommentar zum Kolosserbrief, ausgezeichnet, des Vaters Amt erhielt, für das damalige Zürich aber seiner freieren Richtung wegen so schwer zu ertragen war, daſs er einem Rufe nach Heidelberg folgte. **A. Schweizer.**

Suidas. Einer jener griechischen Gelehrten des Mittelalters, die sich, wie Photius, Simeon Metaphrastes und andere, durch Sammlung eines vielartigen Stoffes den Dank der Nachwelt verdient haben. Sein allbekanntes griechisches Lexikon ist für den klassischen Philologen eines der wichtigsten und unentbehrlichsten Nachschlagebücher geworden; daſs es aber auch der Theologe und Kirchenhistoriker keineswegs ignoriren darf, weil es mit den Worterklärungen zalreiche sachliche Nachweisungen verbindet und weil in diesem Werke wissenschaftliche Gebiete, die gegenwärtig getrennt werden, zusammenfließen, soll hier kürzlich dar-dargetan werden.

Vorerst sei bemerkt, daſs uns die Person des Schriftstellers gänzlich unbekannt ist, sein Zeitalter aber nur mit Warscheinlichkeit und ungefär festgestellt werden kann. Mehrere Jarhunderte sind ihm und seiner Existenz gleichsam zur Verfügung gestellt worden, ja man hat gar vermutet, der Name Suidas sei fingirt, was aber völlig unzulässig ist, da dieser Name durch Handschriften späterer Autoren hinreichend beglaubigt wird. Ältere Kritiker, wie Oudin und mit ihm Hamberger halten sich daran, daſs er einige Stellen des Simeon Metaphrastes anfürt, selbst aber von Eustathius mehrmals citirt wird, und versetzen ihn etwa in die Mitte des 12. Jarhunderts, wobei aber zu beachten, daſs wir uns über die Lebenszeit des Metaphrasten ebenfalls in Ungewiſsheit befinden. Aus gleichem Grunde wegen der beiderseitigen Anfürungen stellt ihn Küster, der Eröffner gründlicher Studien über Suidas, zwischen Michael Psellus und Eustathius, also ans Ende des 11. Jarhunderts und in den Anfang des folgenden; doch hat sich ergeben, daſs die bei Suidas vorhandenen Citate aus Psellus später eingeschaltet sind. Begnügt man sich zu sagen, daſs er später als Photius und früher als

Eustathius gelebt und geschrieben haben müsse, so behält man immer noch einen weiten Spielraum. Genauer hat Bernhardy die Ansicht Bentleys (in Phalar. p. 159) begründet; er findet Merkmale, welche auf das Zeitalter des Johannes Tzimisces, Basilius II. und Konstantin IX. hinweisen; Suidas muss hiernach schon vor Ende des 10. Jarh.'s gelebt haben und sein Werk ums J. 976 bekannt gewesen sein. Derselbe Bernhardy urteilt gewiss sehr richtig, wenn er Suidas nicht als bloßen Grammatiker und Litteraten, sondern als kirchlichen Gelehrten charakterisirt, welcher von einem kirchlichen, ja mönchischen Standpunkte ausgehend, gleich anderen Byzantinern auf umfassende sprachliche und litterarische Studien hingeleitet wurde. Als mutmaßliche Heimat desselben wird Samothrace genannt.

Das vielbesprochene Verhältnis des Werks zu dem Violarium der angeblichen Kaiserin Eudokia, noch 1880 neu herausgegeben von H. Flach, bedarf nach den jüngsten Nachweisungen keines Worts; es handelt sich um eine Fälschung, und Eudokia kommt neben Suidas nicht in Betracht. Dagegen mag bemerkt werden, dass im 13. Jarhundert Robert Bischof von Lincoln sich einen lateinischen Auszug aus Suidas machen ließ, welcher als liber Sudae 71 mythologische und historische Artikel umfasst und in Londoner Handschriften des 14. Jarhunderts erhalten ist (V. Rose, Hermes, V, S. 115 ff.).

Eine weitere Untersuchung, die immer noch fortgeht, betrifft die Quellen dieses Lexikons. Suidas schöpfte im allgemeinen aus den älteren Wörter- und Sammelbüchern, z. B. des Hesychius Milesius, dessen Onomatologos in der von Suidas benutzten Epitome von H. Flach, Leipzig 1882, besonders edirt worden, ferner des Photius und Harpokration, aus den biblischen Glossatoren, den Scholiasten, ganz besonders zum Aristophanes und Sophokles, aber auch zum Homer, Lucian und Plato, aus älteren und jüngeren kirchlichen und klassischen Geschichtsbüchern, dem Chronicon paschale, dem Eusebius und seinen Fortsetzern, endlich aus einer Anzal Kirchenväter; wie seine Kenntnisse weit reichten: so hat er auch von allen Seiten excerpirt und kompilirt, ist aber, wie längst erwiesen, bei der Aufnahme und Redaktion seiner Kollektaneen häufig sehr unkritisch zu Werke gegangen. Im einzelnen ist die sichere Nachweisung der benutzten Quellenschriften deshalb schwierig, weil man in Gefar gerät, spätere Zusätze mit dem ursprünglichen Texte seines Lexikons zu verwechseln. Denn wie dasselbe zunächst von Eustathius, Zonaras, Eudokia, Makarius Hieromonachus, dem Bruder des Nicephorus Gregoras benutzt und excerpirt wurde, so reizte es auch spätere Besitzer zu willkürlichen Bereicherungen, es teilte mit änlichen Sammelwerken das Schicksal der Interpolation, deren Umfang und Grenzen erst neuerlich durch die vereinte gelehrte Anstrengung der Herausgeber ermittelt worden sind.

Aus dieser Anlage und Entstehung erklärt sich die bunte Mannigfaltigkeit der von Suidas aufgenommenen Materien und Namen. Sprachliches wechselt mit Sachlichem, Kirchliches mit Klassischem, Poesie und Mythologie, Geschichte und Litteratur, Philosophie und Theologie und Dogmatik haben ihr Kontingent gestellt; das ganze gleicht bald einem Lexikon, bald einer Real-Encyklopädie. Bernhardy nennt ihn den kolossalen Lexikographen, welcher den ganzen Inbegriff der byzantinischen Lektüre darstellt und die weitläuftigen Schichten der Glossare, Kommentatoren, litterarischen Register und byzantinischen Auszüge zu einem Repertorium für das Studium der Klassiker und der Bibel, für Welt- und Kirchengeschichte vereinigt hat. Durch die von Küster und Fabricius aufgestellten Verzeichnisse teils der behandelten Personen, teils der citirten Schriftsteller, wird die Übersicht des Inhalts sehr erleichtert.

Von theologischem Interesse sind zunächst die biblischen Glossen, welche aus dem Hesychius und den griechischen Interpreten, wie Theodoret und Oekumenius, geschöpft, sich auf biblische Namen wie auf wichtigere neutestamentliche Worte und Begriffe beziehen; sie sind von Ernesti (Suidae et Phavorini glossae sacrae graece, Lips. 1786) zusammengestellt und zweckmäßig erläutert worden. Durch die beigefügten Bibelstellen erhalten sie wol auch einen kritischen Wert, wenn auch nur einen untergeordneten, da der Verfasser oft nur ungenau und

gedächtnismäßig citirt hat. Manche Glossen sind lediglich lexikalischer Art, und es lont der Mühe, über Worte wie δικαιοσύνη, δικαίωμα, δόξα θεοῦ, ἔκστασις, εὐχαριστία, νόμος, πλοῦτος, πνεῦμα, ψυχικός Suidas zu vergleichen; viele andere verraten eine dogmatische, mystische oder typische Nebenbeziehung und werden dadurch interessant, dass sie den hermeneutischen Standpunkt des Lexikographen oder seiner Gewärsmänner kennzeichnen. So z. B. bemerkt er zu μύρον ἐπὶ κεφαλῆς: „das hohenpriesterliche Öl bestand aus verschiedenen Wolgerüchen, aber keiner für sich allein hatte einen solchen Duft, sondern erst die Mischung aller brachte den größten Wolgeruch hervor, wodurch aber eine geschwisterliche Harmonie ausgedrückt wird; denn erst aus der innigen Verbindung vieler Trefflichkeiten entsteht der Duft einer „vollendeten Tugend." Zu ἐγεννήθη wird weislich erwänt, dass das Wort mit einfachem ν vom Schaffen, mit doppelten vom Zeugen gebraucht werde. Höchst wunderlich ist, dass von dem einfachen biblischen ἐγένετο acht verschiedene Gebrauchsweisen unterschieden werden: es werde angewendet dem Scheine nach (Jesus Christus wurde für uns zum Fluch), zur Unterweisung (Gott sprach: es werde Licht), nach der Steigerung des Subjekts (Lots Weib wurde zur Salzsäule), nach der Vermehrung (das Senfkorn wurde zum großen Baume), nach der Verminderung (ich bin Greis geworden und habe keine Kraft mehr), nach der Wirksamkeit (Gott wurde die Hoffnung des Heiles der Welt), vermöge der Assumtion (κατὰ πρόσληψιν) in den Worten: „die ihn annahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden. Treffend bemerkt Ernesti zu dieser Stelle: Credo exsultasse hominem, cum hunc doctrinae partum edidisset! Nur wolle man nicht zweifeln, dass solchen lächerlichen Subtilitäten nicht auch viele brauchbare und glückliche Worterklärungen gegenüberstehen. — Der theologische und dogmatische Standpunkt des Werks ergibt sich aus zahlreichen Äußerungen. Unter θεός findet sich die Erklärung, dass schon Philo, um die Namen „Gott" und „Herr" auszulegen, die Vorstellung der Trinität angewendet habe. „Denn indem er behauptete, dass Gott Einer sei, hatte er keine numerische Einheit im Sinne, sondern bezog sich auf das Geheimnis der heiligen Trias, welche einheitlicher ist als alles Teilbare, aber auch reichhaltiger als alles nur einmal Vorhandene." Er sagte ferner, dass das „Seiende" zwei Kräfte habe, die eine schöpferisch wirksam, die andere herrschend und richterlich; jene wird mit dem θεός, diese mit dem κύριος bezeichnet. So unterscheidet sich also der christliche von dem hellenischen Gottesbegriff, welcher letztere hierauf in einer allgemeinen und keineswegs entstellenden Definition zusammengefasst wird; in den ersteren muss David mit Ps. 41, 2, den letzten Sophokles und Pindar bezeugen. — Statt aller anderen Belege greifen wir noch die beiden Art. Adam und Jesus als bedeutungsvoll heraus. Der erste Mensch, heißt es, ist der von der Hand Gottes nach dessen Bild und Änlichkeit geschaffene, welcher auch der Wonung im Paradiese gewürdigt wurde. Er darf mit Recht der Weise genannt werden; von seinem Geiste sind die Stralen göttlicher Gedanken und Tätigkeiten auf die ganze Natur übergegangen, dergestalt dass die Vorzüge aller geschaffenen Wesen dabei zur Anschauung gekommen sind; er ist nicht nach menschlichem Maßstabe, sondern von Gott selber, dem Urheber aller Gedanken und Urteile im Geist, geprüft und genehmigt worden. Von Adam sind alle Tiere benannt, von ihm alle Samen und Wurzeln der Pflanzen erkannt und unterschieden, und nach unzäligen Geschlechtern haben sich doch alle Nachkommen und Völker diesen Aussprüchen der Namensbestimmung unverbrüchlich anschließen müssen. Und im Anblick seines Weibes verstand er dessen Wesen, daher hat er sie als Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische genannt. Sein Werk sind die Künste und Wissenschaften, die Weissagungen, Riten, Reinigungen, geschriebene und ungeschriebene Gesetze, von ihm stammen alle Entdeckungen der Erkenntnis wie der Nützlichkeit. Er erscheint als die erste Bildsäule, das ursprüngliche von Gott hervorgerufene Standbild, durch welches alle anderen künstlerischen Darstellungen der Menschen vorgezeichnet worden, wiewol diese freilich nach und nach zum Schlechteren abgewichen sind, da das Vorbild für diese Nachamungen keinen sicheren Anschluss und Maßstab darbot. Endlich hat der Satan,

der Abtrünnige und Verderber, die ursprüngliche Menschengestalt von ihrem Sitz und Fundament herabgestürzt und in eine düstere und dem Hades benachbarte Region versetzt. Seitdem begann die menschliche Natur verbildet und verunstaltet und mit dem Abzeichen ihres Tyrannen behaftet zu werden; seitdem entwickelte sich die Afterweisheit, und die wahre Weisheit entfloh zum Himmel zurück, von wannen sie gekommen war. Der Teufel aber missbrauchte den Namen Gottes und spaltete ihn in viele andere Namen. Es wird nun weiter ausgefürt, was aus diesem ersten Betrug hervorgegangen, nämlich die Anfänge der gesamten Mythologie, Astrologie und Mantik und des ganzen sündhaften Verderbens und heidnischen Wans, welchem erst die Menschwerdung Christi ein Ziel gesetzt hat. Denn dieser war es, welcher, bis in die Unterwelt herabsteigend, den gefallenen Menschen wider aufrichtete, seinem Bilde die ursprüngliche Schönheit und seiner Natur die angestammte Würde zurückgab. Durch Christus ist die Gewalt des Tyrannen gebrochen, und das Licht der Religion hat die ganze Welt heller als Sonnenstralen durchleuchtet. Nach einer interpolirten Stelle schließt der Artikel mit einer Zeitrechnung, die bis zum Tode des Kaisers Johannes Tzimisces, also mutmaßlich bis zum Zeitalter des Schriftstellers selber reicht. So affektvoll und pathetisch lautet die Rede über den ersten Menschen! Adam ist nicht der Anfänger der Menschheit, er ist deren Urbild und Inbegriff, der Schlüssel zum Verständnis der Geschichte und Offenbarung, von ihm ist die Welt der Begriffe gesetzlich festgestellt, in ihm die Höhe und Tiefe des Menschenlebens offenbar geworden, — welch' ein Kontrast gegen die naturwissenschaftlichen Ansichten unserer Tage! Allein der Verfasser erschöpft sich dergestalt in dieser Anschauung, dass er die Verherrlichung des zweiten Adam anticipiren muss. Der Athem scheint ihm auszugehen, daher verfällt er in dem Artikel Jesus (ὁ Χριστὸς καὶ ὁ ϑεὸς ἡμῶν) in einen desto schwächlicheren Ton. Hier findet sich nämlich nichts als eine apokryphische und höchst prosaische Erzälung von einem unter Kaiser Justinian lebenden vornehmen Juden Theodosius, welcher von einem Christen Philippus zum Übertritt aufgefordert worden. Er habe diesen Antrag abgelehnt mit der Erklärung, dass er zwar aus Weltlust und Ehrbegierde Jude bleiben müsse, dass ihm aber die Warheit der christlichen Sache in der Messianität Jesu wol bekannt sei. Denn unter den 22 regelmäßigen Priestern des Tempels von Jerusalem sei zur Zeit Jesu eine Vakanz eingetreten; vergebens habe man nach einem würdigen Nachfolger gesucht, zuletzt seien Alle übereingekommen, Jesus zum Priester zu ernennen, was aber nicht eher geschehen, als bis durch eine förmliche Vernehmung der Maria dessen wahre Herkunft festgestellt worden sei. Man habe hierauf die Erwälung Jesu, „des Sones Gottes und der Maria", zum Priester des Tempels schriftlich beglaubigt, und die darüber aufgenommene Urkunde sei bei der Zerstörung der Stadt gerettet und in Tiberias niedergelegt worden, wo sie sich noch jetzt befinde. Die in änlicher Form auch anderweitig nachweisbare törichte Legende bildet nebst einigen Notizen über das Zeugnis des Josephus und das Lukasevangelium den ganzen Inhalt des Artikels; Schwung und Begeisterung, die der Verfasser im Preise des ersten Adam verschwendet, sucht man vergebens, sie gehen unter in einer traditionellen und dogmatischen Nüchternheit, welche uns in der Christologie des Mittelalters so oft entgegentritt.

Das allgemein wissenschaftliche und philosophische Interesse des Suidas zeigt sich an vielen Stellen, da er die alte Philosophie in ziemlich weitem Umfange übersah, auch den Diogenes Laertius zu Rate gezogen hatte. Lehrreich sind in dieser Beziehung die Artikel ἀδιαφορία, ἀρετή, (eine geschickte Zusammenstellung der antiken Tugendbegriffe), ἀρχή, κίνησις, κόσμος, νοῦς, ψυχή, φύσις u. a. Unter ϑέσις unterscheidet Suidas Thesen, Hypothesen und Probleme und erwänt den Gegensatz der thetischen und physischen Namen- und Sprachauffassung.

Endlich liefert Suidas noch eine reichliche patristische Nomenklatur und Blumenlese. Die wichtigeren von ihm aufgefürten und mit biographischen und litterarischen Notizen ausgestatteten Namen sind: Aetius, Apollinaris, Basilius,

Eunomius, Eusebius, Eustathius, Eutyches, Ignatius, Johannes Damascenus, Johannes Philoponus, Josephus, Justinus, Leontius, Leo Philosophus, Macarius, Manes, Methodius, Nonnus, Novatus, Paphnutius, Petrus Mongus, Philostorgius, die Sibyllen, Symeon, Synesius, Tatianus, Theodorus Lector, Theodor von Mopsvefte, Theophilus. Erwänung verdienen die Nachrichten über die Philosophin Hypatia, deren Leben, Studien und Tod. Nicht selten verrät sich aus der Relation zugleich das Urteil des Schriftstellers und seiner Kirche. Der falsche Areopagite erhält den Namen „berühmtester Mann“, der zum Gipfel griechischer Weisheit emporgekommen und als Schüler des Paulus von diesem zum Bischof von Athen gemacht worden; der Wissenstrieb habe ihn nach Ägypten gefürt und dort sei er zu Heliopolis in der Osterzeit und wärend einer außergewönlichen Sonnenfinsternis mit dem Sophisten Apollophanes, dem Lehrer des Aristides, zusammengetroffen. Diese Sage soll nun mit einigen Stellen der dem Dionysius beigelegten Briefe belegt werden. Noch lobpreisender wird Chrysostomus eingefürt; von ihm heißt es geradezu, dass seine Beredtsamkeit stärker ströme, als die Katarrakten des Nils, dass kein Sterblicher ihm an Wolredenheit gleichgekommen und seine Schriften kein Mensch, sondern Gott allein zälen könne. Lesenswert ist endlich der dritte ausfürliche, aus Eusebius, Sophronius und Cedrenus geschöpfte Artikel Origenes. Das Urteil über diesen Mann hatte sich in der späteren griechischen Kirche sehr zu dessen Ungunsten festgestellt, Suidas aber will doch nach beiden Seiten hin gerecht sein. Er rühmt daher zuerst seine vielseitige philosophische und christliche Gelehrsamkeit. „Und was soll man von seinem nahezu unsterblichen und seligen Geiste sagen, welcher Dialektik, Geometrie, Arithmetik, Musik, Grammatik Rhetorik und alle philosophischen Disziplinen durchaus erfasst hatte, sodass er auch Schüler weltlicher Wissenschaften zu unterrichten verstand und so oft er Vorträge hielt, einen großen Zulauf um sich versammelt fand.“ Seine hohe Geistesbegabung haben selbst Gegner des Christentums, wie Porphyrius, mit ehrenden Ausdrücken anerkannt. Nun folgen einige Nachrichten von Leben, Studien und Schriften; er interpretirte die ganze hl. Schrift in 18 Jaren und soll 6000 Bücher (!) geschrieben haben. Aber — färt Suidas fort — indem er nichts biblisches unerforscht lassen wollte, setzte er sich den Anfällen der Sünde aus und verfiel in totbringende Reden; aus ihm schöpfte Arius seinen Irrtum und ebenso die nachfolgenden Anomöer, die Unheiligen und alle Anderen. „So oft er vom Glauben dogmatisirt, erscheint er verkehrter als alle Übrigen“ (*ὅσα δὲ περὶ πίστεως ἐδογμάτισε, τῶν πάντων ἀτοπώτερος εὑρίσκεται*). In dieser Beurteilung ringen also Lob und Tadel mit einander; Suidas vertritt die Ehren seiner Kirche, er darf also den Origenes weder als Gelehrten und hochverdienten Schrifterklärer fallen lassen, noch seine verhängnisvolle Heterodoxie verdecken wollen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass Suidas, obgleich nur ein Sammler und Encyklopädist, doch auch einiges Eigene zu erkennen gibt, wodurch der Standpunkt seiner Zeit und Kirche in interessanter Weise ausgedrückt wird. Im allgemeinen darf gesagt werden, dass sein Werk in theologische Bibliotheken zu selten Aufnahme findet.

Das Lexikon wurde zuerst und unvollständig durch Demetrius Chalkondylas, Mailand 1499 (Venet. 1514 ap. Ald.) herausgegeben. Von den folgenden Editionen sind hervorzuheben die von Küster, Cambridge 1705, von Gaisford, Oxford 1834, Hauptausgabe von Bernhardy, Halle 1853, vier Bände, und nach dieser der Abdruck von Bekker, Berlin 1854.

Vgl. Fabr. Bibl. Gr. IX, p. 620 sqq. und in der Ausgabe von Harles VI, S. 390 ff.; dazu die Prolegomena zu Bernhardys Ausgabe und desselben Grundriß der griechischen Litteratur, Bd. I, S. 695. 704 f. der dritten Bearbeitung.

Dr. **Gaß.**

Suidbert nimmt eine besondere Stellung ein unter den Sendboten des Christentums, welche gegen das Ende des 7. Jarhunderts von der angelsächsischen Kirche ausgingen und auf dem Kontinent durch ihre kirchlichen Organisationen

ihren Vorgängern, die der altbrittischen Kirche angehörten, sich weit überlegen zeigten. Zunächst wandten sich die Angelsachsen zu den stammesverwandten Friesen. Der Bischof Wilfrid war auf einer Reise nach Rom durch widrigen Wind an die friesische Küste verschlagen (im Jare 677) und hatte dort freundliche Aufnahme und für seine Predigt von Christo, dem Heiland der Sünder, geneigtes Gehör gefunden (Beda, Hist. eccl. V, 19). Zwölf Jare später beabsichtigte der Mönch Egbert eine größere Missionsunternehmung zu den mit den Angeln und Sachsen verwandten noch heidnischen Stämmen in Germanien, wurde aber mit seinen Begleitern noch vor der Abfart durch einen heftigen Sturm, der ihnen als eine göttliche Weisung erschien, zurückgehalten. Nur einer seiner Genossen, Vicbert (bei Beda a. a. O. V, 9) gelangte zu den Friesen, unter denen er zwei Jare wirkte, dann aber wegen fruchtloser Arbeit in die Heimat zurückkehrte. Egbert hatte indes seinen Plan nicht aufgegeben, zumal da Vicberts Unternehmung erfolglos geblieben war. Er wälte zwölf zu dem Werke tüchtige Männer aus, unter denen der Presbyter Wilbrord besonders hervorragte. Diese begaben sich im Jare 690 zu Pipin, dem Fürer der Franken, und wurden von ihm aufs freundlichste aufgenommen. Er wies ihnen das Gebiet zur Wirksamkeit an, welches kurz zuvor nach dem Siege über den Friesenkönig Radbod bei Dorstadt am Leck (im Jare 689) wider von den Franken in Besitz genommen war, das Land zwischen Maas, Wal und Leck, und nahm sie unter seinen mächtigen Schutz, sodass niemand den Predigern ein Leides zufügen durfte. Denen, welche sich zum christlichen Glauben bekannten, wurden Belonungen zuerteilt, sodass, wie Beda berichtet (a. a. O. V, 10), in Kurzem Viele von dem Götzendienst sich zu dem Glauben an Christum bekehrten. Schon bad nach seiner Ankunft in Friesland begab sich Wilbrord, als er sah, dass sich unter fränkischem Schutze ein weites Feld der Tätigkeit eröffnete, nach Rom, um sich vom Papste, damals Sergius, Vollmacht und Segen für das Missionswerk unter den Heiden, zugleich aber auch Reliquien der Apostel und Märtyrer zu holen, um sie in den an Stelle der heidnischen Heiligtümer zu erbauenden Kirchen zu deponiren und diese dem Namen jener Heiligen zu weihen. Außerdem wollte er sich für die zu begründenden kirchlichen Einrichtungen dort Rat und Hilfe erbitten.

Wärend Wildbrords Abwesenheit hatten seine Begleiter, welche in Friesland predigten, einen aus ihrer Mitte, Suidbert, einen Mann von bescheidenem und sanftmütigem Wesen, zu ihrem Vorsteher gewält und nach Britannien geschickt, wo er auf ihr Gesuch von Wilfrid, dem Bischof von York, ordinirt, d. h. zum Bischof geweiht wurde. Aus dieser Nachricht Bedas, des Zeitgenossen (a. a. O. V, 11), geht deutlich hervor, dass Wilbrord einen näheren und zwar unmittelbaren Anschluss an Rom beabsichtigte, seine Begleiter dagegen den Zusammenhang mit ihrer heimatlichen Kirche in Britannien festhalten wollten. Es wäre indes verkehrt, mit J. H. A. Ebrard: („Die iroschottische Missionskirche des 6. 2c. Jarhunderts, Gütersloh 1873, S. 383) daraus den Schluss zu ziehen, dass letztere die Eigentümlichkeiten der altbritischen Kirche, in denen sie sich von der angelsächsischen unterschied, auf dem Kontinent hätten festhalten, vor allem in der Verwerfung des päpstl. Primates hätten beharren wollen. Sie waren ja selbst von der angelsächsischen Kirche ausgegangen und wandten sich an einen Bischof derselben, nämlich Wilfrid, der als einer der eifrigsten Verfechter der römischen Kirchengebräuche bekannt war und gewiss nicht die Hand zur Ordination des Suidbert geboten hätte, wenn dieser Sondeninteressen zu verfolgen beabsichtigte. Zwar war Wilfrid damals wider von seinem Bischofssitze York in Northumbrien vertrieben, aber dadurch wurde sein intimes Verhältnis zu Rom nicht gestört, wo er die kräftigste Stütze im Kampfe mit seinen Gegnern gefunden hatte. Wenn Wilfrid den Suidbert damals (im Jare 691) zum Bischof weihte, so tat er das kraft seiner Stellung als Metropolit von York, die er auch wärend seines Exils in Mercia behauptete. — Die friesische Mission und ihre Kirchenstiftungen bewarten sich durch die unmittelbare Verbindung mit der heimatlichen Kirche nicht bloß Rom, sondern auch der fränkischen Herrschaft gegenüber die nötige Selbständigkeit, welche gerade durch Wilbrords Maßregeln dem Suidbert und seinen Genossen

gefärdet zu werden schien. Als daher Wilbrord, von Rom bevollmächtigt, nach Friesland zurückkehrte, zog sich Suidbert, um jeden Konflikt zu vermeiden, von dort zurück und begab sich zu den Bructerern (Boructuriern), welche damals noch unabhängig waren und das Gebiet östlich vom Niederrhein bis zur mittleren Ems inne hatten.

Der Frankenherrscher Pipin stand one Zweifel auf Seiten Wilbrords, mit dessen Tendenz: einen näheren Anschluss an Rom zu vermitteln, er einverstanden war. Gfrörers entgegengesetzte Annahme (Allgem. Kirchengeschichte III, 1, S. 427 f.) beruht auf der unbegründeten Voraussetzung, wie wenn Pipin die angelsächsischen Mönche herbeigerufen hätte, um sich ihrer zur kirchlichen Unterwerfung des mit den Waffen eroberten Landes zu bedienen; allein Wilbrord und seine Begleiter wären keineswegs geneigt gewesen, sich von den Franken als blinde Werkzeuge gebrauchen zu lassen. Ihre Augen hätten sich auf ein anderes Haupt gerichtet, nämlich den Papst. Pipin hätte es nun sehr übel genommen, dass Wilbrord sich nicht an der Vollmacht, die er (der fränkische Reichsverweser) ihm erteilt hatte, begnügen ließ, sondern nach Rom eilte, um dort päpstliche Verhaltungsregeln einzuholen. Der Reichsverweser hätte daher nach Wilbrords Abreise eine Parteiung unter den angelsächsischen Mönchen angestiftet und sie wirklich von Wilbrord abzuziehen und zu bewegen gewusst, dass sie mit Umgehung des Abwesenden Einen aus ihrer Mitte, Suidbert zum Haupt erkoren &c. Was diese Darstellung Gfrörers betrifft, so wird sie, abgesehen von anderen Gründen, wie z. B. Wilfrids Beteiligung bei dem Unternehmen Suidberts und seiner Genossen, dadurch ganz unhaltbar, dass Pipin dem Wilbrord nach seiner Rückkehr von Rom kräftigen Schutz und Beistand gewärt, ja sogar selbst wenige Jare später (im Jare 696) ihn mit Zustimmung aller seiner Genossen direkt nach Rom schickt und den Papst Sergius bittet, Wilbrord zum Metropoliten für Friesland einzusetzen. Diese Bitte wurde auch dem Pipin erfüllt. — Wilbrord, dem bei der Weihe der lateinische Name Clemens beigelegt worden war, erhielt nach seiner Rückkehr von Pipin die Burg der Wilten, nämlich Trajectum, das heutige Utrecht, als Metropolitansitz eingeräumt.

Ganz anders war Suidberts Stellung nach Bedas glaubwürdigem Bericht. Als die von ihm bekehrten Bructerer durch einen Einfall der benachbarten Sachsen zerstreut wurden und Suidbert selbst aus seiner Stellung weichen musste, kehrte er nicht zu Wilbrord nach Friesland zurück, sondern bat Pipin um Einräumung einer Station, die ihm indes nur auf Verwendung der Plectrudis, der Gemalin Pipins, angewiesen wurde, und zwar außerhalb des friesischen Gebietes auf einer Rheininsel, welche bei den Eingeborenen „in littore“, also Werd, d. h. eine „Wiese“ am Flußufer hieß, das Kaiserswerth des späteren Mittelalters. Dort begründete Suidbert ein Kloster als Pflanzstätte zur Mission unter den angrenzenden Völkerstämmen, die, als Beda schrieb, noch im Besitze seiner Erben sich befand. Hier verbrachte er die letzten Jare seines Lebens unter großen Entbehrungen bis an seinen Tod. Manche Kirche am Niederrhein, die ihn noch heute nach ältester Überlieferung als ihren Patron verehrt, wie z. B. zu Hünxe und Hisfeld, mögen von Suidbert begründet worden sein.

Wenn die Ankunft Suidberts auf dem Kontinent der Zeit nach feststeht, so ist das Todesjar schwankend, jedoch mit großer Warscheinlichkeit das Jar 713 gewesen, das in den ältesten fränkischen Annalen, die vom Jare 708—800 gehen, als Jar der depositio, d. i. der Bestattung des Bischofs Suidbert, angegeben wird. Die älteren Kalendarien haben näher den 1. März als Todestag bezeichnet, den auch die Acta SS. Boll. angenommen haben.

Was die Quellen für das Leben Suidberts betrifft, so sind die Angaben bei Beda allein historisch haltbar. Auf sie gründet sich auch ein Sermon des Bischofs Radbod von Utrecht aus dem 10. Jarhundert und ein Karmen. Sehr spät taucht eine Vita des Suidbert auf, welche den Namen des Marcellin als Verfasser trägt. Sie ist durch das fast einstimmige Urteil der Kritiker auch katholischerseits, wie Henschen in den Actis SS. Boll. zum 1 Mart. p. 17 sqq., Mabillon in den Actis SS. ordinis s. Bened. Tom. III, p. 250 sq., Binterim, Denkwürdigkeiten,

V, 1, S. 336, als eine absichtliche Fälschung gerichtet und kann gar nicht in Betracht kommen. Zu vergleichen: Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 396 ff. Bouterwek hat in einer Vorlesung: „Swidbert, der Apostel des bergischen Landes“, Elberfeld 1859, S. 16 ff., die Entstehung der Pseudo-Marcellinischen Vita des Suidbert nachzuweisen versucht, die im Jare 1508 zuerst gedruckt erschien unter dem Titel: vita divi Swiberti Verdensis eccl. episcopi, Saxonum Frisiorumque apostoli, Colon. 1508.

Die Verwechselung unseres Suidbert und des angeblich ersten Bischofs von Verden beruhte auf der Verwechselung von Caesaris-Werda (Kaiserswerth) und Verda (Werden). Über Suidbert als ersten Bischof von Verden fehlte jede gleichzeitige Nachricht, auch die karolingische Zeit weiß nichts von einem solchen. Vergl. Rettberg a. a. O. S. 460 ff. Nachdem sich einmal die Verwechselung befestigt hatte, so war eine natürliche Folge die, dass man zwei Suidberte annahm, den älteren für Kaiserswerth, der sich nicht beseitigen ließ, und den jüngeren für Verden, der in Wirklichkeit gar nicht existirt hat und aus dem Verdenschen Verzeichnis der Bischöfe gänzlich zu streichen ist. **W. Krafft.**

Suidger, s. Clemens II. Bd. III, S. 257.

Sukkoth Benoth (סֻכּוֹת בְּנוֹת, LXX *τὴν Σωκχὼθ Βενίθ*, *Σοκχὼθ Βενίθει*, L *Βανειθα*), werden 2 Kön. 17, 30 aufgefürt unter den Abgöttern, welchen die von den Assyrern auf dem Boden des zerstörten Reiches Samarien angesiedellen fremden Kolonisten dienten, und zwar werden Sukkoth Benoth speziell den Babyloniern als Gegenstand der Verehrung zugewiesen. Die Stelle lautet im Zusammenhange 2 Kön. 17, 29 ff.: „Und sie [die fremden Bewoner Samariens] verehrten ein jedes Volk seinen Gott und setzten ihn in die Bamothtempel, welche die Samarier erbaut hatten, ein jedes Volk in seinen Städten, darin sie wonten. Nämlich die Leute aus Babel verehrten Sukkoth Benoth und die Leute aus Kuth verehrten Nergal (s. den Art. Bd. X, S. 476 ff.), und die Leute aus Hamath verehrten Asima (s. Bd. I, 709), und die Awwäer verehrten Nibchaz (s. Bd. X, 529 f.) und Tartak und die Sepharwäer verbrannten ihre Söne im Feuer dem Adrammelech (s. Bd. I, 159 f.) und dem Anammelech (s. Bd. I, 368 f.), den Göttern Sepharwajims“. Da die neben Sukkoth Benoth als Gegenstand des Kultus aufgezälten Namen deutlich Gottesnamen sind, so ist auch für jene Bezeichnung die Bedeutung als Gottesname zu vermuten; es wird also schwerlich, worauf die nächste Bedeutung der Bezeichnung „Hütten der Töchter“ füren könnte, an ein Kultusgeräte, etwa heilige Zelte, zu denken sein, in welchem Falle man zu übersetzen hätte: „sie verfertigten S. B.“ (עָשׂוּ); allein dasselbe Verbum drückt in den folgenden Fällen warscheinlicher die Verehrung aus (vgl. V. 31b), in dem Sinne von עָשָׂה לְ (V. 32), „den Kultus verrichten (eig.: das Opfer bereiten) einem Gotte“. Andererseits ist von einem Gottesnamen Sukkoth Benoth nichts bekannt und schwer denkbar, dass eine Gottheit sollte „Hütten der Töchter“ genannt worden sein. Warscheinlich ist ein den späteren Abschreibern unbekannter Gottesname zu jenen beiden hebräischen Wörtern korrumpirt worden, wofür auch die andere Lesung der LXX spricht und die auffallende Schreibung בְּנוֹת statt בָּנוֹת. Die Assyriologen, welche schon Vermutungen des ursprünglichen Wortlautes geäußert, werden vielleicht einmal sicheren Aufschluss darüber geben. Einstweilen lassen sich nur sehr divergirende und wenig überzeugende Anschauungen über das Verständnis des Namens verzeichnen.

Ein aus dem Namen ratender Einfall der Rabbinen wollte unter S. B. das Bild einer Henne mit ihren Jungen verstehen (vgl. rabbinisch סַכְּוִי „Hahn“). Selden denkt nicht an eine Gottheit, sondern an ein Heiligtum der Mylitta, in welchem die „Töchter“, d. h. die babylonischen Frauen, das von Herodot (vgl. Brief Jeremiä V. 43) berichtete Opfer ihrer Keuschheit brachten. Ebenso G. J. Voß und Winer, auch (wenn wir ihn richtig verstehen) Münter. Nicht einmal etymologisch haltbar ist die Erklärung von Movers: „involucra oder auch secreta

mulierum", d. h. weibliche Lingams, welche in die von den Weibern gewebten Zepten eingewickelt und in den Heiligtümern aufbewart worden seien. Gesenius (Thesaurus) korrigirt nutzlos סכות בָּמוֹת tabernacula (idolis sacra) in excelsis. Wenig warscheinlich ist die Vermutung, welche Schrader von H. Rawlinson entlehnt, daſs Sukkoth Benoth Korruption sei des Namens Zirbanit oder Zarpanitu („die Samen Schenkende"), welchen die Gemalin des babylonischen Hauptgottes Merodach trägt; denn wenn auch der zweite Teil dieses Namens dem Βενιϑ der LXX entspricht, so ist doch Sukkoth von Zir oder Zar (זֵרַע) sehr weit abstehend. Dem Wortlaute wird besser gerecht die Konjektur von Friedr. Delitzsch: Sakkut-binutu, von ihm für einen Beinamen des Merodach erklärt. Es wird aber von Schrader bezweifelt, daſs Sakkut-binutu ein Beiname des Merodach sei und daſs er, wie Delitzsch will, bedeuten könne „oberster Richter der Schöpfung".

Litteratur: Selden, De dîs Syris (1. Ausg. 1617), Synt. II, 7 mit den Zusätzen Andr. Beyers in den späteren Ausgaben; G. J. Voſs, De Theologia gentili II, 22 (1642); J. Crausii diss. de Succoth benoth, in Ugolinos Thesaurus Bd. XXIII, 1760, Sp. 853—860; Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827, S. 55; Movers, Die Religion und die Gottheiten der Phönizier, 1841, S. 596 f.; Winer, R.W., Artikel „Succoth Benoth" (1848); Leyrer, Artikel „Sukkoth Benoth" in Herzogs R.-E., 1. A., Bd. XV, 1862; Schrader, Artikel „Succoth-Benoth" in Schenkels B.-L., Bd. V, 1875; Ders., Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. A., 1883, S. 281 f.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, 1877, S. 407—409; Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 215 f. — Vgl. noch die Kommentare von Keil und Thenius zum Buch der Könige. **Wolf Baudissin.**

Sulzer, Simon, hat in der schweizerischen Reformationsgeschichte dadurch einen Namen erhalten, daſs er in dem Abendmalsstreite nicht nur, wie Buzer und Capito, eine vermittelnde Stellung eingenommen, sondern förmlich die lutherische Lehre bekannt und sich bemüht hat, dieselbe auch in den Kirchen der Schweiz (Bern und Basel) einzufüren. Er war (geboren am 22. September 1508) der uneheliche Son des Propstes Beat Sulzer von Interlaken (Hinterlappen) und verlebte seine erste Jugend auf einer Alp im Haslital. Er war erst ein Schüler Glareans und dann des Oswald Myconius in Luzern, muſste aber nach dem Tode seines Vaters wegen Armut die Studien aufgeben und in einer Barbierstube sein Brot suchen. Berthold Haller, der Reformator Berns, ward auf den Jüngling aufmerksam und empfahl ihn dem Berner Rate. Nun konnte er seine Studien aus Statsmitteln fortsetzen; dies geschah in Basel unter Ökolampad und Phrygio, in Straßburg unter Buzer, Capito, Hedio. In Basel wurde er Magister der Philosophie. Bald darauf ward er in Bern neben Rhellikan als Lehrer der alten Sprachen angestellt. Zugleich erhielt er vom Rate den Auftrag, den ganzen Kanton zu bereisen und für die Errichtung von Schulen zu sorgen. Nach Hallers Tode wurde er vom Rat nach Straßburg gesandt, um mit den dortigen Theologen sich wegen eines Nachfolgers zu beraten. An den Vermittelungsversuchen seiner Straßburger Lehrer nahm er lebhaften Anteil. Ja er reiste selbst im Jare 1538 nach Sachsen und besprach sich mit Luther. Dieser wuſste ihn vollends für seine Lehre vom Abendmal einzunehmen, und von da an kämpfte er auch in Bern, erst als Lehrer der Dialektik und Rhetorik, dann der Theologie und als Prediger neben Kunz und Meyer, für den lutherischen Lehrbegriff. Nach zehnjäriger Wirksamkeit in Bern kehrte er im Jare 1548 nach Basel zurück. Daselbst erhielt er 1549 eine Predigerstelle zu St. Peter und 1552 nach Sebastian Münsters Tode die Professur des Hebräischen. Schon im folgenden Jare aber ward er nach Oswald Myconius' Absterben Pfarrer am Münster und oberster Pfarrer (Antistes) der Baselschen Kirche. Mit dieser Stelle verband er (seit 1554) die eines Professors der Theologie. — Neben der Stelle in Basel bekleidete Sulzer auch die eines Superintendenten von Röteln, im Dienste des

Markgrafen Karl von Baden. Auch sein Stiefsohn wurde (lutherischer) Pfarrer in einem badischen Dorfe (Hauingen).

Befreundet mit Jakob Andreä, dem Verfasser der Konkordienformel, dachte Sulzer auf nichts geringeres, als auch die Kirche von Basel zur Aufnahme dieser Formel zu bewegen und dagegen den Zutritt zu der zweiten helvetischen Konfession (1566) zu verhindern. Die erste Basler Konfession von 1534 durfte er nicht wagen zu beseitigen, aber sie wurde in den Hintergrund gedrängt, und bei dem ferneren Drucke derselben wurden die erklärenden Randglossen weggelassen. Dass er dabei, wie die Gegner ihn beschuldigten, mit einer gewissen „astutia" gehandelt, lässt sich nicht wol leugnen, wenn diese List auch von einem friedfertigen Sinne geleitet war.

In seinem Beginnen wurde er von seinem Schwager Koch (Coccius), Pfarrer zu St. Peter, Füglin, Pfarrer zu St. Leonhard, und Anderen unterstüzt. Am entschiedensten aber widersetzte sich ihm der junge Diakonus Heinrich Erzberger zu St. Peter, der für die Zwingli-Ökolampadsche Auffassung des Abendmals eiferte. Dieser wurde zulezt von seiner Stelle verdrängt, ging nach Frankreich und fand in der Bartholomäusnacht (1572) seinen Tod. Die Ansichten Sulzers über das Abendmal sind in dem Bekenntnis zusammengestellt, welches er im Jare 1578 dem Bürgermeister von Brunn eingab und das wesentlich lutherisch lautet (mitgeteilt in der Beilage zu meiner „Geschichte der ersten Basler Konfession"). Auch in Beziehung auf den Kultus wusste es Sulzer bei der Obrigkeit dahin zu bringen, dass in Basel das Orgelspiel wider eingefürt und an den großen Festtagen die sogenannte „Papstglocke" (ein Geschenk Felix V.) geläutet wurde. Sulzer starb den 22. Juni 1585. Das Basler Kirchenarchiv kam nach seinem Tode mit den Familienpapieren in die Hände seiner Erben und wurde zerstückelt; Reste davon fanden sich in badischen Pfarrhäusern vor. Unter seinem Nachfolger J. J. Grynäus, der von der Sulzerschen Ansicht zurückgekommen war, wurde der reformirte Lehrbegriff wider der in Basel herrschende; die Anordnungen aber in Betreff des Orgelspieles und Geläutes sind bis auf diesen Tag geblieben.

Vergl. (Herzog) Athen. Raur. p. 26 (wo auch das Verzeichnis von Sulzer's Schriften); Hundeshagen, Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus, Bern 1842, S. 105 ff.; M. Kirchhofer, Berthold Haller, S. 203; Meine kritische Geschichte der ersten Basler Confession, Basel 1827, und mein Programm: die theologische Schule Basels und ihre Lehrer von Stiftung der Hochschule 1460 bis zu de Wette's Tod im Jare 1849, Basel 1860, S. 15 ff.; Tholuck, Geschichte des akademischen Lebens im 17. Jarhundert, S. 321 f.

Hagenbach †.

Sulpicius Severus, aus Aquitanien gebürtig, von vornehmer Geburt, Zeitgenosse des Hieronymus. Über seine Lebensumstände besitzen wir nur dürftige Nachrichten bei Gennadius (de vir. inl. 19) und Paulinus von Nola, seinem Freunde (Briefe, vv. 11.). Geboren etwa um das Jar 360 erhielt er eine vortreffliche Ausbildung, widmete sich dem Studium des Rechts und glänzte als Advokat durch Beredsamkeit („in fori celebritate diversans et facundi nominis palmam tenens"). Der Ehebund mit der reichen Tochter einer konsularischen Familie schien sein irdisches Glück zu besiegeln; aber bald verlor er die Gattin durch den Tod und „repentino impetu servile peccati iugum discutiens" gab er den Beruf auf und folgte dem Beispiel seines Freundes Paulinus, bald nach dem J. 390. Er weihte sein Leben der mönchischen Askese (in der Nähe von Elusa, aber auch zu Tolosa und Elusio sich aufhaltend), begeistert von dem h. Martin von Tours, der damals Frankreich zum Evangelinm und ins Kloster rief, und den er persönlich kennen lernte. Mit dem Vater Sulpicius zerfiel er deswegen, aber seine Schwiegermutter ermunterte ihn zu dem asketischen Leben. Mit Martin blieb Sulpicius bis zu dessen Tode enge verbunden, ihn als geistlichen Vater und gottgesandten Propheten und Apostel (Dial. II, 5) verehrend. Gennadius erzält, dass S. die Priesterweihe erhalten habe; aber von seiner Tätigkeit in dem geistlichen Stande wissen wir nichts. Seine Werke zeigen ihn uns nur als den Mönch.

Über sein Lebensende berichtet Gennadius: „Hic in senecta sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum, quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret". Das Dunkle und Abgerissene dieser Notiz ist kein Grund, sie für unglaubwürdig zu erachten, wie häufig, namentlich von katholischer Seite, geschehen ist. Dass ein so strenger Asket, wie S. es gewesen ist, die Lehren des Pelagius zunächst gebilligt hat, ist nicht auffallend. Das Todesjar des S. ist unbekannt; man darf aber annehmen, dass er warscheinlich erst nach dem J. 420 gestorben ist.

Als Schriftsteller und Gelehrter nimmt S. einen sehr bedeutenden Rang ein („Ecclesiasticorum purissimus scriptor" hat ihn Scaliger genannt). Er ist ein edler Repräsentant der hohen Bildung, die Südfrankreich im 4. und noch im Anfang des 5. Jarhunderts ausgezeichnet hat, durch welche namentlich Aquitanien alle Provinzen des Westreiches überstralte. S. hat als Schriftsteller von den Alten mit Erfolg zu lernen gesucht. „Die Darstellung in seiner Chronik ist den klassischen Mustern mit Geschick nachgebildet, besonders dem Sallust und Tacitus, auch Vellejus und Curtius, one doch musivisch buntscheckig zu werden und nicht one Spuren der Zeit" (vgl. Bernays und Teuffel). Selbst die „Dialoge", deren Stoff ein spezifisch christlicher ist, verraten noch die aufmerksame Lektüre des Cicero, obgleich Paulin ihm schreibt: „piscatorum praedicationes tullianis omnibus tuis litteris praetulisti". Geschmacklosigkeiten begegnen selten, Barbarismen und Neubildungen fast gar nicht; dagegen häufig Elegantien und stilistische Finessen. „Höchst beachtenswert ist noch", sagt Ebert, „wie in der litterarischen Produktion des Sever, und namentlich in den Dialogen der französische Genius sich bereits kundgibt, nicht bloß in „gewissen Koketterien des Schriftstellers", worauf auch zuerst ein Franzose, Ampère, besonders aufmerksam gemacht hat, sondern vielmehr in der eigentümlichen Begabung anmutiger Erzälung von Selbsterlebtem, sodass hier schon die Gattung der Memoiren, welche die Franzosen zuerst und so außerordentlich ausgebildet haben, gleichsam in ihren Anfängen sich erkennen lässt". Als Historiker ragt S. durch Umsicht und Kritik weit über die Chronisten gewönlichen Schlages hervor. „Auf die Gefar hin, parador zu erscheinen", sagt von Gutschmid (Fleckeisens Jahrbb. 1863, IX. Jahrg., S. 710 f.), „wage ich die Behauptnng, dass die Untersuchung des Severus über das Buch Judith und die des Julius Africanus über die Unechtheit der Zusätze zum Daniel zu den schönsten Blüten philologisch historischer Kritik gehören, die uns nicht bloß aus der patristischen Sahara (?), sondern aus dem Altertum überhaupt überliefert sind".

Von den Werken des S. („opuscula"), welche Gennadius aufgezält hat, besitzen wir nur die Briefe an verschiedene Personen (an die Schwester, an Paulin u. s. w.) nicht mehr. Doch kann ich mich von der Unechtheit aller sieben Briefe, die ad calcem der Opp. Severi abgedruckt zu werden pflegen (s. z. B. Halm, S. 217—256), nicht überzeugen. Die Echtheit der beiden ersten Briefe („ad Claudiam sororem") kann wol gehalten werden. Allerdings sind sie inhaltlich recht unbedeutend, und ihr Stil weicht sehr merklich von dem der unbezweifelten Werke des S. ab. Aber wer darf an Privatschreiben denselben Maßstab legen, wie an jene Schriften, die S. für ein gebildetes und verwöntes Publikum mit Aufwendung aller schriftstellerischen Mittel verfasst hat? Drei unbezweifelt echte Schriften hat S. hinterlassen. Ein und dieselbe schriftstellerische Absicht hat sie hervorgebracht: S. will der gebildeten Welt, vor allem der aquitanischen, das Christentum, d. h. den geschichtlichen Stoff des Christentums sowol als auch das christliche, asketische Leben, nahe bringen; aber indem er zu diesem Zwecke in dem einen Werke unter dem Titel „Chronica" aus dem biblischen Stoff ein interessantes historisches Lesebuch geschaffen hat, wärend er in den anderen das Leben des h. Martin von Tours in anmutigen Memoiren schildert, haben seine Schriften, wenn auch vielleicht nicht gleich anfangs, einen sehr verschiedenen Erfolg gehabt. Die Chronik ist uns nur in einer Handschrift, saec. XI, erhalten, wärend die Vita Martini und die Dialoge in zalreichen Handschriften auf uns gekommen sind (s. darüber Halm p. V sq.), von denen die älteste der Veronensis aus dem 7. Jarhundert stammt, aber nach der Unterschrift ein Apographum eines MS. vom

J. 519 ist. Für die Chronik fehlte bald das sachliche und ästhetische Interesse; sie wurde durch dürftigere und schlechtere, darum bequemere Machwerke, zum Teil wol auch durch die Verbreitung der Bibel selbst, deren barbarisches Latein die Epigonen der Römer z. B. des Severus nicht lesen mochten, verdrängt. Dagegen die auf den h. Martin sich beziehenden Schriften blieben allezeit Erbauungsbücher ersten Ranges im Mittelalter, nicht weil auch auf ihnen ein Hauch des Klassischen ruht, sondern weil dieser Hauch in der Tat nur ein ganz dünner ist, und sie sonst von einem Geiste eingegeben sind, in welchem die Christen des folgenden Jartausends ihren eigenen widererkannten.

1) Die Chronik (Chronicorum libr. II) ist gestellt auf das J. 400 (Consulat des Stilicho) und nicht vor dem J. 403 edirt; sie beginnt mit der Weltschöpfung und hält die gewönliche Rechnung nach 6 Jartausenden fest, jedoch nicht one selbständige kritische Bemühungen. Zweck des Werkes ist die in der h. Schrift beider Testamente überlieferte Geschichte kurz und in großen Umrissen mit besonderer Berücksichtigung der Zeitangaben zu erzälen, „weil dies Viele ernstlich forderten, welche die göttlichen Dinge im Wege eines zeitsparenden Lesens kennen zu lernen sich beeilen wollten". Die Fortsetzung bis auf die Gegenwart wird in der Vorrede besonders gerechtfertigt. Der Verfasser erklärt ferner in der Form einer leichten Rechtfertigung, dass er unbedenklich, wo sein Plan es erforderte, auch die „historici mundiales" herangezogen habe. Dieses Verfaren und der Versuch, den Inhalt der Bibel in ein modernes Sprachgewand zu kleiden, waren ein künes Unternehmen. Daher schützt sich der Verf. auch: „Was die geordneten Auszüge aus den h. Büchern angeht, möchte ich denen nicht meinen Beifall geben, welche dieselben so lesen wollen, dass sie allein danach greifen, und die Quellen, aus denen sie abgeleitet worden, unbeachtet lassen. Man möge vielmehr mit den Quellen sich vertraut machen, und dann das dort Gelesene hier von neuem sich vergegenwärtigen. Denn die Geheimnisse der göttlichen Dinge lassen vollständig sich nur aus den Quellen selbst schöpfen".

Bernays gebürt das Verdienst, die stark vernachlässigte Chronik in einer musterhaften Monographie (Über die Chronik des Sulpicius Severus 1861) gebürend, ja erschöpfend gewürdigt zu haben. Was seither über dieselbe geschrieben worden ist, das fußt auf dieser Arbeit, zu welcher von Gutschmid (a. a. O.) einige Ergänzungen gegeben hat. Unter dem Gesichtspunkte, dass S. in glücklichster Weise eine Verbindung der klassischen und biblischen Studien angestrebt habe, hat B. die Eigentümlichkeit der Chronik dargelegt. Der nüchterne, kritische Sinn des S., sein Verzicht auf Typik und Allegorie, seine freimütige und ernste Beurteilung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse, namentlich der Hierarchie und des States, sein Interesse für die jüdischen Rechtsverhältnisse, die er mit dem Auge des ehemaligen Juristen betrachtete und in der römischen Rechtssprache verständlich zu machen suchte — das Alles tritt aufs bestimmteste hervor. Als Geschichtsquelle kommt die Chronik hauptsächlich für die Geschichte des Priscillianismus in Betracht (II, 46—51, vgl. auch Dial. III, 11—13); hier ist sie Quelle ersten Ranges. Die Unparteilichkeit, mit welcher Sulpicius diese Geschichte dargestellt hat, sichert ihm allein schon ein ehrenvolles Gedächtnis *). Abgesehen hiervon hat sein Werk noch für die Geschichte des Arianismus, sowie für gewisse Partieen der orientalischen Geschichte Bedeutung, namentlich dort, wo wir die nichtbiblischen Quellen, aus denen S. geschöpft hat, nicht mehr besitzen. Hier ist vor Allem der Bericht über die Zerstörung Jerusalems durch Titus zu nennen. Bernays (S. 48—61) hat mit glänzendem Scharfsinn nachgewiesen, dass S. hier den uns nicht mehr erhaltenen Bericht des Tacitus (Historien) ausgeschrieben, resp. bearbeitet hat. Dieser Bericht streitet zwar mit dem des Josephus, sofern nach ihm Titus den Be-

*) Mit Recht hat Bernays S. 13 f. darauf aufmerksam gemacht, dass die gemeine Meinung, als seien die Priscillianisten als Ketzer hingerichtet worden, im Unrecht ist. Die Anklage lautete vielmehr auf „maleficium". Das Richtige hatte schon Walch (Historie der Ketzereien III, 479) gesehen; aber seine Fingerzeige sind nicht beachtet worden.

fehl zur Zerstörung des Tempels gegeben hat, — was Josephus bekanntlich in Abrede stellt — erweist sich aber aus durchschlagenden Gründen als zuverlässig*). Über Interpolationen in der Chronik s. Bernays S. 35 f. 48; über die Bedeutung der Chronik als Schulbuch in den höheren evangelischen Lehranstalten der Niederlande, Deutschlands und Frankreichs im 17. Jarhundert, ebendort S. 69 f.

2) und 3) Stofflich einen ganz anderen Charakter als die Chronik tragen die Vita Martini und die Dialogi, die enge zusammengehören, sofern die Dialoge augenscheinlich die Biographie ergänzen sollen. Dazu kommen drei unbezweifelt echte Briefe, die sich ebenfalls auf den h. Martin beziehen und die Geschichte jener Werke geteilt haben. Die Biographie ist noch bei Lebzeiten des Heiligen verfasst, aber erst nach dem Tode desselben publizirt worden; die Dialoge, die nicht gleichzeitig veröffentlicht worden sind (s. Ebert S. 322) — man zält fälschlich drei, es sind in Warheit nur zwei —, fallen in das J. 405 oder etwas später. Die Biographie ist ein Heiligenbild, entworfen in dem massiven Wunderglauben der Zeit; es fehlen ihr aber doch sehr charakteristische, historische Züge nicht ganz. Die Kritik ist dem Verf. bei diesem Stoffe völlig abhanden gekommen, und so legt diese Schrift in höherem Maße als irgend eine andere gleichzeitige Zeugnis dafür ab, dass die Kultur des sinkenden Römerreiches wehrlos gewesen ist gegen die Barbarei, welche frommer Glaube und die Phantasie der Asketen herauffürten. Wenn selbst ein Sulpicius Alles sah, fülte und glaubte, was die Einbildungskraft der Mönche geschaffen und Alles ins Übernatürliche deutete, was heroische Anspannung leistete, so musste der Bund der klassischen Überlieferungen mit dem Christentum sehr bald zu einem Anachronismus werden. Die Schöngeister Aquitaniens und seine leichtfertigen Bürger und Priester sind schließlich auch nicht durch die Versönung des Christentums mit der Kultur, sondern durch die Heiligenbilder in die Kirche gelockt worden, die in den Jarhunderten der Nacht und der Barbarei, da kein Licht mehr leuchten wollte, allein im Stande waren zu strahlen und zu erheben. Die Biographie des Severus unterscheidet sich von änlichen zu ihrem Vorteil durch den Verzicht auf das erotische Element; sonst ist sie, wenn man die gewälte Sprache nicht in Anschlag bringt, durchweg ein Seitenstück zu den Erzälungen von den egyptischen Mönchen (Vitae Patrum). „Quid posteritas emolumenti tulit legendo Hectorem pugnantem aut Socraten philosophantem? cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam pugnare dementia“. Für die Zustände in Gallien in der 2. Hälfte des 4. Jarhunderts ist die Schrift von außerordentlichem Werte. Der Gegensatz, in welchem sich das aufstrebende Mönchtum zu dem verweltlichten Klerus befand — hat es doch geradezu Kämpfe gesetzt —, tritt aufs deutlichste hervor. Wir besitzen — Hieronymus' Briefe ausgenommen — keine zweite Quelle, die uns so deutlich die Schwierigkeiten und Anfeindungen, welche das Mönchtum im Abendlande bis zu seiner Einbürgerung zu bestehen hatte, schildert als die Biographie und die Dialoge. Dass ferner erst das Mönchtum wirksam die Christianisirung der bäuerlichen Bevölkerung Galliens unternommen hat, ist ebenfalls klar zu erkennen. Dass der verweltlichte Klerus alles Ernstes den Versuch gemacht hat, mit seinem Schlage gegen den Priscillianismus auch das Mönchtum zu treffen, können wir

*) So hat auch Stange (De Titi imperatoris vita 1870, I, p. 39 sq.) und von Gutschmid geurteilt (a. a. O.). Widerspruch haben Ewald (Göttinger Nachrichten 1861, S. 252 bis 260) und Schürer (Neutestamentl. Zeitgesch. S. 346) erhoben, der letztere one rechte Begründung. Die Worte des S., aus denen Bernays S. 57 den taciteischen Text zu rekonstruiren versucht hat, lauten (II, 30): „Fertur Titus adhibito consilio prius deliberasse, an templum tanti operis everteret. etenim nonnullis videbatur, aedem sacratam ultra omnia mortalia illustrem non oportere deleri, quae servata modestiae Romanae testimonium, diruta perennem crudelitatis notam praeberet. at contra alii et Titus ipse evertendum in primis templum censebant, quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur: quippe has religiones, licet contrarias sibi, isdem tamen ab auctoribus profectas; Christianos ex Judaeis extitisse: radice sublata stirpem facile perituram. ita dei nutu accensis omnium animis templum dirutum“.

lediglich aus Sulpicius Berichten erschließen. Manche Andeutungen und versteckte Angriffe in dem Buche sind uns jetzt nicht mehr verständlich (s. z. B. c. 27).

In noch höherem Grade sollen die beiden Dialoge in den Kampf zwischen Weltklerus und Mönchtum eingreifen. Sie sollen dem ersteren, der I, 21 freimütig mit den Pharisäern verglichen wird, einen Spiegel vorhalten. Die Anzüglichkeiten sind gehäuft (s. z. B. I, 2. 21. 26. II, 1. 4. 12. III, 11. 16. 18). Der Hauptzweck ist freilich auch hier der, den Ruhm des h. Martin zu erhöhen, zu verbreiten und die gallische Christenheit für die Askese zu entflammen. Dazu kommt noch die besondere Absicht des gallischen Patrioten und des begeisterten Schülers („ex disciplina Martini“ Dial. I, 1), durch eine Vergleichung des h. Martin und der egyptischen Mönche zu zeigen, dass Martin diesen nicht nur an Heiligkeit und Wunderkraft gleich gekommen sei, sondern sie noch übertroffen habe *). Zu diesem Zwecke muss Postumianus im ersten Dialog auf Grund seiner Erlebnisse von den Tugenden der egyptischen Mönche berichten. Dabei fällt für die Kirchengeschichte manche wichtige Nachricht ab (Dial. I, 3 sq. über Christentum in der Cyrenaica; I, 6 sq. über alexandrinische Zustände, wichtiges Urteil über Origenes; I, 8. 21 über Hieronymus [„per totum orbem legitur“ — „verum haec describenda mordacius beato viro Hieronymo relinquamus“]; über die verschiedenen Bedingungen, denen das Mönchtum im Orient und in Gallien unterliegt [„edacitas in Graecis gula est, in Gallis natura]; Dial. I, 10 über die „prima virtus“ der Mönche = „parere alieno imperio“; I, 21 über den gallischen Klerus [„si quis clericus fuerit effectus, dilatat continuo fimbrias suas, gaudet salutationibus, inflatur occursibus, ipse etiam ubique discurrit: et qui antea pedibus aut asello ire consueverat, spumantibus equis superbus invehitur“]; I, 22 über die Unterdrückung der evangelischen Bedenken durch die Möncherei [hier wird von einem jungen Manne, der sich der Askese entreißen wollte, also berichtet: schon hatte er beinahe das Vorbild der alten Mönche erreicht, cum interim subiit eum cogitatio iniecta per diabolum, quod rectius esset, ut rediret ad patriam filiumque unicum ac domum totam cum uxore salvaret: quod utique esset acceptius deo, quam si solum se saeculo eripere contentus salutem suorum non sine inpietate neglegeret“ — natürlich gilt dies Vorhaben als Sünde und der Mann wird von der Ausführung, von der „falsa iustitia“ abgehalten]; I, 23 über die Verbreitung der Vita Martini — für das Buchwesen von hoher Wichtigkeit, s. auch III, 17). Am Schluss erfaren wir noch, dass irgend Jemand, wie es scheint ein Kleriker, geäußert habe (I, 26), Sulpicius habe in seiner Biographie des h. Martin Mehreres erlogen. Die zweite Abtheilung des ersten Dialogs bringt nun als Gegenstück zu dem im ersten Teile Erzälten neue Berichte aus dem Leben des h. Martin. Sie sind dem Gallus, einem Kelten, in den Mund gelegt. „Sever lehnt es ab, selbst die gewünschte Ergänzung zu geben, vielleicht weil er die Verantwortung für manche der folgenden Mirakelgeschichten nicht übernehmen mochte“. So Ebert, der indessen mit diesem Urteil schwerlich das Richtige getroffen hat. Die Mirakel sind im ganzen nicht schlimmer als die in der Vita erzälten. Von Wichtigkeit sind wiederum die Aufschlüsse über die allgemeine Lage und die Tendenzen des Mönchtums, sowie über die Beziehungen Martins zu den Kaisern Valentinian und Maximus (II, 5. 6 sq.). Auch gewärt dieser Teil noch eine interessante Nachlese für eine geschichtliche Biographie des h. Martin. Der zweite Dialog, der auf den folgenden Tag verlegt ist, ist vor vielen

*) Bei der Vergleichung I, 24 tritt schon der spätere, so charakteristische Unterschied zwischen dem orientalischen und dem occidentalischen Mönchtum, resp. zwischen den Bedingungen, denen sie unterlagen, hervor. „Illud animadverti decet, iniqua illum cum eremitis vel etiam anachoretis condicione conferri, illi enim ab omni inpedimento liberi, caelo tantum adque angelis testibus, plane admirabilia docentur operari: iste in medio coetu et conversatione populorum, inter clericos dissidentes, inter episcopos saevientes, cum fere cotidianis scandalis hinc adque inde premeratur, in expugnabili tamen adversus omnia virtute fundatus stetit et tanta operatus est, etc.“

Personen gehalten worden. Der Kelte setzt seine Rede fort, beruft sich aber nun durchweg auf noch lebende Zeugen für die Wundergeschichten, die er erzält, damit den Ungläubigen der Mund gestopft werde (III, 5). Augenscheinlich hat der erste Dialog dasselbe Schicksal bei den Ungläubigen gehabt wie die Biographie. Daher entschloss sich Sulpicius, nun mit Quellenangaben zu erzälen. In diesem Stücke sind die Abschnitte, die von Martin, den Priscillianisten und dem Kaiser handeln, von hohem Interesse. Im Schlusskapitel (III, 17) wird, nachdem bewiesen, dass Martin der größte christliche Asket gewesen, der in den Orient zurückkehrende Postumianus aufgefordert, die Taten des Martin überall zu verbreiten.

Die Editio princeps der Chronik erschien zu Basel 1556 (Flacius), die Vita und Dialogi sind schon 1500 gedruckt worden. Die beste ältere Ausgabe aller Werke ist die von H. de Prato Veron. 1741—1754, 2 Bde., abgedruckt bei Gallandi VIII und Migne XX. Kritische Ausgabe von Halm, Wien 1866 (Vol. I des Corp. script. eccles. latin.). Eine Ausgabe für die Monum. Germaniae steht bevor.

Litteratur: Tillemont T. II; du Pin T. II P. III; Ebert, Literatur des MA. I, S. 313—323; Teuffel, Lit.-Gesch., 3. Aufl., § 441; Bernays a. a. O.; von Gutschmid a. a. O.; Deutsche Übersetzung der Vita und Dialogi von Bieringer, Kempten 1872. Die „Weltchronik des sog. Severus Sulpicius" hat mit dem Aquitanier nichts zu tun. Sie gehört nach Spanien und in das 6. Jarhundert; s. Holder-Egger, Über die Weltchronik des sog. S. S., Göttingen 1875; Zangemeister im Rhein. Museum 1878, S. 322 f. **Adolf Harnack.**

Superintendent. Als nicht lange nach dem speierischen Reichsabschiede von 1526 Kurfürst Johann von Sachsen sich auf Anregung der Wittenberger Theologen zu der Maßregel jener kirchlichen Visitationen entschloss, die dann auch anderwärts nachgeahmt in der Hand der Fürsten das Mittel geworden sind, zur Bildung evangelischer Landeskirchen den Grund zu legen, ließ er für die abzuordnenden Visitatoren im Jare 1527 eine „Instruktion" ausarbeiten, Richter, Kirchenordn. des 16. Jarh.'s, T. 1, S. 77 f. „Damit", heißt es in derselben (S. 80), „Prediger, Pfarrer und Andere Scheu haben, sich ungegründeter Lehre und anderer Ungleichheit . . . zu unterstehen, ... so achten Wir notwendig, daß in etlichen und den fürnehmsten Städten" — aus Späterem ergibt sich, dass regelmäßig der Hauptort je eines landesherrlichen „Amtes", d. i. des Verwaltungssprengels eines „Amtmannes", gewält wurde, — „die Pfarrer zu Superintendenten und Aufsehern verordnet, und ihnen befohlen werde, im umliegenden Kreise . . . Aufsehen und Aufmerken zu haben, wie diesem Allem", d. i. den von den Visitatoren zu erlassenden Vorschriften, „von den anderen Pfarrern nachgegangen und gelebt, auch wie von denselben Pfarrern, Predigern und Anderen des Kreises in Predigten, Ceremonien, Sakramentreichen und ihres Wandels halber gehandelt wird. Und so der Superintendent, . . . welchem Wir das Aufsehen durch Unsere Visitatores, wie berührt, hätten befehlen lassen, befände, . . . daß einer oder mehr Pfarrer oder Prediger seines Kreises anders denn christlich predigen, lehren oder mit Austeilung der Sakramente und Ceremonien handeln täte, oder einen bösen Wandel führte, denselben . . . soll der Pfarrer, in dessen" ihm als Superintendenten „befohlenen Kreise er gesessen" ist, zunächst vernehmen, eventuell dem Landesherrn anzeigen. Auch die Ehesachen des Bezirks sollen seitens der Pastoren an diesen „superintendirenden Pfarrer" gewiesen werden. — Ergänzt wird die Instruktion von 1527 durch eine zweite offizielle Schrift, den „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen", Wittenberg 1528, Richter a. a. O. S. 82 f. Man kann diese Schrift als älteste kursächsische Kirchenordnung bezeichnen, denn sie war bestimmt, von den Visitatoren an die Pfarrer übergeben zu werden, und diesen als Nachweis und Norm dessen zu dienen, was der Kurfürst als von ihm für richtig erkannte Lehr- und Lebensordnung in seinem Lande aufrecht zu erhalten entschlossen sei. Sie erwänt der Superintendenten, die sie auch „Superattendenten" nennt, gleichfalls, und fügt

dem in der „Instruktion" Enthaltenen hinzu, dass, wenn der Superintendent einen Pfarrer „anzuzeigen" hat, dies stets durch Vermittelung des Amtmanns geschehen soll. Diesem solle er insbesondere jeden „zu Erweckung falscher Lehre und des Aufrurs" wirkenden Pfarrer denunziren. Auch hinsichtlich seiner Kompetenz in Ehesachen soll er mit ihm zusammenwirken; es wird für jeden Superintendentursprengel (Amt) ein aus dem Amtmann, dem Superintendenten, demjenigen Pfarrer, aus dessen Gemeinde ein Fall zu entscheiden ist, und einigen weltlichen Beisitzern bestehendes Ehegericht angeordnet, Richter a. a. O. 1, 81. 98.

Der Name „Superintendent" war von der späteren Scholastik, z. B. von Gabriel Biel (in quart. Sent. dist. 24, qu. 1), für die Bischöfe, insofern sie Regierer sind, angewendet worden, wie diese Übersetzung von ἐπίσκοποι schon bei Augustin (De civit. Dei 29, 19) und Hieronymus (epist. 85) und nach ihnen im Corpus Juris Canonici (c. 11, C. 8, qu. 1 und D. 93, c. 24) vorkam. Wenn man aber jetzt von daher den Ausdruck in Sachsen rezipirte, so zeigen die angefürten Stellen kurfürstlicher Erlasse, dass die Meinung nicht war, den Superintendenten eine Stellung, wie sie bis dahin die Bischöfe gehabt hatten, zu geben. Vielmehr tritt nach reformatorischer Lehre in jeder Parochie der Pfarrer an die Stelle des Bischofs, soweit dessen seelsorgerische Kompetenz gegangen war, und wird daher in den lutherischen Bekenntnisschriften bekanntlich auch als Bischof bezeichnet. Soweit aber die bisherigen Bischöfe Befugnisse gehabt hatten, welche wie heute kirchenregimentliche nennen, wird die Obrigkeit, insbesondere die Landesobrigkeit, von ihres obrigkeitlichen auch das kirchliche Regieren begreifenden Regieramtes wegen, ihr Erbe (s. d. Art. „Kirchenregiment" Bd. VII, S. 790). Auch die über die Frage, unter welchen Bedingungen man „die Superintendenz" der bisherigen Bischöfe anerkennen könne, erstatteten evangelische Gutachten, von denen die sog. Reformatio Wittenbergensis von 1545 das letzte ist, wollen dies landesherrliche Kirchenregiment festgehalten wissen (Richter a. a. O. 2, 83. 89; Mejer, Grundlagen des luther. Kirchenregiments, S. 83); und wie hiernach die eventuell fortregierenden Bischöfe als den Landesherrschaften untergeordnete gedacht werden, so sind, wo im Anfange der Reformation evangelische Bischöfe in der Tat bestehen blieben, dieselben landesherrliche Kirchenbeamte sachlich gewesen und bald auch förmlich geworden (s. d. Art. „Bischöfe" Bd. II, S. 488). Dass die sächsischen Superintendenten von 1527 f. nichts anderes als solche Beamte sein sollten, liegt auf der Hand. Wie sie anfangs als Unterbeamte der Visitationskommissionen fungiren, so später als Unterbeamte der an deren Stelle tretenden Konsistorien (Bd. VIII, S. 193); in den sächs. Generalartikeln von 1557 (Richter a. a. O. 2, 181 f.) erscheinen sie in letzterer Eigenschaft vollständig.

In gleicher Art wie in Kursachsen findet sich das Institut der Superintendenturen bald darauf in Braunschweig-Lüneburg (Celle), Württemberg, Nassau, Pommern, wo ganz wie in Sachsen „in jedem Amte oder Voigtei einem von den Pastoren die Superattendention befohlen" wird — die Annahme Richters (Gesch. der Evangel. Kirchenverfassung, S. 124 f.), dass die pommerschen Superintendenten zeitweise unabhängiger gestanden hätten, ist bei näherer Betrachtung nicht gerechtfertigt —, ferner in Hessen, wo nach der Ordnung von 1537 das järlich am landesherrlichen Hofe zusammentretende Konsistorium, in welchem sämtliche Superintendenten zugleich als Mitglieder sitzen, Synodus heißt, und noch an anderen Orten eingefürt. Mejer a. a. O. S. 49. 55. 57. 59. 134. Dann wurden zuerst in Württemberg (K.O. v. 1559; Richter 2, 198, 206 f.) Spezial- und Generalsuperintendenten unterschieden, und letztere als Zwischenbehörden zwischen den Spezialsuperintendenten und dem Konsistorium eingeschoben. Dies wurde in Braunschweig (Kirchenordn. v. 1569, Richter 2, 322) nachgeahmt, und noch ein Generalissimus an die Spitze gestellt, wärend es in Mecklenburg (Superintendentenordnung von 1571, Richter 1, 334) bei einfachen Superintendenten blieb, als deren Oberbehörde teils die durch sie beratene Landesregierung, teils das Konsistorium fungirt. Erst wesentlich später sind hier die Superintendenturkreise in Präposituren unterabgeteilt und in jeder derselben einem Präpositus oder Propst

in einzelnen Beziehungen die Vertretung des Superintendenten übertragen. In der Mark Brandenburg wurde (Visitations- und Konsistorialordnung von 1573, Richter 2, 358. 379) ein Generalsuperintendent, hier „gemeiner", d. i. allgemeiner Superintendent genannt, den Superintendenten übergeordnet. Die kursächsische Kirchenordnung von 1580 (Richter 2, 402. 416) zeigt eine änliche Einrichtung und wurde das Vorbild für die des Herzogtums Preußen, wo die Superintendenten den Namen „Erzpriester" fürten (Jacobson, Gesch. des evangel. Kirchenrechts in Preußen und Posen, S. 96 f.), wärend in Hessen die, änlich wie in Mecklenburg, den Superintendenten untergebenen Vertreter „Metropolitane" hießen (Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung, S. 185 f.).

In den kleineren und kleinsten landesherrlichen Territorien des alten Reiches fand sich, wenn sie mehrere Pfarrsprengel ausmachten und evangelisch waren, regelmäßig nur ein Superintendent, der alsdann nicht unter einem Konsistorium zu stehen pflegte, sondern in der das Kirchenregiment verwaltenden Landesbehörde als geistliches Element derselben regelmäßig selbst saß. War diese Behörde, wie es nicht selten vorkam, die oberste Regierungsbehörde des Landes überhaupt, so wurde er zu deren konsistorialen Geschäften jedesmal zugezogen. Gab es hingegen ein besonderes Konsistorium, so war er dessen geistlicher Mittelpunkt. Um ihn selbst unter Aufsicht zu stellen in Betreff seiner Lehre und seines Lebens, kommt in diesen kleinen Territorien zuweilen vor, daſs in solcher Richtung dem von ihm selbst berufenen Synodus, d. i. der Versammlung der ihm untergeordneten Geistlichkeit, eine kollegiale Kompetenz beigelegt ist, die sich in der periodisch zu widerholenden Prüfung der betreffenden Fragen und in der Pflicht und Befugnis äußert, wenn sich Grund findet, den Superintendenten beim Landesherrn zu verklagen. — Der Name Superintendent ist weder in den großen noch den kleinen Territorien allenthalben festgehalten. Daſs auch Propst und Erzpriester vorkommt, sahen wir schon. In Süddeutschland ist hin und wider der Name Dekan üblich, in den reformirten deutschen Kirchen der Name Inspektor, anderwärts Metropolitan, Senior, Ephorus. In der Sache wird dadurch nichts geändert.

Wie in den kleineren landesherrlichen Territorien, so stand der Superintendent auch in den Städten, die ein eigenes evangelisches Kirchenwesen einrichteten, selbständiger als da, wo er als Unterbeamter eines landesherrlichen Konsistoriums arbeitete. Sachkundiger geistlicher Hilfe, und zwar ständiger, bedurfte jede weltliche Obrigkeit, die ihrer nach reformatorischer Annahme im Regieramte gelegenen Pflicht genügen wollte, anderen als richtigen Gottesdienst in ihrem Gebiete nicht zu dulden; denn Lehraufsicht war one theologische Sachkunde nicht durchfürbar. Was in den größeren Territorien in dieser Beziehung dem konsistorialen Kollegium zufiel, das gelangte in den kleineren und den Städten an den Superintendenten, er wurde vom Rate der Stadt bei allen kirchenregimentlichen Geschäften zugezogen. So findet sich sogar um etwas früher als in Sachsen ein Superintendent, der aber nicht so, sondern „oberster Prediger" genannt wird, in der Stralsunder Kirchenordnung von 1525 (Richter 1, 23. 25), dann mit ausgebildeterer Stellung und jetzt auch mit dem aus Sachsen überkommenen Namen in der von Bugenhagen verfaſsten Kirchenordnung der Stadt Braunschweig 1528 (Richter 1, 109) und in den änlichen Bugenhagenschen Kirchenordnungen für Hamburg 1529, Minden und Göttingen 1530, Lübeck und Goslar 1531, Soest 1532 u. s. f. Mejer a. a. O. S. 64. 68. 133 f. In Braunschweig ist er nicht zugleich Pfarrer, soll aber gelehrte theologische Vorträge halten. Immer bildet unter ihm die Stadtgeistlichkeit ein Kollegium, das sog. Stadtministerium, welches regelmäßige Versammlungen hält, an manchen Amtstätigkeiten des Superintendenten teilnimmt, und änlich wie in den kleineren landesherrlichen Gebieten der Synodus als Moderamen seines kirchenregimentlichen Einflusses auftritt. Es gab sogar Städte, wo wenigstens zeitweilig, wie z. B. in der ersten reformatorischen Periode in Rostock, der Superintendent durch ein solches seine einzelnen Mitglieder kollegial beaufsichtigendes Stadtministerium ganz ersetzt ward. Überhaupt

war im einzelnen die Gestaltung lokal verschieden; die leitenden Gedanken aber blieben sich allenthalben gleich. Insbesondere ist die Stellung des Superintendenten, auch wo er tatsächlich erhöheten Einfluss hat, rechtlich nirgends eine bischöfliche, vielmehr stets die eines Kirchenregimentsbeamten der Obrigkeit. Selbst wo er von der Geistlichkeit, wie in einigen Städten und von größeren Territorien zeitweilig in Hessen und in Pommern der Fall war, gewält wird, enthält eine derartige Wal doch niemals mehr als einen Vorschlag: die städtische, bezw. die Landesobrigkeit stellt den Vorgeschlagenen, wie sie ihrerseits will, an oder nicht an.

In der hier dargelegten Gestalt, wie sie seit den ersten Anfängen deutscher evangelischer Kirchenordnung begründet worden war, hat das Superintendentenamt sich — mit verhältnismäßig sehr neuen Modifikationen, deren weiterhin zu gedenken bleibt — im allgemeinen bis heute erhalten. Nur dass seine Verhältnisse, seit die Zal der selbständigen deutschen Territorien infolge der politischen Veränderungen im Beginn dieses Jarhunderts auf den zehnten Teil ihrer ehemaligen Summe zusammenschmolz, allmählich gleichmäßigere geworden sind als früher. Normirt werden sie allenthalten durch betreffende Vorschriften des kirchlichen Partikularrechtes, oft durch besondere Superintendentenordnungen oder -Instruktionen, die dann durch Einzelverordnungen noch näher bestimmt sind. Hierüber geben die verschiedenen wissenschaftlichen Darstellungen der kirchlichen Gesetzsammlungen partikularrechtlichen Charakters Auskunft. Vgl. z. B. über die altpreußischen Provinzen: Jacobson, Evangelisches Kirchenrecht des Preuß. Staats (1866) S. 183 ff.; über die Provinz Hannover: Schlegel, Kurhannoversches Kirchenrecht 2, 205 ff.; Ruperti, Kirchengesetzgebung von Bremen-Verden 1, 15 f. 22 f.; Ebhardt, Gesetze rc. für den Consistorialbezirk Hannover 1, 731 f. und Erste Folge S. 29 f.; Lohmann, Kirchengesetze für d. luther. Kirche in Hannover 1, 191 f. Für Holstein und Schleswig: Chalybäus, Samml. der Vorschriften und Entscheidungen betr. das schleswig-holsteinische Kirchenrecht, S. 83 f. u. s. f. Eine Reihe solcher neuer Gesetze sind angefürt bei Richter-Dove, Kirchenrecht § 155, Not. 1.

Nach diesen Rechtsvorschriften hat der Superintendent in seinem Amtssprengel (Superintendentur, Diözese, Inspektion, Ephorie rc.) Aufsicht zu füren über Amtsverwaltung und Lebenswandel der daselbst angestellten Geistlichen und unteren Kirchendiener, nicht selten auch über den Wandel und zuweilen zugleich die Studien der sich dort aufhaltenden Pfarramtskandidaten. Er hat ihnen auch die Erlaubnis zum Predigen zu erteilen, so weit sie im Einzelfalle erforderlich ist. Inwieweit seine Aufsicht sich über die Schule erstreckt, hängt von positiver Gesetzgebung ab. Wo Pfarrvakanzen eintreten, hat er für geordnete Vertretung wärend ihrer Dauer zu sorgen, demnächst die Pfarrwal, wenn eine solche stattfindet, zu leiten, und immer den neuen Pfarrer einzufüren, wobei er auch die pekuniäre Auseinandersetzung mit dem Vorgänger oder dessen Erben zu vermitteln hat. Bei Streitigkeiten zwischen Pfarrer und Gemeinde ist er die nächstkompetente Stelle. Auch über die Kirchengutsverwaltung hat er eine Aufsicht, und nicht selten Befugnis zu allerhand untergeordneten Bewilligungen und Dispensationen. — Die Mittel, alle diese Pflichten und Befugnisse zu handhaben, sind ordentliche und außerordentliche Visitationen, die er vornimmt, ferner schriftliche Berichterstattungen seitens der Pfarrer, und in älteren Zeiten periodische Versammlungen derselben (Synoden, s. oben), auf denen über durchzufürende Maßregeln, vorgekommene Anstöße oder sonst wichtig Erscheinendes unter seiner Leitung mündlich verhandelt wurde. Im Laufe der Zeit sind diese Synoden, wo sie sich erhalten haben, Zusammenkünfte mit bloß wissenschaftlichtheologischen Aufgaben geworden. Inwieweit der Superintendent das Recht hat, seinerseits Disziplinarstrafen zu erkennen oder selbständig vorläufige Maßregeln, z. B. Suspensionen vom Amte, eintreten zu lassen, ist partikularrechtlich verschieden. Allemal ist seine Hauptpflicht, rechtzeitig an seine vorgesetzte konsistoriale Behörde Bericht zu erstatten, von derselben Verwaltungsvorschriften einzuholen und diese gewissenhaft auszufüren.

Bei verschiedenen von diesen Tätigkeiten ist der Superintendent von jeher — wir haben gesehen, dass es schon bei der ersten Einrichtung von Superintendenturen in Kursachsen (1528) so war — an die Mitwirkung des landesherrlichen Amtmannes gebunden. Dies hat sich erhalten; nur dass an Stelle des Amtmannes einer der modernen Lokalbeamten getreten ist. Beide zusammen bilden die „Kircheninspektion", bei deren Gestaltung ursprünglich dasselbe Prinzip wirksam wurde, auf welchem es beruht, dass auch die Konsistorien aus geistlichen und nichtgeistlichen Mitgliedern bestehen. In Hannover hat das Institut den Namen „Kirchenkommission", in Württemberg, wo es eigentümliche Züge aufweist, „gemeinschaftliches Oberamt". Belege bei Richter-Dove, Kirchenrecht § 155, Not. 7. Seit man Kirchengewalt und Kirchenhoheit zu unterscheiden anfing, vertrat der weltliche Kirchenkommissarius überwiegend die letztere, doch auch da nicht ausschließlich.

Die Generalsuperintendenturen entwickelten sich gleichfalls partikularrechtlich verschieden. In der Provinz Hannover z. B. haben im hannoverschen Konsistorialbezirke die Generalsuperintendenten als solche wesentlich nur die Aufsicht über die ihnen unterstellten Superintendenten und die bei Widerbesetzung von Superintendentenposten sich ergebenden Geschäfte, Schlegel 2, 430 f., wärend im Konsistorialbezirk Stade das Amt umfassender ist. Ruperti a. a. O. In den altpreußischen Provinzen hingegen sind sie geistliche Konsistorialdirektoren neben dem weltlichen Konsistorialpräses, ihre Wirksamkeit dehnt sich über eine ganze Provinz aus, und sie üben, wenn nötig, sehr persönlichen Einfluss auf Superintendenten und Pfarrer. Jacobson S. 190 f. Eine eigentümliche Stellung hatten sie — hier Superintendenten genannt — in Kurhessen nach einer Verordnung vom 10. April 1851; sie ist aber schon durch landesherrlichen Erlass vom 21. Januar 1856 und Konsistorialerlass vom 16. Mai 1860 auf das gewönliche Maß zurückgefürt worden. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht S. 368.

Die in der Stellung der Superintendenten in neuerer Zeit eingetretenen Modifikationen, von denen die Rede war, haben ihren Grund in der Einfürung presbyterialer und synodaler Verfassungseinrichtungen, vermöge deren in den meisten deutsch-evangelischen Landeskirchen die bis dahin konsistoriale Kirchenorganisation eine sog. gemischte geworden ist.

Wo diese gemischte Verfassungsform besteht, hat der Superintendent einesteils in den Gemeinden neben dem Pfarrer den presbyterialen Kirchenvorstand sich gegenüber, anderenteils tritt ihm noch unmittelbarer selbst gegenüber die zu bestimmten partikularrechtlich näher fixirten Zeiten sich widerholende Versammlung nicht mehr bloß der Geistlichen, sondern auch einer Anzal hinzukommender Kirchenvorstandsmitglieder und anderer Elemente seines Sprengels, die „Kreis-", „Bezirks-", „Diözesansynode", und nimmt, unter seinem Vorsitze kollegialisch verhandelnd, einen in den betreffenden Kirchengesetzen näher bemessenen Anteil an Geschäften, welche bis dahin er allein besorgte. Dergleichen Synoden — hier „Diözesansynode der Inspektion" genannt — kennt zuerst die Unionsurkunde der evangelischen Kirche in Rheinbayern vom 10. Okt. 1818, § 15, ihre Kompetenz ging indes bloß auf Verwaltung des Kirchenvermögens, auf Schulbücher und Disziplin, und nicht sie haben der späteren Entwickelung zum Vorbilde gedient, sondern, wenn auch mit einer wichtigen Ausnahme, vielmehr die Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835, § 34 f. Die Ausnahme betrifft die grundsätzliche Stellung des Superintendentenamtes selbst. Die älteren niederrheinischen Ordnungen, aus denen das Gesetz von 1835 hervorgegangen ist, kannten nur in den dortigen lutherischen Kreisen dies Amt, der Superintendent hieß in denselben Inspector classis, leitete aber nicht seinerseits die klassikale Synode, vielmehr geschah dies durch einen besonderen, auf Zeit gewälten Praeses classis. In den reformirten, mit noch größerem Selbstregimente als die lutherischen ausgestatteten Kreisen gab es diesen Präses gleichfalls, er fungirte aber zugleich als Inspektor, und zwar für die Zeit von Synode zu Synode. Indem diese beiderlei Einrichtungen in der rheinisch-westphälischen Kirchenordnung zusammengeschmolzen wurden, ließ

man die reformirte vorwalten, und machte die Superintendenten zu einem von der „Kreissynode", wie jetzt die ehemalige Klassikalsynode heißt, je auf sechs Jare gewälten Synodalbeamten, welcher von dem Ministerium der geistlichen Angelegenheiten landesherrlich bloß bestätigt wird. Er ist nicht Beamter des landesherrlichen Kirchenregimentes; und wenn er in gewissen Beziehungen doch dem Konsistorium zu Diensten zu sein hat, so ist dies nicht in der Weise der Superintendenten, von denen wir eben geredet haben, der Fall, sondern lockerer und mehr nur gelegentlich. Diese rheinischen Ordnungen sind später nachgeahmt worden in Baden, wo bereits die Unionsurkunde von 1821 derartige Anklänge gezeigt hatte, durch die Kirchenverfassung vom 5. Sept. 1861 (§ 46 f. „Diözesansynode" und § 52 f. „Wal des Dekans") und in Hessen-Darmstadt durch das Edikt die Verfassung der evangelischen Kirche betreffend vom 6. Jan. 1872 (§ 56 f. „Dekanatssynode", § 77 „Wal des Dekans"). Noch weiter geht das oldenburgische Kirchenverfassungsgesetz vom 11. April 1853, § 45 f.

In den meisten Landeskirchen ist zwar in Betreff der Synode, nicht aber hinsichtlich des Superintendentenamtes die Kirchenverfassung für Rheinland-Westphalen nachgebildet worden: so im rechtsrheinischen Bayern in der Diözesansynodalordnung vom 30. August 1851, wo der „Dekan" völlig seine alte Stellung behalten hat, und der von ihm präsidirten „Diözesansynode" nur Besprechungen, Begutachtungen, Wünsche, Walen eingeräumt werden. Ebenso in Württemberg in der Verordnung in Betreff der Einfürung von „Diözesansynoden" vom 18. Nov. 1854, wo als Vorstand der Synode gleichfalls der bisherige Dekan, auf Seite der Versammlung aber eine erheblich größere Kompetenz („Aufsicht", Wahrnehmung, Beratung, § 8) und für ihren Ausschuss (§ 9) die „Leitung" der Diözesanangelegenheiten für die Zeit, wo die Synode sich nicht versammelt findet, anerkannt wird. Der Superintendent bleibt also was er war, wird aber in seinem bis dahin innegehabten Geschäftskreise beschränkt durch Anteilnahme der Synode. Diesen Gesichtspunkt vertreten in Preußen der königliche Erlass vom 5. Juni 1861 unter V. und die ihm nachgebildeten Königl. Erlasse vom 5. April und 21. Juni 1862 und 13. Juni 1864, durch welche in den damaligen sechs östlichen Provinzen „Kreissynoden" eingefürt werden; neben dem Superintendenten erhielten diese Synoden, was in Einzeleinrichtungen näher ausgestaltet wird, die „Mitaufsicht"; ihr als Ausschuss fungirender Vorstand jedoch eine engere Kompetenz, als der württembergische. In der Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. Sept. 1873, § 49 f. (s. dazu Trusen, Preuß. Kirchenrecht im Bereiche der evangel. Landeskirche, S. 92 f. 163 f.) und der Generalsynodalordnung vom 20. Januar 1876, § 43 ist beides der Sache nach widerholt worden. Ebenso in der Königl. Verordnung v. 9. Aug. 1871, welche „Kreissynoden" in Nassau (Konsistorialbezirk Wiesbaden) und der Kirchengemeinde und Synodalordnung vom 4. Nov. 1876, § 73 f., welche „Propsteisynoden" in Schleswig-Holstein einfürt (dazu Chalybäus a. a. O. S. 25 f. in den Anmerkungen). Auch für Waldeck-Pyrmont (Synodalordnung v. 29. Aug. 1872, § 3 f.) sind „Kreissynoden" nach diesem preußischen Muster organisirt. Anders in Hannover und Braunschweig. Als im ehemaligen Königreiche, der jetzigen Provinz Hannover die Kirchenvorstands- und Synodalordnung vom 9. Okt. 1864, § 44 f. (dazu Lohmann a. a. O. S. 49 f. 126 f.) „Bezirkssynoden" einrichtete, legte sie ihnen keinen wirklichen Anteil am Superintendentenamte bei, sondern im allgemeinen nur eine Hilfskompetenz. Dies ist nachgeahmt worden bei den braunschweigischen „Inspektionssynoden" des Kirchengesetzes vom 6. Januar 1873.

Mit wenigen Ausnahmen, wie z. B. Mecklenburg und das Königreich Sachsen, haben jetzt sämtliche deutsch-evangelische Landeskirchen die synodale Beschränkung des Superintendentenamtes angenommen. Wie viel in solchem Falle diesem Amte von seinen alten Befugnissen geblieben, was andererseits an die Kreissynode übergegangen, und in welchen Formen der Superintendent an ihre oder ihres Vorstandes Mitwirkung gebunden ist, kann allemal nur partikularrechtlich, oft nur provinzialrechtlich festgestellt werden. In gleicher Weise ergibt sich, inwieweit hiedurch oder durch analoge Einrichtungen in der höheren Instanz (Pro-

vinzialsynode) die Generalsuperintendenten in ihrer alten Kompetenz alterirt sind. Das Nebeneinander von landesherrlichem Kirchenregimente und synodaler kirchlicher Selbstverwaltung, um das es sich dabei handelt, findet seine Ordnung stets nur mittelst völlig positiver Normen. Wo der Superindent Synodalbeamter geworden ist, wie in der Rheinprovinz und Westphalen, in Hessen-Darmstadt und Baden, da bedeutet dies für jene synodale Selbstverwaltung ein erhöhtes Maß. Wo dasselbe bisher nicht eingetreten ist, wird er noch heute vom Landesherrn oder dessen kirchenregimentlicher Oberbehörde angestellt und entlassen, ganz wie ein anderer öffentlicher Diener. Doch können Präsentationen zu solchen Ernennungen berechtigt sein, und ebenso kommt vor, daſs Standesherren und Städte, welche jura consistorialia haben, entsprechende Anstellungsrechte für Superintenduren besitzen. — Immer pflegt das Superintendentenamt mit irgend einer bestimmten Pfarre des Sprengels üblicherweise verbunden zu sein; doch steht regelmäßig rechtlich nichts entgegen, es statt dessen zu einer anderen Pfarre des Sprengels zu legen; denn es ist kein Teil des betreffenden Pfarramtes, sondern nur neben demselben dem Pfarrer übertragen.

Auch die oben erwänten Kirchenkommissionen sind von der synodalen Entwickelung berürt. Zwar in der Provinz Hannover sind sie bei Bestand geblieben, aber z. B. in der schleswig-holsteinischen Provinz, wo sie „Kirchenvisitatorien“ hießen, sind sie durch die Kirchengemeinde- und Synodalordnung von 1876, § 81 aufgehoben und ihre kirchenregimentlichen Geschäfte dem Ausschusse der Propsteisynode, ihre kirchenhoheitlichen (VO. v. 9. Juni 1879) dem Landrate, bezw. der diesem übergeordneten Regierung übertragen worden. Belege bei Richter-Dove a. a. O.

Ziegler, Superintendens, Witeb. 1687, 1712; Lehmann, De officio superintendentis, 1725; (Ackermann), De muneris superintendentium natura atque indole episcopali, 1829; Schmidt, Der Wirkungskreis und die Wirkungsart des Superintendenten in der evangelischen Kirche Preußens, 1837; Augusti, Über das Amt eines Generalsuperintendenten: Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangel. Kirche, Beiträge III, Nr. 14, 1837; Eichhorn, Kirchenrecht 1, 742; Richter, Kirchenrecht, § 72, und die Schriften über kirchliches Partikularrecht.

Mejer.

Surius, Laurentius, war, wie gewönlich und mit Recht angegeben wird, der Son lutherischer Eltern; sein geistlicher Vater Canisius sagt ausdrücklich von ihm: „Ex haeretico catholicus factus me adjutore“ etc. Geboren in Lübeck im Jare 1522, erhielt er seine wissenschaftliche Bildung zunächst in Frankfurt a. O., dann in Köln, wo er mit Canisius bekannt wurde, Freundschaft schloſs und zur katholischen Kirche übertrat. In Köln machte er die Bekanntschaft des gelehrten Karthäusers Justus Landsperger, der ihn zum Eintritt in den Orden des h. Bruno bestimmte (23. Febr. 1540). Wärend voller 38 Jare (bis zu seinem am 23. Mai 1578 erfolgten Tode) widmete er sich mit gleichgroßem Eifer der Ausübung der Ordensregeln wie seinen schriftstellerischen Arbeiten, in denen er ebenso glühende Begeisterung für den Katholicismus wie heftigen Haſs gegen die Reformation und deren Führer an den Tag legte. In seinem Urteile zeigt er große Befangenheit und Beschränktheit; konnte er doch selbst meinen, daſs die Reformatoren ihre Lehren von Muhamed entlehnt hätten. Außer verschiedenen polemischen Arbeiten lieferte er lat. Übersetzungen mystisch-ascetischer Schriften, z. B. von Tauler, Ruysbroeck, Suso u. a. und verfaſste außerdem einen Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500 (ad a. 1564; Lovan. 1566) welches über Gebür gefeierte Werk er der Sleidanschen Reformationsgeschichte entgegensetzte, und wozu später durch Isselt, Brachel, Thulden und Brewer Fortsetzungen bis auf das Jar 1673 geliefert wurden. — Von Surius sind ferner vorhanden: Homiliae s. conciones praestantissimorum ecclesiae doctorum in evangelia totius anni, Col. 1569 (ed. alt. 1576), sowie eine Konziliensammlung: Concilia omnia tum generalia tum provincialia atque particularia. Col. 1567. Sein Hauptwerk aber, für welches Papst Pius V. ihm sein besonderes Wolgefallen zu erkennen gab, sind die kalendarisch geordneten Vitae

Sanctorum ab Aloysio Lipomanno olim conscriptae, Col. 1570—1575, in 6 Folianten, ein Werk, das u. d. Titel: De probatis Sanctorum historiis, ergänzt durch einen nach Surius Tode von seinem Ordensgenossen Jac. Mosander hinzugefügten 7. Band, wiederholt gedruckt wurde (beste ältere Ausgabe: Colon. 1618) und worin die Bollandisten (Praef. gen. in AA. SS., c. 1, §. 5) die tüchtigste Vorgängerin ihrer eigenen hagiologischen Arbeit anerkannten. Eine neue Ausg. erschien zu Turin 1875 ff., in 12 Bd. Octav. — Vgl. Biogr. univ., t. XLIV, Hurter, Nomenclator literarius etc. I. 71 ff. Neudecker † (Sädler).

Susa, hebr. שׁוּשַׁן, d. h. Lilie (Athen. 12 p. 513), altpersisch warscheinlich Shuza (s. Lassen in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, VI. S. 47 f.), oder auf den elamitischen Inschriften Schuschun, welcher Name bis jetzt unerklärt ist, war die Hauptstadt der nach ihr benannten persischen Provinz Susiana, des heutigen Khusistan. Diese Landschaft lag südwestlich von Medien und bildete eine große, im Westen mit Babylonien zusammenhängende, von den übrigen Nachbarländern aber durch hohe Gebirge, über deren höchsten und engsten Teil die susischen Pässe nach Osten fürten, getrennte Ebene zwischen den westlichen Randgebirgen Persiens und dem Tigris. Den heißen Süd- und Südwestwinden zugänglich, von den külenden Nord- und Ostwinden dagegen abgeschlossen, leidet dieses Flachland zumal in der Nähe des persischen Golfs mit seiner dort flachen und sumpfigen Küste an unerträglicher Hitze, so dass nach Strabo (XV, 3. p. 727—736) Schlangen und Eidechsen im Sommer zur Mittagszeit auf den Gassen der Stadt verbrannt liegen blieben und ausgestreute Gerste wie im Ofen geröstet wurde. Weiter nördlich, am Fuße der Gebirge, ist dagegen das Klima gemäßigt, in den Bergen selbst rauh und kalt. Das Land war außer dem Küstenstriche sehr fruchtbar, reich an Getreide, Reis und Wein, denn es war von mehreren Nebenflüssen des Tigris reichlich bewässert und mit zahlreichen Kanälen durchzogen. Zu Strabo's Zeit trugen Gerste und Weizen durchschnittlich 100fachen, zuweilen sogar 200fältigen Ertrag, und noch zur Zeit des Chalifats war die Gegend reich an Baumwolle, Zuckerrohr, Reis und Korn, wärend sie jetzt unter dem Fluche der Unwissenheit und der Habsucht persischer Herrschaft fast nur als Wüste erscheint, wenige bebaute Stellen ausgenommen. — Die Einwohner Susiana's gehörten ursprünglich (vgl. Esr. 4, 9.) zur semitischen Völkerschicht (s. besonders M. v. Niebuhr, Gesch. von Assur u. Bab. S. 396. 405 ff.) wenn sie auch keine semitische Sprache redeten, und zerfielen in die zwei Stämme der Kissier, welche die blühenden Ebenen besaßen, in Dörfern und Flecken wonten und als ruhige und friedliebende Ackerbauer geschildert werden, und der kriegerischen und räuberischen Elymäer auf den Berghöhen, welche sich der persischen Oberherrschaft so wenig fügten, dass sie selbst den Königen auf ihren Reisen von Susa nach Persepolis Lösegeld abverlangten, um sie unbehindert ziehen zu lassen. Nach den letzteren benannten die Israeliten die g a n z e Provinz Elam (Dan. 8, 2), wärend im engeren Sinne eigentlich nur der westliche Teil derselben zwischen Tigris und Euläus diesen Namen fürte, s. Strabo 16, 1, 17, S. 744; Plin. H. N. 6, 27. 31.

Die Hauptstadt Susa lag nach den Angaben der Alten (z. B. Herod. 5, 49, 52 f. Strabo 1, S. 47 u. A.) auf dem östlichen Ufer des Choaspes, dessen klares, reines Wasser so berümt war, dass die persischen Großkönige einen Vorrat davon in silbernen Gefäßen auf allen ihren Reisen mit sich zu füren pflegten (Herd. 1, 188). Die Stadt soll in länglicher Gestalt erbaut gewesen sein; ihre Mauern, Tempel und Paläste waren wie in Babel aus Ziegelsteinen und Erdpech, das sich in Susiana reichlich vorfindet, erbaut; die Dächer der Häuser pflegte man, um küler zu wonen, zwei Ellen hoch mit Erde zu beschütten. Die Stadt, namentlich durch Darius Hystaspis bedeutend verschönert, war nach Esth. 2, 5. 4, 16. vgl. 3, 15. 8, 15 auch von Juden bewont; die stark befestigte Burg, wo gut geschützt und wol verwart der Palast und das reiche Schatzhaus der persischen Könige sich befand (Herod. 5, 19. Arrian. Alex. 3, 16, 12. Diod. 17, 65. 19, 48. Justin. 11, 14.), war wärend der drei Frühlingsmonate Residenz

der persischen Könige (Nehem. 1, 1. Esth. 1, 2. 2, 3. 3, 15: הַבִּירָה, Xenoph. Cyrop. 8, 6, 22. Anab. 3, 5, 15. Polyb. 5, 48, 14.) und hieß auch *τὰ Μεμνόνεια* oder *τὸ Μεμνόνειον* Herod. 5, 53 f. Strab. 15, 727 ff. Pauſ. 4, 31, 5. Die Entfernung von Ekbatana und vom babylonischen Seleukia gibt Plin. H. N. 6, 31 zu je 450 röm. Meilen an; der Umfang der Stadt betrug 150 bis 200 Stadien. Wenn nach den oben angefürten Stellen der Klassiker Susa am Choaspes lag, nach Dan. 8, 2. 16 aber am (oder in der Nähe des) Ulai = Euläus, der auch nach Plin. a. a. O. circuit arcem Susorum, so würden beide Angaben dahin auszugleichen sein (vgl. Winer, RWB. II, 640 f. 3. Aufl.), dass Susa zwischen diesen beiden, einander nahetretenden Flüsse lag und dass Choaspes der heutige Kerrah oder Kerkha, dagegen unter Euläus in jenen Stellen der jetzige Dizphul gemeint sei, welcher als Zufluß des Kurân auch als ein Arm des Euläus, des heutigen Kurân angesehen werden konnte und so — freilich nur mittelbar — in den persischen Meerbusen fließt, was Arrian. Alex. 7, 7, 2. Ptolem. 6, 3, 2. von ihrem Euläus aussagen. Die zalreichen Kanäle und Flüsse des Landes gaben leicht zu Verwechselungen Anlass (Fritzsche in Schenkels Bibellex. V. 440; Spiegel, eran. Altertumskunde II, 623 ff.: „Die Flüsse Susiana's"). Die Ruinen von Susa sind demnach nicht, wie lange Zeit die gewönliche Annahme gewesen ist, bei dem heutigen Schuster zu suchen, obwol auch in der Nähe dieser Stadt am mittleren Kurân sich ein Trümmerhaufen findet. Eben so wenig darf man mit Rawlinson notes im Journ. of the Royal geogr. Soc. of London (1839, vol. IX p. 68 sqq., 82 sqq.), dem Ritter (Erdkunde Bd. 9. S. 167 ff. u. 293 ff.) beipflichtete, an die ältere assyrische oder vielmehr altelamitische „Burg Susan" am oberen Kurân (Karun) oder Euläus, wo die Tradition ein Grabmal des Daniel zeigt, denken; in der Bibel ist durchweg die spätere Achämenidenresidenz am Choaspes gemeint. Offenbar ist auch Dan. 8, 2. 16. von keinem anderen Susa die Rede als von der allbekannten „persischen" Residenz, weshalb ausdrücklich „in Elam" beigesetzt wird; auch erfordert diese Stelle keineswegs die unmittelbarste Nahe des Ulai bei der Stadt selbst. Vielmehr liegen die Ruinen von Susa da, wo die Flüsse Kerrah (Choaspes) und Dizful, ein Zufluss des Kurân (Euläus), beim Austritt aus der Gebirgswelt sich am nächsten kommen, auf dem Ostufer des Shâpur, eines schmalen, aber tiefen und trägen Nebenflusses des Dizful, dessen Wasser durch die Kanäle zur Bewässerung der Felder fast ganz aufgebraucht wird, etwa 3 Stunden südwestlich von der Stadt Dizful, der heutigen Hauptstadt von Chusistan, beginnend. So sind sie z. B. auch auf der Karte von Berghaus verzeichnet bei dem hohen, sehr ausgedehnten Trümmerberge der Burg Kala i Schûsch, in deren Nähe ebenfalls ein (modernes!) Grab Daniel's gezeigt wird. Namentlich zwei beträchtliche hohe Schuttberge in der grasigen, von Raubtieren bewonten Ebene, einzelne Marmorstücke und Steinplatten mit Keilinschriften und Skulpturen, so wie die Reste verfallener Kanäle bezeichnen heute noch die Stätte, wo einst die stolze Susa sich erhob und vielleicht noch die Trümmer der „goldgeschmückten Burg der Kissier" vergraben liegen. Die Stadt scheint erst im 13. Jarhundert unserer Zeitrechnung ganz untergegangen zu seyn.

Seit Loftus im J. 1851 drei Monate lang mit Untersuchungen und Aufgrabungen an Ort und Stelle beschäftigt war und zwei Paläste mit Inschriften aufdeckte, kann als völlig sicher angenommen werden, dass das alte Susa an der Ruinenstelle Schûsch zu suchen ist. Die Ruinen bestehen aus einer „Burg" (Citadelle), aus einem nördlich davon gelegenen Palast, einem großen Plateau und der Stadt. Der Palast, nach einer dort gefundenen dreisprachigen (persischen, skythischen u. assyrischen Inschrift) von Darius gegründet, von Artaxerxes I. weiter gebaut und von Artaxerxes II. vollendet, hat viele Säulenfiguren und Reste einer großen Säulenhalle. Auch ein Tempel der Anâhita wird nach den dort gefundenen Terracotta-Figuren dieser Göttin dort gestanden haben. Die neueren Forschungen stimmen im Allgemeinen damit zusammen, dass der heutige Fluss Kerkhah dem alten Choaspes, der Fluss von Diz dem Coprates, der Kurân dem

Pasitigris entspricht. Loftus nimmt an — was die augenscheinlich im Fortgange der Zeit mehrfach veränderten Stromläufe östlich vom Tigris und nördlich von dessen Mündungsland an sich sehr warscheinlich erscheinen erlassen (vergl. Rawlinson im Journ. of the Roy. geogr. Soc. vol. XXVII. p. 185 sqq. Lond. 1857) —, daſs in alter Zeit oberhalb Susa ein Arm des früher weiter östlich fließenden Kerkhah gabelförmig sich abzweigte (vielleicht künstlich), der an der Ostseite von Susa vorbei und an einem Punkte unterhalb des heutigen Ortes Bendergħil in den Kurân floſs, daſs man aber gelegentlich auch den Choaspes und selbst den Pasitigris mit dem Namen Euläus (Ulai) bezeichnete. Diese ingenieuse Annahme erklärt alle Stellen der Alten, auch Dan. 8, 16. Die Hypothese ist um so warscheinlicher, da Loftus auf der Ostseite von Schûſch wirklich ein jetzt trocken liegendes Wasserbett fand, worin nach Aussage der Umwoner ehemals Wasser floſs. Es frägt sich nur noch, ob dieses Bett irgendwo in den Kurân mündet. — Vergl. außer Rawlinson und Ritter besonders Kinneir, memoir of the Persian empire, p. 99 sqq.; Ker Porter, travels II. p. 411 sqq.; Monteith in R. Walpole travels in various countries of the East (Lond. 1820. 4°) p. 420 sqq.; Winer, RWB. II. S. 546 f.; Forbiger in Pauly's R.-Enc. VI. S. 1520 ff.; Weber, allgem. Weltgesch. I. S. 362 f.; Loftus im angef. Bande des Journ. of the Roy. g. Soc. pag. 120 sqq. und Monteith ibid. pag. 108 sqq.; Rödiger in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. XIII, 715 f.; Spiegel, a. a. O. I, 111; III, 814 f.; Loftus, travels and research in Chaldaea and Susiana, London 1858 S. 342 f.; Schrader in Riehm's HWB. S. 1587 f. **Rüetschi.**

Suso, Heinrich, ward geboren den 21. März 1295 zu Überlingen; sein Vater gehörte dem alten, im Hegau blühenden Geschlechte der Herren von Berg an, seine Mutter der Familie Säuß oder Süß. Der Vater war ein rauher Kriegsmann, die Mutter eine zarte, fromme, unter des Gatten Härte leidende Frau; sie prägte früh ihrem Sohn die Liebe zum Göttlichen ein. In seinem 13. Jare kam Suso in's Konstanzer Predigerkloster; von da ging er nach Köln, um Theologie zu studiren; sein Gemüt war noch, wie er später sagte, ungesammelt, er suchte in der Welt eine Befriedigung, die er nirgends fand. Erst der Tod seiner Mutter veranlaſste ihn, in seinem 18. Jare zur Einkehr in sich selber, er erkannte, daſs nicht rastloses Suchen im Äußern, sondern nur innere Gelassenheit zur Warheit und zum Frieden füre. Von dieser Zeit an nannte er sich nach dem Namen seiner Mutter. Einen großen Einfluſs übte Eckart auf ihn aus; er ward einer der begeistertsten Schüler des „heiligen Meisters"; allein da Gefül und Phantasie mächtiger bei ihm waren, als das spekulative Denken, so nahm seine Mystik eine eigentümliche Richtung; die bloße Idee genügte ihm nicht, er bedurfte gleichsam einer Gestalt, in der alle Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit vereinigt wären. Da trat ihm in den salomonischen Büchern die ewige Weisheit entgegen, als die schönste, lieblichste „Minnerin"; bald identificirte er sie mit Christus, bald mit der heiligen Jungfrau; ihr weihte er von nun an die Schätze seines „von Jugend auf minnereichen Herzens". Um ihr Diener zu werden, legte er sich Entsagungen und Schmerzen auf; mit eisernem Griffel schrieb er den Namen Jesus auf seine Brust und nannte sich selber seiner himmlischen Geliebten „Herzenstraut" oder „Amandus". So kehrte er in das Konstanzer Kloster zurück, wo er in der Einsamkeit schwere Kasteiungen ertrug und sich häufiger Visionen rümte. Im Jare 1338 schrieb er hier sein deutsches Buch „von der ewigen Weisheit", in dem er in Form eines Gesprächs zwischen dieser Weisheit und ihrem Diener zeigen wollte, wie der fromme Mensch das Leiden Christi nachahmen soll. Erst im 40sten Jare machte er seinen Büßungen ein Ende, um von nun an als Prediger zu wirken; er nannte dies seinen Eintritt in die Ritterschaft Gottes. In jener verworrenen Zeit, wo so Vieles sich vereinigte, um die Gemüter auf Gott hinzuweisen, brachte sein Predigen manche gesegnete Wirkung hervor. Er trat in Verbindnng mit den mystischen Lehrern am Rhein, besonders mit Tauler und mit Heinrich von Nördlingen; vornehme Frauen bewog er, sich einem stillen, in Liebe tätigen Leben zu weihen, trug dazu bei, Vereine von

Gottesfreunden zu sammeln, und bildete eine Brüderschaft der ewigen Weisheit, für die er Regeln und Gebete schrieb. Seine Tätigkeit brachte ihn in häufige Gefar und setzte ihn Verläumdungen aus; er war sogar beschuldigt, die ketzerischen Lehren der Brüder des freien Geistes zu verbreiten. In seinen letzten Jaren wälten ihn die Brüder seines Klosters zum Prior. Bald darauf erzälte er die Geschichte seines innern und äußeren Lebens der Nonne Elisabet Stäglin in einem Kloster bei Winterthur; one sein Vorwissen schrieb sie seine Erzälungen nieder, die er dann später teils abänderte, teils vervollständigte. Suso nahm sie als erstes Stück in die Sammlung seiner Schriften auf, die er selber damals veranstaltete; das zweite Stück war das Gespräch von der ewigen Weisheit; das dritte, das Buch von der Warheit, gleichfalls in dialogischer Form und Fragen eines Jüngers enthaltend, die von der Warheit, meist nach den Ideen Eckarts, beantwortet werden; den Schluss der Sammlung bilden einige Briefe. Suso starb den 25. Jan. 1366 im Dominikanerkloster zu Ulm. Seine Schriften geben kein zusammenhängendes System; der Stoff ist meist den anderen Mystikern seiner Zeit entlehnt, ihm eigentümlich ist nur die phantastische, romantische Form; alles ist unmittelbare, in Bildern und Gesichten sich aussprechende Anschauung. Er geht von der hauptsächlich durch Eckart aufgestellten Idee aus, Wesen sei der höchste Begriff, und das Wesen sei Gott; man erkenne es schon in der äußeren Natur, alles Geschaffene sei ein Spiegel, aus dem Gott widerleuchtet; das Erkennen Gottes in diesem Spiegel nannte er Spekuliren. Kein Name genügt, um den Gottesbegriff zu erschöpfen; Gott ist eben so gut „ein ewiges Nichts“ als das „allerwesentlichste Etwas“; er gleicht einem „Ringe, dessen Mittelpunkt überall und dessen Umkreis nirgends ist“. Bei solchen Gedanken vermag aber Suso nicht lange zu verweilen; wärend für Eckart das „vernünftige Erkennen“ Gottes die höchste Seligkeit ist, findet Suso die seinige darin, „die grundlose Lust und Freude, die Gott in sich selbst ist, in beschaulicher Weise zu genießen“. Die Kreaturen sind ewig in Gott, als in ihrem ewigen „Exemplar“; da haben sie an sich keinen Unterschied; erst nach ihrem „Ausfluss“ aus Gott, wenn sie in die Kreatürlichkeit eintreten, werden sie von Gott und unter sich verschieden; sie haben aber Alle eine Sehnsucht, in ihren Ursprung zurückzukehren und die Einheit wieder herzustellen. Auch die Trinität stellt Suso auf änliche Weise dar; der Son ist das ewige, vom Vater ausgehende Wort; in dem Sone liebt sich der Vater und im Vater liebt sich der Son; diese, Beide zur Einheit wieder verbindende Liebe ist der heilige Geist. Für den durch die Sünde getrübten Menschengeist gibt es keinen andern Weg zu Gott, als durch Christum, und zwar zunächst durch Nachbildung seines Leidens. In dem durch Leiden hindurchgehenden mystischen Leben gibt es mehrere Grade: die Läuterung, d. h. die Austreibung aller kreatürlichen Begierden; die Erleuchtung, die bald mittelbar die Seele mit „göttlichen Formen“ erfüllt; die Vollkommenheit, „die da liegt in hohem Schauen, in inbrünstiger Minne und süßem Geniessen des höchsten Guts“; der sich Gott lassende Mensch „wird entbildet von der Kreatur, gebildet mit Christo und überbildet in die Gottheit“; das ist „des Geistes Überfart“, in der er zur „Unwissenheit seiner selbst und aller Dinge“ kommt und nur Gott allein in ihm wirkt. Die „Anderheit“ zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf besteht indessen immerfort; Suso bleibt troz seines mystischen Fluges mit klarem Bewusstsein an der Grenze stehen, wo die pantheistische Verschmelzung des geschaffenen Geistes mit dem ewigen beginnt. In einer merkwürdigen Stelle seines Buches von der Warheit fürt er einige Lehren Eckarts an, welche die Brüder des freien Geistes sich angeeignet hatten und deren orthodoxen Sinn er zu retten sucht, um von seinem Meister den Vorwurf abzuwenden, als habe er allen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben.

Man hat Suso mit Recht den Repräsentanten der dichterischen Mystik im Mittelalter genannt; er ist im vollen Sinne des Wortes ein Dichter; wie ein Minnesänger seine Geliebte beschreibt, so beschreibt er die seinige, die ewige Weisheit; Alles wird zum Bilde für ihn, er bedient sich oft der reizendsten, der äußeren Natur entnommenen Vergleiche. Wärend andere Mystiker darauf

drangen, man solle sich aller Bilder entledigen, konnte er kaum einen Gedanken fassen, one ihn sofort unter symbolischer Gestalt darzustellen; darum wollte ihm auch das eigentliche Philosophiren nicht gelingen, ebensowenig als das kräftige, besonnene Handeln; weniger spekulativ als Eckart, weniger praktisch als Tauler, bleibt er, trotz seiner schwärmerischen Askese, ein lieblicher Sänger der göttlichen Minne.

Seine Schriften erschienen zu Augsburg im Jare 1482 und 1512 in Fol.; im Jare 1829 gab Diepenbrock sie heraus, Regensburg, 3. Ausgabe 1854. Neue Ausgabe: Susos Schriften nach den ältesten Handschr. in jetziger Schriftsprache vollständig herausgegeben von Denifle, Augsburg 1878 ff. Sie wurden von Surius lateinisch übersetzt, Köln 1855 und öfter; aus dieser Übersetzung wurden sie auch ins Französische und Italienische übertragen, ja sogar wider ins Deutsche. Das Buch von den neun Felsen, das lange Zeit Suso zugeschrieben wurde, ist nicht von ihm, sondern von dem Straßburger Bürger Rulman Merswin, der es im Jare 1352 verfasste. Siehe Böhringer, Die deutschen Mystiker, Zürich 1877, S. 297 u. f.; Preger, Die Briefe H. Susos 1867; Derselbe, Zeitschr. f. deutsches Altertum Bd. VIII, S. 406 (vergl. Denifle daselbst Bd. VII); Derselbe, Gesch. der deutschen Mystik, II, 1881. **C. Schmidt.**

Sutri, Synode, s. Gregor VI. Bd. V, S. 377, und Benedikt IX, Bd. II, S. 262.

Swedenborg war am 29. Januar 1688 zu Stockholm als der Son des Jesper Swedberg, Bischofs von Skara in Westgothland, geboren und erhielt in der Taufe den Namen Emanuel, d. i. Gott mit uns, „zur Erinnerung, dass er stets der Nähe des guten und gnädigen Gottes eingedenk sein solle“. Sein Vater wird als ein Mann von einer sehr aufrichtigen Frömmigkeit, von höchster Pflichttreue, von ebenso strenger Rechtlichkeit als vorzüglicher Milde, dabei von einer umfassenden Gelehrsamkeit, nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen Zweigen der Wissenschaft geschildert. Dem Sone eines solchen Mannes konnte es an einer guten Erziehung nicht fehlen und der Erfolg derselben war bei Emanuel ein äußerst glücklicher. Besonders trat der religiöse Sinn bei dem Knaben frühzeitig mit ausnehmender Lebhaftigkeit hervor. „Von meinem vierten Jare an“, erzält Swedenborg selbst, „waren meine Gedanken beständig voll von Betrachtungen über Gott, über die Erlösung und über die geistigen Zustände des Menschen. Ich offenbarte im Gespräch oft Dinge, welche meine Eltern mit Staunen erfüllten, so dass sie zuweilen sagten, es sprächen gewiss Engel durch meinen Mund.“ Doch scheint der junge Swedberg, worüber man sich freilich wundern muss, eine gründliche Erkenntnis der Glaubenslehre seiner Kirche nicht erhalten zu haben. „Mein größtes Vergnügen“, berichtet er weiter, „von meinem sechsten bis zu meinem zwölften Jare war es, mich mit den Geistlichen über den Glauben zu unterhalten, denen ich denn oft bemerkte, Liebetätigkeit oder Liebe sei das Leben des Glaubens, und diese lebendigmachende Liebetätigkeit oder Liebe sei nichts anderes, als die Liebe zum Nächsten; Gott verleihe diesen Glauben Jedem, er werde aber nur von Solchen aufgenommen, welche jene Liebetätigkeit üben. „Ich kannte damals“, fügte er noch bei, „keinen anderen Glauben, als den, dass Gott der Schöpfer und Erhalter der Natur sei, dass Er den Menschen mit Verstand, guten Neigungen und anderen daher stammenden Gaben beschenke. Ich wusste zu dieser Zeit nichts von jener systematischen oder dogmatischen Art von Glauben, dass nämlich Gott, der Vater, die Gerechtigkeit oder die Verdienste seines Sones, wem und wann er wolle, zurechne, selbst dem Unbußfertigen. Und hätte ich von solcher Art des Glaubens gehört, er wäre mir damals wie jetzt völlig unverständlich gewesen.“

So war denn bei dem ungemein reichbegabten Knaben wenigstens bis zu seinem zwölften Jare hin der Religionsunterricht noch nicht über den Inhalt des ersten Glaubensartikels hinausgefürt, so war ihm damals noch gar nichts über die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und über seine Erlösung und Heiligung überliefert worden. Später aber, als es geschah, geschah es offenbar in so geist-

loser und missverständlicher Weise, dass sich bei ihm ein warer Abscheu gegen die Lehren der Kirche, welcher er angehörte, festsetzte, ein Abscheu, der sich, die verkehrte Auffassung einmal vorausgesetzt, wol um so leichter begreifen lässt, je heller und klarer sonst sein Geist und je mehr sein Gemüt von lebendiger Liebe gegen Gott und gegen die Menschen erfüllt war. Vielleicht lag auch gerade in dieser Misskennung der Dogmen seiner Kirche, und zwar mehr noch als in einem Naturfehler, dem Stottern nämlich, womit er behaftet war, der Grund, dass sich keine Neigung zum geistlichen Stande bei ihm entwickelte. So wendete sich denn Emanuel den weltlichen Wissenschaften zu, und zwar widmete er sich auf der Universität Upsala mit außerordentlichem Fleiße dem Studium der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache, besonders aber dem Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften, und erwarb sich in allen diesen Disziplinen die gründlichsten und gediegensten Kenntnisse, so dass er nachmals wol für den gelehrtesten Mann in seinem Vaterlande gelten konnte. König Karl XII. ernannte ihn in Anerkennung seiner ausgezeichneten wissenschaftlichen Tüchtigkeit zum Assessor beim königl. Bergwerkskollegium, wollte aber zunächst doch nur seine Geschicklichkeit in der Mechanik benutzen, und bei der Belagerung von Friedrichshall im Jare 1718 gelang es dem damals erst 28järigen Swedberg, eine Rollmaschine zu erfinden, mittelst deren die größten Galeeren 14 englische Meilen Wegs über hohe Berge und Felsen in einen Golf geschafft werden konnten, in welchem die dänische Flotte lag.

Bald nach dem Tode des Königs wurde Swedberg von der Königin Ulrike Eleonore unter dem Namen Swedenborg in den Adelstand erhoben. Kurz nachher besuchte er auf mehreren Reisen verschiedene Bergwerke und Schmelzöfen im Auslande, um sich für das one sein Ansuchen ihm übertragene Amt im Bergwergskollegium noch im vollsten Maße zu befähigen. Obwol er hierauf den Pflichten dieses Amtes mit der äußersten Treue und Gewissenhaftigkeit oblag, so nahmen dieselben seine Zeit und Kraft doch nicht dermaßen in Anspruch, dass er, bei seiner eminenten geistigen Begabung, nicht noch auf anderen Gebieten Bedeutendes zu leisten vermocht hätte. Er verfasste bis zum Jare 1743 eine ganze Reihe zum teil höchst voluminöser und dabei in sehr verschiedenartige Zweige der Wissenschaft, in die Naturphilosophie, Chemie, Mathematik, Mechanik, in die Astronomie, die Geologie, Mineralogie, Anatomie, Physiologie, auch in die Technik, in das Münzwesen u. s. w. einschlägige Werke. Seine Naturphilosophie, welche von sehr entschiedenem Einfluss auf sein System der religiösen Lehre war, zeigt eine unverkennbare Änlichkeit mit jener des Cartesius, indem sie ebenfalls einen atomistischen und mechanistischen Charakter an sich trägt. Der Atomismus, welchem Swedenborg huldigte, ist freilich nicht der gemeine materielle, aber er ist ein dynamischer Atomismus, und die ihm aus immateriellen Kräften hervorgehenden körperlichen Dinge lassen sich nicht von der Macht des geistigen Lebens völlig durchdringen, wissen sich diesem gegenüber entschieden im Dasein zu behaupten. Von den tätigen oder wirkenden Kräften aber, die der Materie zugrunde liegen, behauptet Swedenborg, dass sie an sich selbst einander gleich seien und sich nur in Ansehung des Grades und der Dimension von einander unterscheiden. Jedes Organ des tierischen Körpers nimmt, wie Swedenborg empirisch bis ins Einzelnste nachzuweisen bemüht ist, seinen Anfang von gewissen Einheiten oder kleinsten Teilen, die demselben eigentümlich sind, und erhält seine Form von deren stufenweiser Zusammensetzung und seine allgemeine Funktion von der Summe seiner besonderen Funktionen. So sind z. B. die Bläschen oder kleinsten Teile, die der Lunge eigentümlich sind, ebensoviele kleinste Lungen, die Röhrchen der Nieren ebensoviele kleinste Nieren u. s. w. Doch bleibt Swedenborg hierbei noch nicht stehen; seine Methode der Analyse, bei welcher vorausgesetzt war, dass das Größte auf das Kleinste hinweise, ließ ihn auch die Identität der höheren Gruppen der Organe und ihre Funktionen mit den niederen Organen und deren Funktionen, wie der Eingeweide des Kopfes mit denen der Brust und dieser mit jenen des Unterleibs erkennen. Wärend die Organe des Unterleibs das Blut mit einer erdartigen Narung versehen, so füren ihm die der Brust eine luftartige und das Gehirn

eine ätherische Speise zu. Wärend das Herz und die Blutgefäße Kanäle einer körperlichen Cirkulation sind, so sind das Gehirn und die Nerven oder Geistgefäße Kanäle einer transcendentalen oder geistigen Cirkulation u. s. w. Wenn nun allen noch so verschiedenen Gestaltungen der Natur ein und derselbe Typus zugrunde liegt, wenn also eine „constabilirte Harmonie", wie Swedenborg sagt, in den einzelnen Reihen und Ordnungen der körperlichen Dinge nicht zu verkennen ist, wenn die niederen Klassen der Wesen überall die Unterlage der ihnen jedenfalls entsprechenden höheren Wesensstufen darstellen, so war hiemit freilich auch die Aussicht auf eine die Welt der Sichtbarkeit überragende geistige Welt eröffnet, und bei der unleugbaren Analogie, welche zwischen diesen beiden Welten obwaltet, zugleich die Möglichkeit gegeben, sich letztere viel wesenhafter und konkreter zu denken, als sonst gemeiniglich der Fall sein mag.

Es hätte Swedenborg mit seiner religiösen Lehre wol einen noch weit größeren Anklang gefunden, und würde dieselbe auch wesentlich dazu beigetragen haben, den außerordentlichen Ruhm, den er sich durch seine bisherigen gelehrten Arbeiten erworben, noch zu erhöhen, hätte er sie seinen Zeitgenossen lediglich als Frucht seines wissenschaftlichen Forschens, welches bei ihm von jeher von einem frommen Sinne geleitet war, vorgelegt. Das konnte und durfte er aber nicht, indem er dasjenige, was er vom Jare 1743 an der Welt mitzuteilen hatte, nicht lediglich nur als eine Fortfürung dessen anzusehen vermochte, worauf schon von Anbeginn sein Streben gerichtet gewesen. Es war in dem gedachten Zeitpunkte — davon war er vollkommen überzeugt — ein entschiedener Wendepunkt in seinem Leben eingetreten. Der Herr war ihm, nach seinem Dafürhalten, und zwar in Gestalt eines von Licht stralenden Mannes, erschienen und hatte zu ihm gesagt: „Ich bin Gott der Herr, Schöpfer und Erlöser; ich habe dich erwält, den Menschen den inneren und geistigen Sinn der hl. Schriften auszulegen; ich werde dir diktiren, was du schreiben sollst." Von nun an waren ihm überhaupt, seiner Angabe zufolge, die Augen des inneren Menschen eröffnet und er befähigt worden, in den Himmel, in die Geisterwelt und in die Hölle hineinzusehen. Es dauerte indessen noch eine Weile, bis er sich in die neue Sphäre, in welche er hiermit versetzt worden war, ganz eigentlich hineinzufinden wußte, und wärend dieser Zeit gab er noch den dritten und letzten Band eines großen naturwissenschaftlichen Werkes heraus und fur dabei fort, den Obliegenheiten seines Amtes als Assessor beim Bergwerkskollegium mit gewonter Gewissenhaftigkeit sich zu unterziehen. Im Jare 1747 aber bat er um die Entlassung von dieser Stelle, die er denn auch vom König erhielt, und zwar unter Genehmigung von noch zwei anderen Bitten, die er jenem Gesuche beigefügt und von denen die eine dahin lautete, daß er die Hälfte seines Amtsgehaltes als Pension genießen und dann, daß er den höheren Rang, der ihm bei seiner Abdankung angeboten war, ablehnen dürfe.

Von nun an war seine Zeit fast ausschließlich der Abfassung seiner theologischen Werke gewidmet, wofür er sich schon vorher durch Wideaufnahme des Studiums der hebräischen Sprache und durch fleißiges Forschen in der hl. Schrift vorbereitet hatte. Diese Werke sind insgesamt in lateinischer Sprache geschrieben, doch sind viele derselben auch ins Englische und ebenso, besonders vom Universitätsbibliothekar Dr. Immanuel Tafel in Tübingen, in's Deutsche übersetzt worden. Es ist ihrer eine außerordentlich große Zal; sie enthalten aber auch gar vielfache Widerholungen und sind in einem ziemlich weitläufigen Stile verfaßt. Mehrere Werke von ihm sind erst nach seinem Tode herausgegeben worden, noch andere, und zwar sehr viele, befinden sich noch ungedruckt in Verwarung der kgl. Akademie zu Stockholm, teils auch in der kgl. Universitätsbibliothek zu Upsala.

Kaum weniger wirksam als seine schriftstellerische Tätigkeit war für die Anerkennung, welche seine Lehre noch bei seinen Lebzeiten fand, seine Persönlichkeit. Er war ein ausnehmend liebenswürdiger Charakter, und eben das Wolwollen, eben die Milde, die nämliche Herzensgüte, kurz das ganze edle Naturell, von welchem man, als Swedenborg noch Kind war, gesagt hatte, Engel sprächen aus

ihm, leuchtete überall aus seinem Wesen hervor und gewann ihm allenthalben Liebe und Verehrung. „Ich habe Swedenborg“ — sagt der schwedische Minister Graf von Höpken — „zweiundvierzig Jare gekannt und bin auch längere Zeit täglich mit ihm umgegangen; ich erinnere mich aber nicht, jemals einen Mann von mehr gleichmäßig tugendhaftem Charakter kennen gelernt zu haben.“ Ein Holländer, der mit Swedenborg erst in dessen 81. Lebensjare zusammentraf, bemerkt von ihm, dass dieser alte Mann ein wares Bild der Unschuld dargestellt und dass aus seinen hellen, freundlichen Augen die Warheit selbst einen anzusprechen geschienen habe, fügt aber auch bei, dass er diejenigen, die sich über seine Mitteilungen aus der Geisterwelt, zu welchen er sich doch nie unaufgefordert herbeiließ, lustig zu machen gedachten, in fast unbegreiflicher Art zum Stillschweigen und ernsten Zuhören zu bringen gewusst habe. Von dem Äußeren Swedenborgs wird sonst noch angegeben, dass er von mittelmäßiger Größe, etwas mager und von bräunlicher Gesichtsfarbe, dabei ein wares Wunder von Gesundheit und als Greis noch so hurtig auf den Beinen gewesen sei, wie der jüngste Mann.

Eben so rein und lauter als Swedenborgs Gemüt, eben so ungetrübt als seine Gesundheit, eben so hell und klar war auch sein Geist bis in seine letzten Lebenstage. Gleichwol berichtet er Dinge von sich, die in solchem Maße über alle sonstigen Erfarungen hinausgehen, dass man ihm hierin nicht so leicht Glauben beizumessen geneigt sein wird. Nicht genug, dass er behauptete, es habe sich seinem Blicke der Himmel wie auch die Hölle erschlossen, so dass er nicht etwa schlafend und im Traume, sondern wachend und mit hellen Augen in diese Regionen zu blicken vermochte; nein, er geht noch viel weiter, er besteht darauf und ruft dabei Gott und die Heiligen als Zeugen seiner Warhaftigkeit an, dass er mit den Abgeschiedenen auch in einem persönlichen, und zwar sehr genauen, intimen Umgang sich befunden habe.

Von Gott lehrte er, dass man sich ihn nicht in gespensterhafter Substanzlosigkeit, nicht als eine wüste Unendlichkeit zu denken habe; die wirkliche Substanz aber, bemerkte er weiter, könne nie one eine Form sein, und diese Form, durch die jedoch, da dieselbe nicht eine materielle ist, Gott nicht verendlicht wird, sei keine andere, als die menschliche. Er schrieb also Gott eine himmlische Leiblichkeit zu, die göttliche Drei-Persönlichkeit dagegen leugnete er ganz entschieden. Diese fiel ihm mit dem Tritheismus in eins zusammen und schien ihm notwendig zu der Anselmischen Satisfaktionstheorie hinzufüren, vor welcher er als vor einer waren Blasphemie seinen Abscheu in den allerstärksten Ausdrücken zu erkennen gibt. Ist aber Gott Swedenborg' einerseits einpersönlich und andererseits menschlich gestaltet, so identifizirt er ihn eben mit Christo und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf das Wort des Apostels, dass in Christo — die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wone. Er nennt darum auch Christum geradezu Jehovah und sagt von ihm, dass er als Schöpfer, Erlöser und Widergebärer der Welt nach außen hin als dreipersönlich sich darstelle.

Die Schöpfung aus dem absoluten Nichts weist Swedenborg als schlechthin undenkbar zurück; es sei, sagt er, die Welt vielmehr aus der göttlichen Liebe durch die göttliche Weisheit erschaffen, welche beide man sich nicht als bloße Abstrakta, sondern vielmehr als etwas Substantielles in Gott zu denken habe. Das Niedere in der Welt bezeichnet er durchgängig als Aufnahmsgefäß für das Höhere, und so wird denn infolge des Aufsteigens in den Formen für immer Höheres und Höheres Raum, bis endlich im Menschen das Abbild des Unendlichen selbst zur Erscheinung kommt. Die Existenz von Engeln als rein geistigen Naturen gibt er nicht zu, indem Intelligenzen, die keinen Gegensatz des Fleisches an sich tragen, sich nicht freitätig zu bestimmen im Stande sein sollen. Die sogenannten Engel sind also nichts anderes, als nur — zur Verklärung gelangte Menschen. Menschengeschlechter und Gesellschaften von Engeln gibt es aber in unzälbarer Menge, gleichwie ja auch der Sternhimmel eine Unzal von Weltkörpern, Sonnen und Planeten in sich fasst, und so soll es denn auch nicht war sein, dass der Himmel jemals zum eigentlichen Abschluss gelange.

Die Erlösung und die Widergeburt will Swedenborg nicht als ein menschliches, sondern vielmehr als ein göttliches Werk angesehen wissen, und als Grund der Notwendigkeit der ersteren bezeichnet er das Übergewicht, welches das Böse in der Welt und zwar so entschieden bekommen habe, dass ihm gegenüber die Sicherung der Freiheit durch die bloße Vermittelung der zu Engeln erhöhten Menschen nicht mehr erzielt werden konnte. Von der geistigen Welt behauptet er nämlich, dass sie mit der natürlichen in der engsten Verknüpfung stehe, und wenn, färt er weiter fort, die unteren Himmel, die ja von der Erde aus bevölkert werden, nachdem hier nichts Gutes im Herzen und nichts Wares vom Worte mehr übrig ist, von dem Bösen überschwemmt worden, da konnte freilich nur noch Gott helfen, doch aber nicht als Gott, sondern nur indem er menschliche Natur annahm. Dass jedoch Gott gerade auf unserer Erde zu diesem Ende erscheinen wollte, davon, sagt Swedenborg, liege der Grund in der besonderen Eigentümlichkeit dieses Weltkörpers und in seiner Stellung zu den anderen. Gott musste, lehrt er ferner, als Mensch die Folgen der Sünde an seinem Leibe tragen, er musste der Versuchung fähig und der Einwirkung der bösen Geister ausgesetzt sein. Doch er überwand das Böse und gestaltete sich gerade damit, dass er bis in die äußerste Pein des leiblichen und geistigen Todes sich einsenken wollte, zu jener Sonne der Gerechtigkeit, vor deren Glorie die Geister des Abgrunds ihre Macht verlieren und die mit ihrem klaren Licht und mit ihrer milden Wärme nun einen direkten, nicht mehr bloß durch die Engel vermittelten Einfluss auf die Menschen ausübt und ihnen also die verlorene Freiheit, Gottes Willen zu wirken und so der ewigen Seligkeit teilhaftig zu werden, widerherstellt. Indem Christus dieses große Werk vollbracht hat, ist Gott allerdings, nur aber freilich nicht im Sinne Anselms von Canterbury, Genugtuung geleistet worden. Wie die Erlösung, so schreibt Swedenborg auch die Widergeburt des Sünders lediglich der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit zu und betont es nachdrücklich, dass letztere überall dem Willen und Streben des Menschen zuvorkomme. Gegen die Lehre von der Rechtfertigung lediglich mittelst des Glaubens läßt er sich nicht weniger scharf vernehmen, als gegen die Anselmische Genugtuungslehre.

Die Mittel des Heils sind ihm das Wort Gottes und die Sakramente. Unter den neutestamentlichen Schriften gelten ihm diejenigen am meisten, welche Jesu eigene Worte und Tatsachen enthalten, weil sie einen unendlichen Sinn haben und selbst den einfältigen und sinnlichen Menschen so mächtig anzuregen vermögen. Wenn er ihnen aber insonderheit zunächst doch nur einen dreifachen Sinn, einen buchstäblichen oder natürlichen, dann einen geistigen, der sich auf das Reich des Herrn, und endlich einen himmlischen, der sich auf den Herrn selbst bezieht, zuschreibt, so hat er sich in seinen eigenen Schriftauslegungen über den buchstäblichen Sinn vielfach in ganz unverantwortlicher Weise hinweggesetzt. Von den anderen Schriften der Apostel und Apostelschüler sagt er, dass sie zwar als das Wort von Gott erleuchteter Männer, aber nur als Abdruck ihres endlichen Bewusstseins anzusehen seien und eben darum auch nur den einen buchstäblichen Sinn haben. Die Taufe, lehrt er, diene zur Einfürung in die Kirche, doch finde bei ihr ein reeller, den Sinn für das Ware und für das Gute eröffnender Einfluss auf den Täufling aus der jenseitigen geistigen Welt statt; das Abendmal dagegen erklärt er für das Heiligste des ganzen Gottesdienstes, indem durch dasselbe dem Menschen der Himmel erschlossen werde. Es ist hier, sagt er, der ganze Herr nach seinem verherrlichten Menschlichen, das aus seinem Göttlichen stammt, und da das Göttliche von seinem Menschlichen so wenig getrennt werden kann, als die Seele vom Leibe, auch nach seinem Göttlichen gegenwärtig. Wo aber, fügt er noch bei, der ganze Herr ist, da ist auch seine Erlösung, mithin die Befreiung von der Hölle, die Verbindung mit ihm selbst und die Beseligung, und so schließt denn das hl. Abendmal in der Tat alles zur Kirche und zum Himmel Gehörige in sich.

Sehr eigentümlich sind die Belehrungen Swedenborgs über die sogenannten letzten Dinge. Vom menschlichen Leibe behauptet er, dass derselbe, nachdem er von Würmern zerfressen, durch Fäulnis zerstört und in alle Winde zerstreut wor-

den sei, unmöglich widerhergestellt werden könne. So konnte er denn eine Auferstehung im Gegensatz zum Tode nicht anerkennen, diese beiden fallen ihm vielmehr in eins zusammen, in die Herauslösung nämlich der bloß substantiellen, d. h. nicht materiellen Leiblichkeit aus der materiellen Umhüllung des rohen, irdischen Körpers. Weil aber der Mensch, lässt er sich weiter vernehmen, im jenseitigen Leben völlig das Abbild seiner Neigung sein muss, so wird er zwar hier sofort von seinen Freunden und von denjenigen, mit welchen er auf Erden in Umgang gewesen, erkannt; dagegen kann es wol der Fall sein, dass er im ersten Zustande nach dem Tode noch gar keine Kenntnis davon hat, dass er gestorben ist, in änlicher Art, wie der Mensch im Traume eben auch nicht weiß, dass er eingeschlafen. Indem jetzt das Geistige das Geistige gerade so sieht und berürt, wie vordem das Natürliche das Natürliche gesehen und berürt hat, so ist es eben dem Menschen, obwol er nun Geist geworden, nicht anders, als ob er noch im Leibe wäre. Der zweite Zustand, in welchen er dann eingeht, ist dadurch bedingt, dass nun das Auswendige bei ihm gleichsam eingeschläfert wird, wobei er denn, weil er jetzt in Freiheit ist und nicht mehr in Schranken gehalten wird, wenn er vordem schon im Guten und in der Warheit war, noch besser und weiser, wenn er dagegen in der Verkehrtheit gelebt hatte, nun noch unweiser und unverständiger sich zeigt, als wärend seines Wandels auf Erden. Der dritte Zustand endlich, der aber nicht mehr für diejenigen ist, welche in die Hölle kommen, indem diese ja gar nichts als Böses wollen und nichts mehr als Falsches denken, ist der Zustand des Unterrichtes, der von den Engeln erteilt wird, und vermöge dessen die Seelen für den Himmel zubereitet werden.

Von jedem einzelnen Himmel oder Engelverein behauptet Swedenborg, dass er im Ganzen — natürlich nicht im materiellen, sondern vielmehr im substantiellen Sinne — Menschengestalt habe; eben dieses soll aber auch vom Himmel in seinem Gesamtumfang, d. h. von allen Einzelvereinen zumal gelten. Wie Gott selbst die Menschengestalt zukommt, so wird man sich freilich, dem von Swedenborg überall festgehaltenen Entsprechungsverhältnis gemäß, auch die Form des Himmels überhaupt nicht anders denken dürfen. Dem nämlichen Gesetz der Analogie gibt aber Swedenborg auch Anwendung auf die Lage und die Umgebung der Geister und Engel und lehrt, dass dieselbe in ihrer Art ganz mit demjenigen übereinkomme, was sich in der irdischen Welt vorfindet. Es gibt, sagt er, in der geistigen Welt ebensowol Länder, als in der natürlichen, es gibt da wie dort Ebenen und Täler, Berge und Hügel, Quellen und Flüsse, dann Städte und in ihnen Paläste und Häuser, Schriften, Bücher u. s. w. Doch ist das alles hier nicht materiell, sondern nur substantiell und, seiner besonderen Beschaffenheit nach, freilich um so schöner und vollkommener, je inniger die Geister mit dem Herrn geeinigt, je tiefer sie also in den Himmel eingegangen sind, widerum aber auch um so greulicher und abscheulicher, je entschiedener sie sich der Hölle zugewendet haben.

Die endliche Auflösung der ganzen materiellen Welt, die Erhöhung derselben zu einer übermateriellen Daseinsform, ihre durchgreifende Verklärung konnte Swedenborg schon vermöge des atomistischen und mechanistischen Charakters seiner Naturphilosophie nicht einräumen; aber auch noch aus anderen Gründen schien ihm ein solcher Abschluss der ganzen Weltentwickelung unzulässig. Wie er von jedem einzelnen Engel annahm, dass bei ihm ein Fortschreiten im Glauben, in der Liebe und Liebetätigkeit in die Unendlichkeit hin stattfinde, so ergötzte ihn auch der Gedanke, dass die zallosen Weltkörper, welche das Universum in sich begreift, als Vorbereitungsstätten und Pflanzschulen noch für eine weitere Unzal von Engeln in die endlose Zeit hin aufrecht erhalten würden. Mit dem Gedanken eines allgemeinen Weltgerichts, das zugleich mit dem Untergange der materiellen Welt erfolgen wird, konnte er sich demgemäß nicht befreunden. Dagegen behauptet er, dass bereits im Jare 1757 ein letztes Gericht in der Geisterwelt abgehalten worden sei, wie er aus selbsteigener Warnehmung berichten könne. Wenn aber die Bibel von einer Widerkunft des Herrn redet, so will Swedenborg unter dieser nichts anderes verstanden wissen, als die Enthüllung des geistigen

Sinnes der hl. Bücher, deren „Kraft und Herrlichkeit" bisher wie von „Wolken" verdeckt gewesen sei. Dieses große Werk nun, meint er, sei gerade ihm selbst übertragen worden, und in und mit seiner Vollfürung soll denn auch der neue Himmel und die neue Erde sowie das neue Jerusalem oder die Neue, d. h. die Swedenborgianische Kirche angedeutet sein, die man vom Himmel herab zu erwarten habe. Der neue Himmel, also das Innere der Neuen Kirche wird, sagt er, früher gebildet, als die Neue Kirche selbst. In wie weit der neue Himmel anwächst, in so weit tritt aus eben diesem Himmel das neue Jerusalem, d. i. die Neue Kirche, hervor, und dies soll in entschiedener Weise am 19. Juni des Jares 1770, als dem Tage nach der Vollendung des Werkes „Vera christiana religio" der Fall gewesen sein. —

Daſs dieses ganze Lehrsystem Swedenborgs, welches, wie sich teilweise schon aus dem obigen ganz kurzen Abriſs desselben ergibt, manche tiefsinnige und geistreiche Erörterungen enthält, gleichwol wegen der so ganz willkürlichen Umdeutungen des Bibelwerks auf lebhaften Widerspruch stieß, wird nicht befremden. Noch bei Lebzeiten Swedenborgs, aber erst im Jare 1771, erhob sich gegen ihn ein Teil der Geistlichen in Gothenburg; ein Ausschuſs von Bischöfen und Professoren stellte jedoch über die Swedenborgische Lehre ein sehr glimpfliches Gutachten, und bei der tiefen Liebe und Verehrung, von welcher der König Adolph Friedrich und so viele hochansehnliche Männer geistlichen und weltlichen Standes gegen Swedenborg durchdrungen waren, ging er, selbst als die Angriffe auf ihn sich erneuerten, doch unverletzt aus denselben hervor. Gegen Weihnachten aber des nämlichen Jares wurde er, und zwar in London, von einem Schlaganfall betroffen, von welchem er nicht völlig wider genas. Zehn Tage lang war er wärend dieser Krankheit, wie er angibt, sehr übel von bösen Geistern geplagt, dann aber wichen dieselben von ihm, und er bekam nun wider die Gesellschaft der guten Geister. Am 29. März 1772 starb er, im 85. Lebensjare, nachdem er zuvor noch das heil. Abendmal empfangen und vor dem schwedischen Prediger in London, Ferelins, der ihm dasselbe gereicht, noch feierlich erklärt hatte, daſs er sich zu seiner Lehre auch jetzt im Angesicht des Todes durchaus und zweifellos bekenne.

Wenige Tage vor seinem Abscheiden hatte er prophezeit, daſs die Neue Kirche in den achtziger Jaren sehr weit verbreitet sein werde, und diese Prophezeiung erfüllte sich insofern, als um eben diese Zeit der Swedenborgianismus in England wirklich große Fortschritte machte. Bedeutendes war in dieser Beziehung namentlich von Dr. John Clower, Rektor der St. Johnskirche in Manchester, geleistet worden, der dieser Lehre mehrere Tausende seiner Zuhörer zuzufüren wuſste. In eben dieser Stadt besteht auch eine Swedenborgianische Traktatengesellschaft, und diese bringt järlich gegen 100,000 Exemplare solcher kleiner Schriften in Umlauf; änliche Anstalten existiren auch in Bath, Birmingham und Glasgow. Die erste öffentliche Vereinigung der Swedenborgianer fand im Jare 1788 zu Great Eastcheap in London statt, und seit dieser Zeit haben sich Gemeinden fast in allen größeren englischen Städten gebildet, so daſs es deren nun wenigstens fünfzig gibt. Diese senden Abgeordnete zu einer alljärlich zusammentretenden Synode, welche eine eigene Zeitschrift erscheinen läſst. In den Vereinigten Staten von Nordamerika sind die Mitglieder der Neuen Kirche sehr zalreich und gut organisirt. Sie haben hier verschiedene järliche Synoden, von welchen die für die östlichen Staten zu Boston, die für die südlichen zu Philadelphia und die für den Westen zu Cincinnati zusammentritt. In Schweden wurden vor nicht langer Zeit fünfzig Pfarrer eines protestantischen Bistums als geheime Anhänger der Lehre Swedenborgs bezeichnet, und ein Gegner der letzteren bemerkt mit tiefem Bedauern, daſs sie unter allen Klassen der Gesellschaft reißende Fortschritte mache. Auch Polen, Rußland und Frankreich blieben vom Swedenborgianismus nicht unberürt, wie aus mehrfältigen litterarischen Unternehmungen in dieser Hinsicht erhellt. In Deutschland ist die nähere Kenntnisnahme von Swedenborgs Lehre durch den württemberger Prälaten Friedrich Christoph Oetinger schon seit 1765 angebant worden. Dieser war mit sehr vielen

Momenten derselben, besonders mit der spiritualistischen Ausdeutung der biblischen Eschatologie, ganz und gar nicht einverstanden; der Umstand aber, dass Swedenborg „ein Sensorium erlangt hatte, durch welches er mit den oberen Mitgenossen der Hochzeit des Lammes reden und Gemeinschaft haben konnte", worin Oetinger eine Bekräftigung des Evangelium Johannis Kap. 1, Vers 51 und Hebr. 12, 22 Angedeuteten zu finden glaubte, flößte ihm ein sehr lebhaftes Interesse an dem Manne ein. Doch auch an einzelnen unbedingten Jüngern Swedenborgs hat es nachmals in Deutschland nicht gefehlt; unter andern gehörte zu diesen der Baurat Dr. J. M. Vorherr in München, der 1832 eine Schrift „über den Geist der Lehre Immanuel Swedenborgs" erscheinen ließ. In neuerer und neuester Zeit hat für die Verbreitung der Werke Swedenborgs, für die Verteidigung seiner Lehre gegen unbegründete Einwendungen und für ihre richtigere Auffassung der schon oben genannte Universitätsbibliothekar Dr. Immanuel Tafel in Tübingen eine ganz außerordentliche Tätigkeit aufgeboten. Eben dieser Mann arbeitet auch als Vorstand der in Cannstadt bei Stuttgart oder auch in Stuttgart selbst zusammentretenden „Versammlung der Neuen Kirche in Deutschland und in der Schweiz" (s. deren „Verhandlungen" seit 1848) auf ihre Konsolidirung mit unermüdlichem Eifer hin. Auch der Prokurator Ludwig Hofacker in Tübingen hat einige Schriften im Geiste Swedenborgs herausgegeben; ebenso scheint die „Neue Kirche" in Gustav Alb. Werner, Son eines Finanzdirektors in Reutlingen, einen sehr gewandten und ansprechenden Redner gewonnen zu haben.

Was den Kultus der Swedenborgianer betrifft, so stehen bei ihnen zwei von den betreffenden Generalversammlungen gutgeheißenen Liturgieen in allgemeinem Gebrauche, The book of worship (Boston) für die vereinigten Staten, für Großbritannien aber The Liturgy of the New Church (London), welche letztere auch jene zwölf Glaubensartikel enthält, die von der ganzen „Neuen Kirche" als das eigentliche Panier ihrer Lehre angesehen werden. Es versammeln sich die Swedenborgianer Sonntags zweimal und mehreremale auch in der Woche zu gemeinsamer Erbauung. Gesänge und Antiphonieen eröffnen ihren Gottesdienst; dann folgt die Verlesung von Abschnitten aus dem Alten und Neuen Testament, die binnen vier Jaren die ganze Schrift umfassen und ein Vortrag darüber; den Beschluss aber macht die Verlesung der zehn Gebote, welche halten zu wollen die Gemeinde laut gelobet. Viermal im Jare findet die Kommunion statt. Prediger und Liturg tragen einen weisen Talar, und die Kapellen und Kirchen sind häufig sehr wol ausgestattet; in Schottland jedoch kommt man in ganz schmucklosen Sälen zusammen, und der Prediger hat hier in seiner Kleidung nichts Unterscheidendes.

Litteratur: Das mehrfach empfohlene Schriftchen: Emanuel Swedenborg, der nordische Seher, von Karl Friedrich Ranz, Schwäbisch-Hall 1851" — kann in der Tat nicht als irgendwie genügend bezeichnet werden, das Leben des Mannes und seine Lehre kennen zu lernen. In ersterer Hinsicht verweisen wir vielmehr auf den „Abriss des Lebens und Wirkens Emanuel Swedenborg's, Stuttgart und Cannstatt 1845", sowie auf die „Sammlung von Urkunden, betreffend das Leben und den Charakter Eman. Swedenborgs, von Dr. J. Tafel; 3. Abth., Tübingen 1839—1842". Die nähere Kenntnis aber von Swedenborgs Lehre lässt sich vorderhand mit Sicherheit doch nur aus seinen eigenen Werken schöpfen; unter diesen ist desfalls vor allen anderen zu empfehlen die Schrift: „Vera christiana religio, Londoni 1771", deutsch von Dr. Tafel unter dem Titel: „Die wahre christliche Religion", vier Bände, Tübingen 1855—1859, sowie das Buch: „De coelo et inferno, Lond. 1758", deutsch unter dem Titel: „Der Himmel mit seinen Wundererscheinungen und die Hölle", Tübingen 1830. Vor mancherlei Missverständnissen der Lehre Swedenborgs zu bewaren, können besonders nachstehende zwei Schriften Tafels dienen: „Swedenborg und seine Gegner", zwei Theile, Tübingen 1841; und die „Darstellung der Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten", Tübingen 1835. Dr. J. Hamberger.

Sylvester, Päpste, s. Silvester Bd. XIV, S. 233.

Sylvestriner. Der Stifter des Ordens derselben war Sylvester Gozzoloni, geboren im Jare 1170 (nach Anderen 1177) zu Osimo im Kirchenstate. Er studirte in Padua und Bologna, erhielt darauf ein Kanonikat zu Osimo, verließ es aber wider, um sich in der Einsamkeit dem asketisch-kontemplativen Leben zu widmen. Um das Jar 1227 zog er sich nach der Grotta fucile in der Einöde unweit seiner Vaterstadt zurück. Der Ruf seiner strengen Lebensweise gewann ihm allmählich Schüler und Anhänger, und um das Jar 1231 gründete er in der Nähe von Fabriano auf Monte Fano ein Kloster, für dessen Bewoner er, mit der Verpflichtung zur äußersten Armut, die Benediktinerregel einfürte. Papst Innocenz IV. bestätigte die Stiftung im Jare 1247, und der Orden verbreitete sich vornehmlich in Umbrien, Toscana und Ancona. Im Jare 1662 wurden die Sylvestriner mit dem Orden von Vallombrosa vereinigt, im Jare 1681 aber von demselben wider getrennt und mit neuen vom Papst Alexander VIII. (1690) sanktionirten Konstitutionen versehen, welche namentlich auch die Bestimmungen enthielten, dass die Religiosen zur Nachtzeit Mette halten, an jedem Freitage wie auch an jedem Mittwoch in der Advent- und Fastenzeit sich gemeinschaftlich geißeln sollen; außerdem oder sollte jeder Religiose allein in der genannten Zeit noch einmal, wie auch überhaupt wöchentlich einmal, einer Disziplin sich unterwerfen. Für jeden Freitag wie für jeden kirchlichen Festtag wurde der Genuss von Fleisch, Milch und Eiern verboten. — Zur Zeit der Blüte zälte der Orden eine nicht ganz geringe Anzal von Mönchs- und Nonnenklöstern; gegenwärtig ist ihre Anzal nur noch unbedeutend. Schon Papst Leo XII. beabsichtigte den Orden aufzulösen nnd die noch vorhandenen Sylvestriner mit anderen Orden zu vereinigen; doch blieb die Genossenschaft einstweilen noch erhalten. Sylvestrinerinnen gibt es in Perugia. Die Leitung des Ordens liegt einem Generale und einem Generalprokurator ob; jener wird nach vier, dieser nach drei Jaren neu gewält. Die Ordenskleidung (ein Rock, Scapulier, Kapuze und Mantel) ist dunkelbraun, die des Generals violet; er hat das Recht, den Pontifikalschmuck zu tragen. — Vgl. Sebast. Fabrini, Breve Cronica della Congregazione de' monaci Silvestrini. Silv. Maurolico, Mare oceano di tutti gli ordini religiosi, t. III. Giucci, Iconografia storica etc., IX, 22 sqq. **Neudecker † (Zöckler).**

Symbole, kirchliche, s. die Spezialartikel.

Symbole, Verpflichtung auf dieselben. Die Verpflichtung auf die kirchlichen Symbole wird nur von denen begehrt, welche ein Lehramt in der Kirche suchen. Zwar war sie im 16. und 17. Jarhundert ausgedehnt worden auch auf alle Gemeindeglieder, welche eine Verwaltungsstelle oder sonst einen öffentlichen Dienst in der Kirche annahmen. Allein von dieser Ausdehnung ist man längst zurückgekommen und beschränkte sie auf Pfarrer und theologische Lehrer. Bei diesen aber ist das Recht dieser Forderung einleuchtend und unbestreitbar. Es ist sofort klar, dass die Kirche nicht zugestehen kann, dass jeder in ihr nach eigenem Gutdünken lehre, was ihm beliebt, dass sie vielmehr, soll sie nicht auseinanderfallen, darüber halten muss, dass in ihr nur die Lehre gelte und verkündigt werde, welche dem bestehenden, geschichtlich begründeten und öffentlich anerkannten Glauben gemäß ist. Gewönlich wird gegen diesen an sich so einfachen und klaren Satz eine Berufung geltend gemacht auf das Grundrecht der evangelischen Kirche, one das sie selbst nicht hätte entstehen können, auf das Recht der freien Forschung, welche nicht gebunden werden dürfe durch irgend welche Menschensatzungen, sondern nur die hl. Schrift als Richterin anerkenne. Allein das Recht der freien Forschung wird im geringsten nicht in Abrede gestellt. Aber die lutherische Kirche ist der guten Zuversicht, dass ihr Bekenntnis in jeder Prüfung und Untersuchung nach der Schrift wol bestehen werde, und verlangt Treue gegen ihr Bekenntnis nicht im Gegensatz zu der freien Forschung, sondern auf Grund der gewissenhaft angestellten; die, welche so beflissen sind, die freie Forschung zu betonen, one mit ihren Resultaten klar herauszurücken, geben dadurch zu erkennen, dass sie ihnen

nur als Waffe dienen soll, das Bekenntnis der Kirche zu bekämpfen und auszustoßen, indes es ihnen um Stärkung und Befestigung der Kirche im geringsten nicht zu tun ist. Man nennt das gerne Voraussetzungslosigkeit bei der Untersuchung der Warheit, verdeckt aber damit den wirklichen Sachverhalt; denn die Voraussetzung bringt man mit, dass das Bekenntnis nicht richtig sei und verbessert werden müsse. Wer aber so von vornherein Partei ist gegen die Kirche, sollte nicht verlangen, als ihr Diener angestellt zu werden. Wer in der Kirche lehrt, wie er soll, der tut es nicht, weil das Bekenntnis als ein ihm aufgelegtes Gesetz ihn dazu zwingt, sondern weil er in ihm die schriftmäßige Warheit erkennt und anerkennt; deßwegen nimmt er auch die Verpflichtung nicht auf sich, sofern das Symbol mit der Schrift übereinstimmt, sondern weil es dies tut; und würde er diese Überzeugung nicht haben, so würde er als ein aufrichtiger Mensch nicht begehren, ein Glied, vollends nicht ein öffentlicher Diener der Kirche zu sein, die dies Bekenntnis aufgestellt hat. Anders stellt sich allerdings die Sache, wenn das Wörtlein: sofern oder insoweit bei der Verpflichtung auf das Bekenntnis so erklärt und verstanden werden will, dass man sich nicht mehr verpflichtet erachten könne, an alle Einzelheiten der symbolischen Bücher, ihre Art der Beweisfürung, ihre Schriftauslegung und änliches sich zu halten. Aber eine solche Verpflichtung auf den Buchstaben der Bekenntnisschriften wird auch nicht gefordert. Verpflichtend ist allein die Substanz des Bekenntnisses, das heißt das, was die Bekenntnisschriften als Glaube und Lehre der Kirche ausdrücklich aussagen, weshalb auch die Verpflichtungsformel nicht die Bekenntnisse, sondern das Bekenntnis, d. h. die Summe und den gemeinsamen Inhalt derselben zugrunde legt. Auch wird billig nicht ein Eid, der ein promissorischer wäre, sondern ein Gelöbnis gefordert, wie das Versprechen, unter dem Beistand des heil. Geistes dem Bekenntnis gemäß sich halten und lehren zu wollen. So aber, in dieser Fassung und Beschränkung ist die Verpflichtung auf die Symbole unanfechtbar und ihre Forderung einfach Pflicht und Recht der Kirche, und kann bloß von denen angefochten werden, welche sich im Gegensatz zu ihrer Kirche schon befinden und ihren Widerspruch geltend zu machen, unverhindert sein wollen. Aber diese Freiheit von der Kirche selbst zu verlangen, ist nicht mehr ein Recht, sondern eine Vergewaltigung derselben. D. v. Burger †.

Symbolik (incl. Polemik, Elenchtik, Irenik). Vieldeutig wie das Wort Symbol, das bald Zeichen oder Sinnbild (= nota, signum), bald kirchliches Bekenntnis (formula credendorum, tanquam signum, quo inter se credentes distinguuntur) bedeutet, ist auch der Name der Symbolik als einer besonderen theologischen Disziplin, als einer Wissenschaft von den religiösen oder kirchlichen Symbolen. (Über die Bedeutung des Wortes *σύμβολον*, symbolum in der profanen und kirchlichen Gräcität und Latinität siehe die Wörterbücher von Stephanus, Passow-Rost, Forcellini, du Cange, Suicer, Thesaur. eccl. II, 1084).

Sofern das Christentum, wie die Religion überhaupt, der Form des Symbols, d. h. sinnlicher Zeichen oder Sinnbilder sich bedient zur Veranschaulichung übersinnlicher Begriffe, muss es auch eine Wissenschaft von diesen religiösen Symbolen, eine theologia symbolica geben, welche eben mit jenen sinnbildlichen Zeichen oder Handlungen des christlichen Kultus, insbesondere mit den Sakramenten oder Mysterien der christlichen Kirche, sich zu befassen und deren religiösen Wert und Bedeutung darzustellen hat. Hiefür ist in der Tat der Ausdruck *θεολογία συμβολική* zuerst entstanden und in der früheren Zeit ausschließlich gebraucht worden (so bei Photius = theologia pertinens ad mysteria s. sacramenta, aber auch bei dem reformirten Theologen Pareus, wenn er in einer Schrift u. d. T. theologia symbolica, Basel 1644, eine Darstellung der Lehre von den Sakramenten gibt). Eine Erweiterung dieses ursprünglichen Begriffes der symbolischen Theologie ist es sodann, wenn man das Wort Symbolik auch auf andere Religionen angewendet und damit die „Lehre von den religiösen Sinnbildern“ überhaupt oder „von der Einkleidung religiöser Ideeen in äußere Zeichen“ verstanden hat. In diesem Sinne bildet die Symbolik einen Teil der all-

gemeinen Religionsgeschichte, und da jede der verschiedenen historischen Religionen auch wider verschiedene Symbole oder Sinnbilder zum Ausdruck ihrer religiösen Ideeen sich bedient, so kann auch wider eine Symbolik der heidnischen Naturreligionen, des Judentums, des Christentums unterschieden werden (vgl. Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 1810 ff.; F. Chr. Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, 1824—1825; K. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 1837—1839; F. Piper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst, 1847; W. Menzel, Christliche Symbolik, 1854).

Im neueren theologischen Sprachgebrauch aber hat sich eine andere, von jener ursprünglichen total verschiedene Bedeutung des Wortes Symbolik oder der symbolischen Theologie festgestellt. Man bezeichnet damit jetzt gewönlich nicht die Lehre von den religiösen Symbolen oder Sinnbildern, sondern die Wissenschaft von den kirchlichen Symbolen, den Symbola fidei, d. h. den Bekenntnisformeln und Bekenntnisschriften, teils der Gesamtkirche, teils der verschiedenen christlichen Sonderkirchen, und von den darin niedergelegten kirchlichen Unterscheidungslehren (vgl. die Artikel über die symbolischen Bücher; Glaubensregel V, 482; Apostolisches Symbolum I, 565).

Dabei kann die Aufgabe und demgemäß auch die Methode der Behandlung der kirchlichen Symbolik wider eine sehr verschiedene sein, jenachdem man das litterarhistorische oder historisch-statistische, das polemische oder irenische, das dogmatische oder ethisch-praktische Interesse vorwalten lässt. Die wissenschaftliche Grundlage wird stets die historische Betrachtung bilden müssen: die historisch-kritische Erforschung und Darstellung der Entstehung, geschichtlichen Entwicklung und des gegenwärtigen Bestandes der verschiedenen Kirchen und Kirchenparteien nebst der litterarisch-kritischen Untersuchung der verschiedenen Urkunden und Zeugnisse, der Gesamt- und Sonderbekenntnisse, worin dieselben ihre verschiedenen Lehren und Grundsätze zum Ausdruck gebracht haben. Und sofern die Lösung dieser Aufgabe nur im Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der Kirche und des kirchlichen Lehrbegriffs möglich ist, so bildet die Symbolik in diesem Sinne, als Geschichte der kirchlichen Bekenntnisse und der darin niedergelegten Unterscheidungslehren, einen Teil der historischen Theologie; und zwar näher einen Nebenzweig der christlichen Litteraturgeschichte, sofern sie die Entstehung und die Schicksale der verschiedenen kirchlichen Bekenntnisschriften, — einen Teil der christlichen Dogmengeschichte, sofern sie die Entwicklung der verschiedenen kirchlichen Lehrbegriffe zu erzählen, einen Teil der kirchlichen Statistik, sofern sie den gegenwärtigen Bestand der verschiedenen Sonderkirchen zu beschreiben hat (über das Verhältnis der Symbolik zur Statistik vgl. Marheinecke, Christl. Symbolik, I, 29 f.; Pelt, Theolog. Encyklopädie). Auf der so gewonnenen geschichtlichen Grundlage erst kann sich sodann die dogmatische Symbolik oder komparative Dogmatik (systematische Symbolik, konfessionelle Prinzipienlehre rc.) aufbauen als die systematische Darstellung der einzelnen Unterscheidungslehren der verschiedenen Konfessionen oder der verschiedenen kirchlichen Lehrbegriffe in ihrer Einheit und ihrem Unterschied, wobei dann widerum die beiden Gesichtspunkte der systematischen Darstellung und der komparativen Nebeneinanderstellung in der Weise zu verbinden sind, dass sowol jeder einzelne Lehrbegriff für sich in seiner prinzipiellen Begründung und seinem organischen Zusammenhang entwickelt wird (System des Katholizismus, lutherischer, reformirter, socinianischer rc. Lehrbegriff), teils die einzelnen dogmatischen und ethischen Lehren oder Probleme in ihrer verschiedenen konfessionellen Ausprägung vorgefürt werden. Wie in der Dogmatik und Dogmengeschichte so werden auch in der Symbolik beide Methoden, die bloß schematische Lokalmethode und die wissenschaftlich systematisirende, zu verbinden sein, um den verschiedenen Zwecken der Betrachtung zu genügen. Als praktische Folgerung aber aus beiden Behandlungsarten der Symbolik, der historischen und der dogmatischen, wird sich endlich die praktische Symbolik oder die kirchliche Polemik und Irenik ergeben, d. h. die dialektische Auseinandersetzung mit den Gegnern oder die praktische Verständigung über das zwischen den ver-

schiedenen konfessionell getrennten Sonderkirchen und Parteien einzuhaltende teils friedliche, teils feindliche Verhalten, und die technische Anleitung teils zur Bekämpfung der kirchlichen Gegner, teils zur Herstellung des Friedens zwischen den getrennten Kirchen und Kirchenparteien auf Grund der von allen gemeinsam anerkannten gesamtchristlichen Basis.

Die geschichtliche Entwicklung der Symbolik als einer besonderen theologischen Disziplin im Gesamtorganismus der theologischen Wissenschaft ist gerade den umgekehrten Weg gegangen: sie hat sich von der konfessionellen Polemik und Irenik zur komparativen Dogmatik, von dieser zu einer immer mehr historischen Betrachtung und Behandlung fortzuentwickeln gesucht.

Polemik und **Irenik** (theologia polemica s. elenchtica und th. irenica s. pacifica s. henotica) sind zwar in gewissem Sinne so alt wie die Kirche selbst, sofern diese von Anfang an die Aufgabe hat und das Bedürfnis empfindet, durch Widerlegung der Gegner der christlichen Warheit gewiss zu werden und bei aller Verschiedenheit individueller Anschauungen und Richtungen dennoch die Einigkeit zu wahren durch das Band des Friedens. In diesem Sinne bilden die beiden paulinischen Stellen Tit. 1, 3: *τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν*, und Eph. 4, 3: *σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* die biblischen Ausgangspunkte und die oft widerholten Mottos der christlichen Streit- und Friedenstheologie. Die ganze vorreformatorische Polemik aber fällt teils ins Gebiet der **Apologetik** (= Verteidigung der christlichen Warheit gegen außerchristliche Gegner, gegen Juden und Heiden), teils in das der **Häresiomachie** (= Bekämpfung innerchristlicher Lehrabweichungen oder Kirchenspaltungen, der *αἱρέσεις*, *σχίσματα*, *ἑτεροδοξίαι*), vergl. R.-Enc. Bd. I, 537 ff.; V, 521 ff.

Erst nachdem durch die Kämpfe der Reformation und Gegenreformation des 16. und 17. Jarhunderts eine protestirende und reformatorische Minorität in der Kirche von einer kontrareformatorischen und reaktionären Majorität sich geschieden hatte, und nachdem dann auf Grund verschiedener teils religiöser, teils stats- und völkerrechtlicher Vereinbarungen die eine christliche Kirche in eine Mehrheit selbständiger Konfessions- und Landeskirchen nebst einer wechselnden Zal kleinerer, teils verfolgter, teils geduldeter Religionsparteien, Sekten oder Denominationen, zerfallen war: erwuchs für die Theologie die neue Aufgabe, sowol das Gemeinsame, als das Unterscheidende der verschiedenen Kirchen und Parteien zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung und Darstellung zu machen, zunächst zu dem praktischen Zweck, um das Recht des eigenen konfessionellen Standpunkts zu wahren, das Unrecht des Gegners zu erweisen. So wurde das 16. und 17. Jarhundert die eigentliche Blütezeit der interkonfessionellen Polemik, indem jetzt nicht bloß die theologische Streitkunst und Streitwissenschaft eine hervorragende Rolle in der theologischen Litteratur wie im akademischen Unterricht der verschiedenen Kirchen und Theologenschulen einnahm, sondern auch die übrigen theologischen Disziplinen, biblische und historische, systematische und praktische Theologie, wie die kirchliche Praxis vom konfessionellen und polemischen Interesse mehr oder minder beherrscht wurden. Jede der verschiedenen Konfessionen hat ihre Streiter und Vorkämpfer in diesem Kampf gestellt: es genügt, an die hervorragendsten Namen und Werke aus dieser Streitliteratur zu erinnern, an Chemniz' Examen Concilii Tridentini, 1565—1573, und Calovs Synopsis controversiarum, 1653 bis 1685, an R. Bellarmins Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos 1581 ff., und die ganze, fast ausschließlich der Polemik dienende Litteratur des Jesuitenordens; an die ref. Theologen Chamier, Alsted, Alting, Maresius, Hoornbek, Spanheim, Turretin rc. und ihre zalreichen Bearbeitungen der polemischen oder, wie sie hier hier gewönlich hieß, elenchtische Theologie. Vgl. die ausfürlichen Litteraturangaben bei Walch, Einleitung in die polemische Gottesgelehrtheit, 1752; Marheinecke, Inst. symb. S. 5 ff.; Guerike, Symbolik S. 74; Winers Handbuch der theol. Literatur rc. Neben dieser polemischen Litteratur fehlt es zwar auch nicht an einer im engeren Sinne sog. symbolischen Litteratur, d. h. an solchen Schriften, welche die Geschichte, die Aus-

legung und Rechtfertigung der verschiedenen kirchlichen Bekenntnisschriften sich zur Aufgabe machten, Erklärungen der Augustana, der F. Conc. oder anderer symbolischer Bücher der lutherischen oder reformirten Kirche, wie z. B. L. Hutters Concordia concors zur Verteidigung des lutherischen Konkordienbuches gegen Hospinians und Anderer Angriffe, oder desselben Analysis methodica Conf. Aug., seine ausfürliche Erklärung des Konkordienbuches; L. Rechtenbach, Encyclopaedia symbolica vel analysis Conf. Aug., Art. Smalc., F. C., Leipzig 1612; Wolfgang Günther, Analysis Conf. Aug. etc. in tabellas redacta, 1615; J. B. Carpzov, Isagoge in libros symbolicos, 1665 u. ö.; Bernhard von Sanden, Theologia symbolica lutherana, 1688; Joh. Mai, Synopsis theol. symbolicae, 1694, und änliches; aber auch bei dieser „symbolischen Litteratur" ist doch das polemische Interesse in jener Zeit der orthodoxen Streittheologie selbstverständlich das vorherrschende.

Ein Wendepunkt in der Stellung der Konfessionen zu einander und ebendamit auch in der Gestaltung der theologischen Wissenschaft tritt ein mit den synkretistischen und pietistischen Streitigkeiten seit Mitte des 17. und Anfang des 18. Jarhunderts. Wenn für die lutherische Orthodoxie Christentum und Luthertum so sehr zusammenfallen, daß alles von dem letzteren abweichende als Häresie und Gottlosigkeit erscheint: so sucht dagegen Georg Calixt (s. d.) einen über den Konfessionen liegenden Standpunkt, den er in dem consensus quinquesecularis ecclesiae primaevae fand, einzunehmen und von hier aus die Lehrdifferenzen der verschiedenen Kirchen zu beurteilen. Dem polemischen tritt hier ein irenisches Interesse, dem einseitig dogmatischen teils ein historisches, teils ein ethisch-praktisches gegenüber, und troß aller Unklarheit und Unerquicklichkeit der synkretistischen wie nachher der pietistischen Streitfürung, troß aller Vergeblichkeit der in der zweiten Hälfte des 17. und im Anfang des 18. Jarhunderts aufgetauchten irenischen oder henotischen (teils auf Reunion der Protestanten und Katholiken, teils auf Union der Lutheraner und Reformirten gerichteten) Bestrebungen hatte doch die ganze Bewegung das wichtige Resultat einer friedlicheren Stellung der Konfessionen zu einander, einer objektiveren Betrachtung der konfessionellen Unterschiede, überhaupt einer theologia moderatior Ben zu brechen. Wärend das polemische Interesse teils in den synkretistischen, pietistischen und anderen innerkonfessionellen Streitigkeiten sich erschöpft, teils dann seit Anfang des 18. Jarhunderts mehr und mehr dem alle Konfessionen gleichmäßig interessirenden Kampf gegen Deismus, Naturalismus und Aufklärung sich zuwendet, gewönt man sich, die Lehrgegensätze der verschiedenen kirchlichen Konfessionen mehr nur vom historischen Standpunkt aus als eine Tatsache der Vergangenheit zu betrachten, wie das nun allmählich von Theologen der verschiedensten Standpunkte, von dem orthodoxen V. E. Löscher in seinen „vollständigen Reformationsakta" und seiner „Historia motuum etc.", wie von Chr. M. Pfaff, Buddeus, Baumgarten, Feuerlin J. G. und Chr. W. F. Walch u. a. geschieht. Die alte Streittheologie erlischt und wird nur noch in den akademischen Lektionskatalogen und den theologischen Litteraturverzeichnissen eine zeitlang fortgefürt, dient aber weit mehr dem Kampfe gegen Skeptiker, Atheisten, Naturalisten, Deisten, als der Bestreitung der getrennten Konfessionen und Kirchen (über die Litteratur der Polemik vergl. Winer, Handbuch der theolog. Literatur; Mosheims Streittheologie 1763; Bock, Polemik 1782; zur Litteratur der Irenik vgl. Winer, Handbuch; Danz in Ersch und Grubers Enc. II, 23; Köcher, Abbildung einer Friedenstheologie, nebst einer bibliotheca theol. irenicae, Jena 1764).

Eine neue Periode unserer Wissenschaft, die der wissenschaftlichen Symbolik im engeren und modernen Sinne, beginnt mit dem Göttinger Theologen G. J. Planck und seinem Schüler Philipp Marheinecke. Wie Planck in seinen bekannten großen Werken, der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs und der Geschichte der katholischen Gesellschafts-Verfassung, eine genetisch pragmatische Darstellung der kirchlichen Hauptsysteme gegeben hat, so stellt er in seiner kleinen Schrift „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen,

ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen" (Göttingen 1796; 3. Aufl. 1822, 8⁰) die Idee und den Entwurf einer vergleichenden Konfessionswissenschaft auf. Sein Schüler Philipp Marheineke aber war es, der auch den neuen Namen der Symbolik für die neue Wissenschaft in Übung brachte, indem er in den Vorlesungen, die er über den Planckschen Abriss hielt, und in dem daraus entstandenen ausfürlichen, aber unvollendeten Werk (u. d. T. Christliche Symbolik oder historisch-kritische nnd dogmatisch-komparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs 2c. Erster Teil System des Katholizismus in seiner symbolischen Entwicklung, Heidelberg 1810, 3 Bände) den Versuch macht, „dasjenige, was vormals unter dem Namen der Polemik die Form einer eigenen theol. Wissenschaft trug und sich nach und nach zu Tode gestritten hat, in neuer Form als Symbolik wider zu erwecken, die nichts anderes sein soll, als historisch-dogmatische Entwicklung des einer jeden der getrennten christlichen Kirchenparteien eigentümlichen Lehrbegriffs, wie er in ihren Symbolen ausgesprochen ist". (Bei der Wal des Namens „Symbolik" wirkt offenbar neben dem Begriff des Symbolum zugleich der des συμβάλλειν = vergleichen, sowie zugleich eine unklare Reminiscenz an die Creuzersche Symbolik mit, wie sich ergibt aus der merkwürdigen Definition des Symbols als „des mystischen Bandes, welches Urbild und Nachbild, geistige und sinnliche Welt in Berürung setzt", I, S. 9). Das Werk blieb unvollendet; eine kürzere Ausfürung seiner Idee der Symbolik aber gab Marheineke später in seinem lateinischen Kompendium u. d. T. Institutiones symbolicae, doctrinarum Cathol. Protest. Socin. Eccl. Graecae etc. summam et discrimina exhibentes, in usum scholarum scr. Ph. M., Berlin 1812; 3. Aufl. 1830, sowie in den von ihm gehaltenen, aus seinem Nachlass veröffentlichten Vorlesungen über Symbolik (Bd. 3 der nachgel. Vorlesungen, Berlin 1848).— Unter Verzicht auf den neuerfundenen Namen der Symbolik hat sodann G. B. Winer in seinem übersichtlich gearbeiteten, vielgebrauchten und widerholt aufgelegten Werk u. d. T. „Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien", Leipzig 1824; 2. Aufl. 1837; 3. Aufl. 1866; 4. Aufl. von Dr. Paul Ewald, 1882", mehr nur das nach den verschiedenen Hauptlehren geordnete Material zur Vergleichung der verschiedenen Lehrbegriffe als eine vergleichende Darstellung derselben geliefert. An diese beiden Werke von Marheineke und von Winer schließen dann die nachfolgenden Bearbeitungen in der Weise sich an, dass die Einen nach Winers Vorbild die einzelnen Lehren der verschiedenen Konfessionen nebeneinander stellen, die Anderen nach Marheinekes Vorgang die einzelnen kirchlichen Lehrbegriffe im Zusammenhang darzustellen oder auch beide Methoden mit einander zu verbinden suchen. — Dem Umfange nach unterscheiden sich a) solche Werke, welche nur mit den Bekenntnissen und Lehren einer einzelnen Kirche, z.B. der griechischen oder römischen oder lutherischen, wenn auch mit vergleichenden Seitenblicken auf die anderen, sich beschäftigen; b) solche, welche eine Mehrheit von kirchlichen Lehrbegriffen, den griechischen und römisch-katholischen, evangelisch-lutherischen und reformirten, oder nur 2 oder 3 derselben vergleichend zusammenstellen; c) solche, die neben den Kirchen auch noch eine größere oder kleinere Zal von Sekten, z. B. Socinianer, Mennoniten, Quäker, Arminianer, Swedenborgianer 2c. mit berücksichtigen. Wichtiger aber als diese formalen Unterschiede ist der materiale, der aus dem verschiedenen Standpunkt der Symboliker selbst sich ergibt, jenachdem diese entweder auf den Standpunkt einer einzelnen Konfession sich stellen und von hier aus die übrigen darstellen und beurteilen, oder aber den Versuch machen, eine Stellung über den verschiedenen Konfessionen zu nehmen, und diese als historisch bedingte und insofern gleichberechtigte, wenn auch nicht gleichwertige Ausgestaltungen der christlichen Idee, als stufenmäßige Annäherungen an das Ziel und Ideal christlicher Lehr- und Lebensentwicklung darzustellen und zu beurteilen. Nun versteht es sich von selbst, dass vorerst, und solange der Kampf der Konfessionen fortdauert, dass insbesondere in Zeiten eines geschärften konfessionellen Gegensatzes eine rein objektive Darstellung für keinen der Beteiligten möglich ist. Wol aber wird es verschiedene Grade der Annäherung

an das Ziel der wissenschaftlichen Objektivität geben, wärend andererseits die konfessionelle Befangenheit und fanatische Leidenschaftlichkeit auch unter der Maske der wissenschaftlichen Objektivität sich wird geltend machen können. So hat insbesondere der katholische Theolog Adam Möhler (s. den Art. Real-Enc. Bd. X, S. 123 ff.) seinem bekannten Werk zwar in Nachamung protestantischer Wissenschaft den Namen einer Symbolik gegeben (Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832, 8. Aufl. 1872), aber mit seiner Idealisirung des katholischen, seiner Karikirung des protestantischen Lehrbegriffs nur den Beweis geliefert, dass es vom Standpunkt des römischen Katholizismus (zumal des modernen Ultramontanismus und Infallibilismus) aus eine Symbolik im Sinne einer „historisch-kritischen und dogmatisch-komparativen Darstellung der verschiedenen kirchlichen Lehrbegriffe“ überhaupt nicht geben kann. Umsomehr hat das Erscheinen des Möhlerschen Werkes dazu beigetragen, teils die konfessionellen Gegensätze, zumal in Deutschland, wider zu verschärfen, teils der wissenschaftlichen Erforschung und Betrachtung derselben eine erneute Aufmerksamkeit zuzuwenden. An die durch Möhlers Angriffe hervorgerufenen protestantischen Gegenschriften (von Baur, Nitzsch, Sack, Marheinecke, Rettberg u. a.) schloss sich eine reiche und vielgestaltige Litteratur, besonders im Schoße der deutsch-protestantischen und zwar vorzugsweise der lutherischen Kirche an, deren vollständige Aufzälung und Charakteristik außerhalb der Grenzen dieses Artikels liegt. Wir nennen hier nur noch in chronologischer Reihenfolge die Namen und Titel der bedeutensten Werke: Tafel, Vergleichende Darstellung, 1835; Köllner, Symbolik 1837—44, 2 Bände (unvollendet); Guericke, Allg. christl. Symbolik vom lutherisch-kirchlichen Standpunkt aus, 1839, 3. Aufl. 1861; Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, 1839; Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismns, 1846; 2. Auflage 1848; Hahn, Bekenntniß der evang. Kirche, 1853; Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffes, herausgegeben von Güder, 1855; Matthes, Comparative Symbolik aller christl. Confessionen, 1854; Baier, Symbolik der christlichen Confessionen und Religionsparteien, 1854; Hofmann, Symbolik oder system. Darstellung des symbol. Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchen und Sekten, 1857; Karsten, populäre Symbolik, 1860—63; Neander, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 1863; Schneckenburger, Kleinere protestantische Kirchenparteien, 1863; Gaß, Symbolik der griech. Kirche, 1872; Plitt, Grundriß der Symbolik für Vorlesungen, 1875; Reiff, Glaube der Kirchen und Kirchenparteien, 1875; Öhler, Lehrbuch der Symbolik, herausgeg. von Delitzsch, 1876; Scheele, Teologisk Symbolik, Upsala 1877; aus dem Schwedischen übersetzt 1881; Derselbe in Zöcklers Handbuch der theologischen Wissensch., 1883; Philippi, Vorlesungen, 1883. Aus der katholischen Kirche mögen nur noch genannt werden: Hilgers, Symbolische Theologie, 1841; Buchmann, Populäre Symbolik, 3. Aufl., 1850, und das Werk von J. J. Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861. Dazu kommt eine Masse populärer Litteratur, von Streit- und Flugschriften, von Journal- und Zeitungsartikeln, wie sie besonders unter den konfessionellen Kämpfen der Gegenwart fast jeder Tag hervorbringt, aber auch wider verschlingt. —

Gerade aber im Verlauf der neuesten Entwicklung unserer Wissenschaft und unseres konfessionellen Lebens hat sich ein Doppeltes gezeigt; fürs Erste, dass neben der Symbolik, als der histor.-krit. und dogm.-kompar. Darstellung der verschiedenen kirchlichen Lehrbegriffe, doch auch die beiden, durch diese scheinbar beseitigten Disziplinen der Polemik und Irenik ein gewisses Recht auf Fortexistenz, wenn auch in veränderter Form, haben, ja, dass es nach Umständen Bedürfnis sein kann, gerade im Interesse des kirchlichen Friedens auch wider zur offenen Polemik zu greifen, „weil ja im ehrlichen angesagten Krieg auch wider eine Irenik liegt“ (vgl. Sacks christliche Polemik, 1838, und besonders Karl Hases Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche, 1862; 3. verbesserte Auflage 1871; 4. Aufl 1878). Andererseits aber ist neuerdings mehr und mehr erkannt und ausgesprochen worden, dass der seit Marheinecke üblich

gewordene Name der Symbolik im Grunde kein sehr passender ist, teils weil er von Anfang an eine Unklarheit in sich schloss (vermöge des Spielens mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Symbol"), teils aber besonders darum, weil er sich mit dem Inhalt und den Aufgaben der damit bezeichneten Wissenschaft nicht deckt. Eine vergleichende Darstellung der verschiedenen Sonderkirchen, ihrer Lehrbegriffe und ihrer Lebensgestaltung kann nämlich keineswegs bloß aus den kirchlichen Symbolen geschöpft werden, sondern hat außer den in den offiziellen Bekenntnisschriften niedergelegten Lehrbestimmungen noch eine Menge von andern Dingen, vor allem neben dem Dogma das sittliche Lebensideal der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften und dessen Verwirklichung in Verfassung, Kultus, Disziplin ꝛc. in Betracht zu ziehen. Man hat daher neuerdings auch schon verschiedene andere Namen für die sog. Symbolik in Vorschlag gebracht, z. B. „konfessionelle Prinzipienlehre", „Prinzipienlehre der Sonderkirchen", „Wissenschaft vom Wertunterschied der Konfessionen" u. dgl. Der einfachste und passendste Name wäre wol im Grunde der von Döllinger gewälte: „Kirche und Kirchen"; denn was die sog. Symbolik in ihrer neueren wissenschaftlichen Gestaltung will und soll, ist ja nichts anderes als eine „Wissenschaft von der Kirche und den Kirchen in ihrer Einheit und ihrem Unterschied", eine (der vergleichenden Religionswissenschaft entsprechende „komparative Ekklesiologie" oder „vergleichende Kirchenwissenschaft", die dann wider in einen litterarisch-kritischen, einen historisch-statistischen, dogmatisch-ethischen, praktischen Teil (s. oben) zerfallen und dem Gesamtorganismus der Theologie als der „Wissenschaft vom Wesen und der Verwirklichung des Gottesreichs in der Form der christlichen Kirche" an passender Stelle sich eingliedern würde.

Siehe die verschiedenen Einleitungen zu den neueren Darstellungen der Symbolik, sowie die neueren Bearbeitungen der theologischen Encyklopädie von Schleiermacher, Hagenbach, Pelt, Henke, Hofmann, Räbiger, Zöckler u. s. w.; vergl. auch Kattenbusch, Kritische Studien zur Symbolik in Stud. und Kritiken, 1878, S. 94 und 179. **Wagenmann.**

Symmachus, Papst 498—514. Nach dem Tode Anastasius II. erfolgte keine einstimmige Papstwal; die Stimmen verteilten sich auf den Diakon Symmachus, einen Sardinier, und den Archipresbyter Laurentius. Den Anhang des letzteren warb der Senator Festus, der im Interesse des Kaisers einen Mann auf den römischen Stul erheben wollte, der bereit war, das von Rom bisher verworfene Henotikon zu unterzeichnen. In verschiedenen Kirchen Roms wurden am 22. November 498 die Gewälten von ihren Anhängern konsekrirt. Damit aber stand man vor einem Schisma. Nachdem der Schritt getan war, der zu ihm füren muste, drängte sich die Bedenklichkeit desselben Jedermann auf. Die Parteien vereinigten sich deshalb dahin, die Entscheidung, wer als rechtmäßiger Papst anzusehen sei, Theodorich d. Gr., obwol er Arianer war, zu überlassen; er war ja Landesherr auch in Rom. Theodorich entschied, dass demjenigen der apostolische Stul einzuräumen sei, der zuerst ordinirt wäre oder dem die Majorität anhinge. Die Majorität scheint so entschieden auf Seite des Symmachus gewesen zu sein, dass Laurentius sich ihm fügte; das Schisma schien beseitigt. Am 1. März 499 hielt nun Symmachus eine Synode in St. Peter, auf welcher er Bestimmungen traf, um Vorgänge, wie man sie eben erlebt hatte, unmöglich zu machen: jeder Versuch, Stimmen für die künftige Papstwal bei Lebzeiten eines Papstes und one dessen Vorwissen zu werben oder zu versprechen, sollte mit Absetzung und Exkommunikation bestraft werden; sterbe ein Papst so plötzlich, dass er über die Wal eines Nachfolgers nichts mehr bestimmen könne, so sei der einstimmig Gewälte zu konsekriren, ergebe sich aber Meinungsverschiedenheit, so sei die Wal der Majorität gültig. Der Beschluss hat spätere Schismen nicht verhindert; aber auch der Zwiespalt zwischen Symmachus und Laurentius lebte alsbald wider auf. Laurentius selbst war nach Nocera entfernt; sein Anhang aber erklärte sich warscheinlich schon im Jare 500 gegen Symmachus, man warf ihm Ehebruch, Verschleuderung des Kirchengutes, überhaupt viele Verbrechen vor. Wider sollte

Theodorich Richter sein; er ordnete den Bischof Petrus von Altinum nach Rom ab, damit er die Sache untersuche, auch die Verwaltung des römischen Kirchenguts übernehme. Petrus versammelte, um seinem Auftrage zu genügen, nach Ostern 501 eine Synode in Rom: die erste Zusammenkunft verlief resultatlos, da Symmachus nur unter der Bedingung, daſs Petrus entfernt und er in das Kirchengut restituirt werde, sich zur Verantwortung vor der Synode bereit erklärte. Theodorich lehnte das Verlangen ab und forderte eine neue Sitzung der Synode. Hiebei kam es nun (1. September 501) zu einem Tumult; der Papst nahm davon Anlaſs zu der Erklärung, daſs er ferner nicht mehr auf der Synode erscheinen werde, und appellirte an den König, dem auch die Synode die Sache anheimstellte. Theodorich aber war zu vorsichtig, als daſs er, der Arianer, entscheidend eingegriffen hätte; er ließ am 23. Oktober 501 die Synode von neuem sich versammeln (synodus palmaris), und hier faſste sie nun den berühmten Beschluſs, durch welchen die Anklage gegen Symmachus one jede Untersuchung beseitigt wurde, da die Synode wegen der hohen Autorität des Apostels Petrus nicht wage den Papst zu richten, sondern das Gott, vor dem auch das Geheime offenbar sei, überlasse. Die Synode zog die Konsequenz aus diesem Beschluſs, indem sie diejenigen, welche keine Gemeinschaft mit Symmachus hatten, für Schismatiker erklärte, auch Petrus von Altinum und Laurentius verdammte.

Der Zwiespalt war dadurch nicht beseitigt. Laurentius, der sich eine Zeit lang in Ravenna aufgehalten hatte, kehrte nach Rom zurück und trat als Papst auf; sein Anhang besaß eine Anzal römischer Kirchen; das Verhältnis zwischen beiden Parteien war so gespannt, daſs man von allerlei Gewalttaten, die gegenseitig begangen wurden, hört. Die Laurentianer fürten den Streit auch auf dem litterarischen Gebiete; sie griffen in einer Schrift: contra synodum absolutionis incongruae, die Entscheidung der Oktobersynode an: sie bezweifelten ihre Kompetenz auf Grund ihrer Zusammensetzung, noch entschiedener widersprachen sie der Umgehung einer Untersuchung; sie wandten dagegen den Rechtsgrundsatz ein: in criminibus objectis quod non excluditur adprobatur; sie fanden einen Widerspruch zwischen dem Beschluſs und dem Verfaren der Synode: si vera est episcoporum adsertio, sedis apostolicae praesulem minorum nunquam subjacuisse sententiae, cur ad judicium districta conventione productus est? Die Verteidigung der Synode übernahm der bekannte Schönredner und Bischof von Pavia Ennodius. Sein libellus adversus eos qui contra synodum scribere praesumpserunt (Ennodii opp. ed. Vindob. p. 287 sq.) bringt aber nicht sowol eine Widerlegung der Angriffe auf die Synode als eine Sammlung gedrechselter Grobheiten gegen deren Urheber. Bemerkenswert ist die Schrift wegen der Bestimmtheit, mit welcher der Satz ausgesprochen wird: aliorum forte hominum causas deus voluerit per homines terminare: sedis istius praesulem suo sine quaestione reservavit arbitrio (S. 316), und wegen der Weise, in der er begründet wird: ille (Petrus) perennem meritorum dotem cum haereditate innocentiae misit ad posteros: quod illi concessum est pro actuum luce, ad illos pertinet quos par conversationis splendor inluminat. quis enim sanctum esse dubitet quem apex tantae dignitatis adtollit, in quo si desint bona adquisita per meritum, sufficiunt quae a loci decessore praestantur? S. 295. Der Widerspruch gegen Symmachus wurde erst dadurch gebrochen, daſs Theodorich sich gegen die Laurentianer erklärte und die Übergabe ihrer Kirchen an Symmachus gebot (505 u. 506). Nun zog sich Laurentius, nachdem er ungefär vier Jare lang Symmachus widerstanden hatte, auf ein Landgut zurück, um dort als Asket sein Leben zu beschließen. Seine Anhänger hielten an dem Mistrauen gegen Symmachus fest, wenn auch die Spaltung als beendet gelten muſs; Zeuge dafür ist die anonyme Lebensbeschreibung des Papstes (s. u.), deren Verfasser entschieden auf Seite des Laurentius steht.

So wurde Symmachus schließlich in seiner Würde anerkannt; er verdankte es Theodorich, der die Bischöfe nötigte einen Beschluſs zu fassen und der Laurentius beseitigte. Wie er aber nach der Anerkennung seiner Wal durch den König zu verhindern suchte, daſs daraus ein Präcedenzfall für später werde, so auch jetzt sofort nach der Oktobersynode. Im nächsten Jare (502) hielt er selbst eine

Synode in Rom. Man suchte hier eine von dem Präfektus Prätorio Basilius unter der Autorität Odoakers erlassene Verfügung hervor, durch welche eine Papstwal one vorheriges Einverständnis mit dem Stellvertreter Odoakers verboten und den römischen Bischöfen unter Bedrohung mit dem Anathema untersagt wurde, Güter der römischen Kirche zu entfremden, und erklärte sie für ungiltig, da sie von einem Laien und one die Autorität des römischen Bischofs erlassen sei. Jedes Eingreifen der Laien sollte abgeschnitten werden; denn den Inhalt der Verordnung über die Kirchengüter billigte Symmachus selbstverständlich, er nahm ihn auf und erließ selbst eine gleichartige Bestimmung.

Nach der Beseitigung des Schismas scheint die vornehmste Sorge des Symmachus Bau und Ausstattung der römischen Kirchen gewesen zu sein. Das Papstbuch erwänt seine eifrige Bautätigkeit wie seine zalreichen Weihgeschenke.

Die späteren Briefe des Papstes zeigen ihn in Streit mit dem Kaiser Anastasius (ep. 10), in Verkehr mit den vertriebenen Afrikanern (ep. 11), mit Ennodius von Pavia (ep. 7. 9. 18 sq.) und besonders mit den Galliern (ep. 14 sq., vgl. Bd. III, S. 58).

Über Symmachus sind zwei Biographieen erhalten; die eine im lib. pontific.; die zweite, von einem anonymen Zeitgenossen verfaßt, von Bianchini aufgefunden und zuerst veröffentlicht, später mehrfach abgedruckt (z. B. bei Mansi, Coll. conc. VIII, 203), stammt von gegnerischer Seite. Briefe und Synodalakten des Symmachus bei Thiel, Epist. Rom. pontif. genuin. I, 639 sq.; hier auch die auf Symmachus bezüglichen Briefe Theodorichs. Jaffé-Wattenbach, Regest. Pontif., S. 96; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im M.A., I, 255 ff.; Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, II, 38; Hefele, Concil.-Gesch. II, 625 ff. **Hauck.**

Symmachus, Übersetzer des Alten Testaments, s. Bd. II, S. 440.

Symphorian, s. Aurelian, Bd. II, S. 2.

Synagoge, die große, hebr. כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה, aram. כְּנִישְׁתָּא רַבְּתָא, nach der thalmudischen und der noch etwas weiter ausgesponnenen rabbinischen Tradition ein seit der Zeit Esras und Nehemjas bis in den Anfang der griechischen Zeit hinein in Jerusalem bestehendes Kollegium von 120 Mitgliedern, dessen Tätigkeit einmal im Abschluſs der heiligen Litteratur, dann aber auch, und zwar hauptsächlich, in Durchfürung und Erhaltung des Gesetzes und gesetzlichen Lebens bestanden habe. Im einzelnen werden angefürt: Herstellung des Bibelkanons, die massoretischen Randnotizen, die Punktation, Abfassung von Gebeten und Verordnungen über Gebete, Bestimmung dass das Estherbuch am Purimfeste vorzulesen sei. Aus der Bibel wird zur Stützung dieser Ansicht citirt der Bericht Neh. 8—10 über die Verlesung des Gesetzes durch Esra und die feierliche Versammlung, in welcher das Volk sich verpflichtete, von nun an unverbrüchlich am Gesetze festzuhalten. Sogar die Zal „120“ samt ihrer Einteilung in „85“ und „dreißig und einige“ hat man in dieser Stelle gefunden: Neh. 10, 1—28 die 84 Unterzeichner der Gotte gegenüber eingegangenen Verpflichtung, zu denen Esra als 85. käme; Neh. 8, 4. 7 die 26, welche Esra bei der erwänten Verlesung beistanden; Neh. 9, 5. 6 die 8 Leviten, welche beteten und sangen! Dass aus den genannten drei Kapiteln triftige Gründe für die Richtigkeit der Tradition nicht zu entnehmen sind, bedarf keines Beweises. Die vollständigste Sammlung der hierher gehörigen Stellen der jüdischen Litteratur findet man bei Rau; das wichtigste bieten auch Buxtorf, Aurivillius u. a.

Alle Belege für das Dasein und die oben geschilderte Tätigkeit der großen Synagoge sind mehr oder weniger jung. Die beiden verhältnismäßig ältesten Stellen sind Pirke Aboth I, 1. 2 und die Barajtha (außerkanonische Mischna) im babylon. Thalmud Baba bathra 15a. An der ersteren Stelle erscheinen § 1 „die Männer der großen Synagoge“ einfach als Vermittler der Thora zwischen den Propheten einerseits und Antigonos von Socho und seinen Nachfolgern andererseits. Simeon der Gerechte, d. i. warscheinlich der Hohepriester Simeon I, wird § 2 als מִשְּׁיָרֵי כנסת הגדולה (zu den Überresten der gr. S. gehörig) bezeichnet,

so dass mit ihm oder spätestens bald nach ihm die gr. Syn. zu existiren aufgehört hat. Da nun nach der thalmudischen Chronologie (Rabbi Joße in Aboda sara 9ª) die Zeit zwischen dem Wideraufbau des Tempels und dem Sturze der Perserherrschaft (516—331) nicht 185, sondern nur 34 Jare beträgt, hat die traditionelle Annahme einer mehr als hundertjärigen Dauer der gr. S. keine feste Begründung. Baba bathra 15ª (s. die ganze Stelle Bd. VII, 417 f.) heißt es: „Die Männer der großen Synagoge haben Ezechiel, das Dodekaprophéton, Daniel, Esther geschrieben; Esra hat sein Buch und das Genealogische in der Chronik bis auf seine Person (1 Chron. 5, 41 vgl. Esra 7, 1) geschrieben". Des Kanons und seines Abschlusses geschieht hier, wie man sieht, noch nicht die geringste Erwänung; sondern es ist nur von der Abfassung derjenigen Bücher die Rede, welche man als die jüngsten ansah.

Aus der Natur der Verhältnisse und einigen Andeutungen der heil. Schrift (s. bes. die Bezeichnung Esras als eines סופר מהיר בתורת משה Esra 7, 6 vgl. auch V. 10. 11) dürfen wir jedoch schließen, dass zur Zeit Esras in der Tat manches namentlich dem in verhältnismäßig alter Zeit der gr. Syn. Zugeschriebenen Entsprechende geschehen sei. Die absolute Unterordnung unter das Gesetz, welche seit Esra für das Judentum charakteristisch ist, hat zur notwendigen Voraussetzung dies, dass seit jener Zeit das Gesetz als das, wodurch Alles normirt ward, in jeder Weise gepflegt und gegen etwaige Übertretungen durch einen Zaun, der sie verhüten sollte, sicher gestellt wurde. Mit anderen Worten: die „große Synagoge" genannte Institution kann zwar nicht als ein feststehendes historisches Faktum angesehen werden; wol aber wird ein Teil der von ihr abgeleiteten Wirkungen, wenn auch als Ergebnis mehr oder weniger anders gestalteter wirkender Kräfte, in die durch die Tradition für das Bestehen der gr. Syn. angegebene Zeit zu setzen sein.

Litteratur: Von jüdischer Seite: Krochmal in der hebr. Zeitschrift Kerem chemed V, 63 ff.; L. Löw in Ben Chananja, Jahrg. I. || L. Herzfeld, Gesch. des Volkes Jisrael von Zerstörung des ersten Tempels, II, (Nordhausen 1855), 22—24. 380—396. III (1857), 244 f., 270 f. || J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Secten, I (Leipz. 1857), 41—43. 91. 95—97. || H. Grätz, Frankels Monatsschrift 1857, 31—37. 61—70. || J. E. Löwy ס' בקורת התלמוד, Kritisch-talmudisches Lexicon, I (Wien 1863), 241—261. || J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine I (Paris 1867), 29—40. || J. H. Weiß דור דור ודורשיו, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, I (Wien 1871), 54 f., 65 f. || J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II (Strelitz 1883), 318—323. || — — Von christlicher Seite: Joh. Buxtorf, Tiberias (3. Aufl., Basel 1665, 4to), Kap. 10. || Joh. Eberh. Rau, Diatribe de Synagoga Magna, Utrecht 1727. || C. Aurivillius, Dissertationes (herausg. v. Jo. Dav. Michaelis, Gött. u. Leipz. 1790), S. 139—160. || Ant. Theod. Hartmann, Die Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen, Hamburg 1831, S. 120 bis 166. || M. Heidenheim, Theol. Studien und Kritiken, 1853, 93 ff. || A. Kuenen, Over de mannen der Groote Synagoge, Amsterdam 1876.

Herm. L. Strack.

Synagogen, Bezeichnung der seit dem 2. Jarh. vor Chr. (Josephus, Jüd. Krieg VII, 3, 3 Syn. in Antiochia) nachgewiesenen und noch jetzt allgemein üblichen lokalen Gottesdiensthäuser der Juden.

1) Namen. In den Thalmuden: (הכנסת ?) בֵּית הַכְּנֶסֶת, d. i. Versammlungshaus (v. כָּנַס einsammeln, הִתְכַּנֵּס sich versammeln), auch wol kurz כנסת; aram. in den Thalmuden und Thargumim: בֵּי כְנִישְׁתָּא und כנישתא; bei Späteren wie Maimonides, David Kimchi בֵּית תְּפִלָּה. Der vielfach als gleichbedeutend angefürte Ausdruck בֵּית וַעַד bezeichnet aber das Studienhaus, das Lehrhaus. — Das Griechische *συναγωγή* bedeutet nicht nur Versammlung (Apg. 13, 43 u. s.), sondern auch Versammlungshaus (Luk. 7, 5 u. o.); *τόπος προσευχῆς* 1 Makk. 3, 46; 3 Makk. 7, 20; *προσευχή* Philo und Josephus Vita 54; *προσευκτήριον* Philo.

2) Entstehung. Das Bedürfnis für gemeinsam abzuhaltende Gottesdienste besondere Stätten zu bestimmen und Häuser zu erbauen, scheint vor der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, d. h. so lange der salomonische Tempel mit seiner Centralisirung des ganzen Opferdienstes, ja des ganzen Kultus stand, in den Israeliten nicht aufgekommen zu sein. Aus 2 Kön. 4, 23 (Elisa) können wir schließen, dass die Frommen sich an Festtagen um die gerade in ihrer Nähe weilenden Propheten sammelten; das war aber keine feste, allgemein verbreitete Institution. Wenn die Thargume (Pseudo-Jonathan Exod. 18, 20; Richt. 5, 9; Jes. 1, 13) Synagogen als seit den frühesten Zeiten des israelitischen Statslebens vorhanden betrachten, so haben wir darin nur ein Beispiel jener unhistorischen Übertragung späterer Verhältnisse in frühere Zeiten, welche in den Thargumen so häufig widerkehrt. Psalm 74, 8 מֹעֲדֵי אֵל braucht nicht „Gottesdienststätten" gedeutet zu werden. Summa: vor dem babylonischen Exil gibt es keine Spur eines Vorhandenseins von Synagogen. — Im Exil hatte das Volk weder Tempel noch Opfer. Da blieb nur das gemeinsame Lauschen auf die Worte Ezechiels und anderer Gottesmänner, der Sabbath und das gemeinsame Gebet. Ob schon im Exil besondere Häuser für solche Zusammenkünfte bestimmt waren, wissen wir nicht. Aber wir dürfen als sicher annehmen, dass die Not des Exils zu gemeinsamen Gottesdiensten getrieben hat und dass die so entstandene Gewonheit nach dem Exil nicht erloschen ist. Zu regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlungen trieb in der neuen Kolonie nämlich noch ein anderes Motiv. Das Gesetz, dessen Nichtbefolgung in früherer Zeit durch so schwere Leiden gestraft worden war, wurde nun zur Alles bestimmenden Norm, seine Kenntnis zu einer unerlässlichen Bedingung Gotte wolgefälligen Handelns, sein Studium zu einem verdienstlichen Werke. Die (in Weiterbildung der Deut. 31, 10 ff. gebotenen stattfindende) Verlesung des Gesetzes und die an sie sich anschließende Erläuterung desselben waren bei den nachexilischen Versammlungen der Einzelgemeinden die Hauptsache; Gebet und Vertiefung in die prophetischen Worte sowie in die Lehren der Geschichte standen in zweiter Linie. — Der Zweck, das Gesetz kennen zu lernen, konnte nur bei regelmäßiger Widerkehr der Versammlungen erreicht werden. Der durch die Natur der Verhältnisse gegebene Tag war der Sabbath. Durch die Regelmäßigkeit des Zusammenkommens ward die Herstellung geeigneter Lokalitäten notwendig. Das Vorstehende wird in erwünschtester Weise bestätigt durch die Worte des Jakobus Apg. 15, 21: *Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος.* Josephus erwänt Synagogen nur selten und nur gelegentlich. Es darf also daraus, dass er zuerst in der Zeit des Antiochus Epiphanes einer solchen und zwar einer in Antiochia befindlichen gedenkt, nicht auf spätes Entstehen der Synagogen in Palästina geschlossen werden *).

3) Zur Zeit Christi und der Apostel war wenigstens Eine Synagoge in jeder nicht ganz kleinen Stadt Palästinas (Nazaret Mark. 6, 2 u. f., Kapernaum Mark. 1, 21 u. f.); größere Städte hatten mehrere. In Jerusalem hatten wenn nicht alle, so doch die bedeutenderen Landsmannschaften eine eigene Synagoge (vermutlich mit einem Lehrhause) Apg. 6, 9. Unhistorisch aber ist es, wenn der jerusal. Thalmud sagt, in Jerusalem seien 480 (Megilla III Anf., Blatt 73d) oder nach einer anderen Lesart 460 (Kethuboth XIII Anf., Blatt 35c) Synagogen gewesen. Auch in den meisten derjenigen Städte Syriens, Kleinasiens, Ägyptens, Griechenlands u. s. w., in denen Juden in genügender Zal wonten, gab es eine oder mehrere Synagogen; eine in: Antiochia Pisidiens Apg. 13, 14, Ikonium 14, 1, Thessalonike 17, 1, Beröa v. 10, Athen v. 17, Korinth 18, 4, Ephesus 18, 19; 19, 8; mehrere in: Damaskus Apg. 9, 2. 20, Salamis auf Cypern

---

*) Abweichend von der gewönlichen Ansicht lässt L. Löw, Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judenth., 1884, S. 98—108 die Synagogen aus den Gemeindehäusern (für welche u. a. Jer. 39, 8 בֵּית הָעָם zu vergleichen sei) sich gebildet haben.

13, 5, Alexandrien Philo II, 565 Mangey (Legatio ad Cajum § 20), Rom Philo II, 568 f. (Leg. § 23; vgl. auch Schürer, Gemeindeverfassung der Juden in Rom S. 15—17) und gewiss auch in Antiochia Syriens; denn die eine Synagoge dieser Stadt, von der Josephus Jüd. Krieg VII, 3, 3 spricht, wird nur die Haupt-Synagoge gewesen sein.

a) Gebäude. Die Synagogen wurden in der Stadt erbaut (außerhalb nur unter persischer Herrschaft, s. L. Löw S. 163. 164) und zwar möglichst auf dem höchsten Punkte derselben (Thoßephtha Megilla III, S. 227, Z. 16 f., Ausg. Zuckermandel) und so, dass das Dach der Synagoge die Dächer der Wonhäuser überragte (vgl. das von Rab in der 1. Hälfte des 3. Jarh. in Ausdeutung der Worte Esra 9, 9 לְרוֹמֵם בית אלהינו Gesagte, bab. Sabbath 11[a]); nur gelegentlich, nicht (wie man irrig aus Apg. 16, 13, Joseph. Archäol. XIV, 10, 23 geschlossen hat) absichtlich am Ufer eines Flusses oder Seees. Die Thoßephtha verlangt (a. a. O. Z. 16), dass der Eingang in die Synagoge nach Analogie der Tür der Stiftshütte auf der Ostseite sei (Löw S. 215. 306). Doch hat man diese Vorschrift nicht befolgt, vielmehr die Lage der Synagoge je nach den Umständen verschieden sein lassen. Der Einzelne wandte sich beim Beten wol meist nach dem Allerheiligsten oder, wenn er nicht in Jerusalem war, nach Jerusalem oder Palästina (vgl. das Vorbild Daniels, Dan. 6, 11). Dass die Synagoge ein Dach habe, war nicht vorgeschrieben. Noch im 15. Jarh. gab es in orientalischen Gemeinden Synagogen, in denen der Gottesdienst in der Regel unter freiem Himmel abgehalten wurde (Löw S. 223). — Von der inneren Einrichtung der Synagogen wissen wir nur Folgendes. Die heilige Lade oder der Schrank (תֵּיבָה Megilla III, 1) mit den heiligen Schriften befand sich dem Eingang gegenüber. Die zur Vorlesung dienenden Handschriften der Thora und der fünf kleinen Hagiographen („Megilloth") hatten Rollenform; dass dasselbe von den übrigen Codices der heiligen Schriften gelte, schließt man gewönlich aus Luk. 4, 17 *ἀναπτύξας*, v. 20 *πτύξας*. Das jetzt in der Mitte der Synagoge stehende *βῆμα* (בִּימָה erhöhter Platz, Rednerbühne), von welchem herab die Verlesung geschah, wird zwar im N. Test. nicht erwänt, ist aber zur Zeit Jesu doch wol schon üblich gewesen, vgl. Neh. 8, 4 מִגְדַּל־עֵץ, 9, 4 מַעֲלֵה הַלְוִיִּם. Die Gemeinde saß (Jakob. 2, 3; Matth. 23, 6 *φιλοῦσιν .. τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς*. Philo II, 458. 630 Mang.), ausgenommen wärend des Betens (Matth. 6, 5; Mark. 11, 25; Luk. 18, 11); ebenso saß der, welcher die verlesene Schriftstelle erläuterte, s. Luk. 4, 20, Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, S. 337. Dagegen stand sowol derjenige, welcher aus der heil. Schrift vorlas, als auch der Methurgeman. Von einer besonderen Abteilung für die Frauen weiß weder das Alte Testament noch das Neue noch die ältere jüdische Tradition. Die mehrfach aus Philos Werken II, 476 citirte Stelle *διπλοῦς ἐστι περίβολος, ὁ μὲν εἰς ἀνδρῶνα, ὁ δὲ εἰς γυναικωνῖτιν ἀποκριθεὶς κτλ.* steht im § 3 der nicht von Philo, sondern im 3. nachchristl. Jarhundert verfassten Schrift De vita contemplativa (s. P. E. Lucius, Die Therapeuten, Straßburg i. E. 1880). Ausfürlich über die Frauenabteilung handelt L. Löw, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1884, S. 364 ff. in einer langen Abhandlung „Der synagogale Ritus", dessen erstes Kapitel „Das Synagogengebäude" behandelnd (S. 98 ff.) bis jetzt (August 1884) noch nicht vollständig gedruckt ist. — Bau und Erhaltung der Synagoge war Sache der Gemeinde. Doch wurden diese Lasten gewiss nicht selten von reichen Privatpersonen ganz oder teilweise übernommen. Die Synagoge in Kapernaum war nach Luk. 7, 5 von dem reichen judenfreundlichen römischen Hauptmann, also einem Heiden, erbaut worden.

b) Verwaltung und Beamte. Alle Verwaltungsangelegenheiten wurden für die religiöse Gemeinde, welche in Palästina mit der politischen zusammenfiel (da die wenigen Nichtjuden natürlich auch bei den weltlichen Angelegenheiten nicht mitzuraten hatten), durch die Ältesten erledigt. Von Beamten werden im N. Test. genannt: α) Der *ἀρχισυνάγωγος* (Luk. 13, 14; zuweilen mehrere Archisynagogen

an einer Synagoge, z. B. in Antiochia Pisidiens Apg. 13, 15), der „Oberste der Schule“ (Luth.), auch als ἄρχων τῆς συναγωγῆς bezeichnet Luk. 8, 41, vermutlich aus der Zal der Gemeindeältesten gewält, hatte die Aufsicht über den Gang des Gottesdienstes, forderte also zum Vorbeten, zum Vorlesen des Schrifttextes und zur Predigt über denselben auf (Apg. 13, 15), rügte wirklich oder nach seiner Ansicht vorkommende Ungehörigkeiten (Luk. 13, 14). — β) Der oder die Diener, ὑπηρέτης Luk. 4, 20, חַזָּן oder vollständiger חַזַּן הַכְּנֶסֶת Joma VII, 1. Sota VII, 8 (welcher hebr. Name auch durch Epiphanius Haeres. 30, 11 ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν erhalten ist), hatte beim Gottesdienste die heiligen Schriften denen, welche vorlesen wollten, hinzureichen und sie hernach wider in Empfang zu nehmen (Luk. 4, 20). Ferner sorgte er für Sauberkeit und Beleuchtung in der Synagoge. Er vollzog die Strafe der Geißelung an den Verurteilten, s. Makkoth III, 12. Und zwar fand die Exekution in den Synagogen statt (schwerlich in einem besonderen Raume), s. Matth. 10, 17; 23, 34; Mark. 13, 9, vgl. auch Apg. 22, 19. Daß der חַזָּן auch Kinderlehrer gewesen sei, folgt nicht notwendig aus Schabbath I, 3 (s. Raschi z. St.). — γ) Almosen wurden an den Synagogentüren gesammelt, s. Matth. 6, 2. Ob schon zu Jesu Zeit durch besondere Beamte (גַּבָּאֵי צְדָקָה Pesachim 13ª), wissen wir nicht. — Der שְׁלִיחַ צִבּוּר (wörtlich: Abgesandter, Beauftragter der Gemeinde, Rosch haschana IV, 9) war wol nicht ein eigentlicher Beamter, sondern so wird jedesmal derjenige genannt worden sein, welcher die Pflicht übernommen hatte vorzubeten. — Manches hierhergehörige Material, mit besonderer Berücksichtigung freilich der römischen Verhältnisse, hat gesammelt E. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, Leipz. 1879, 41 S. 4° (vgl. Theol. Litztg. 1879, Nr. 23).

c) Gottesdienstordnung. In den größeren Synagogen wurden täglich drei (vgl. Dan. 6, 11. 14) Betstunden abgehalten. Hauptgottesdienste fanden an den Sabbathen und Festtagen statt. Auf das vom Vorbeter gesprochene, von der Gemeinde durch „Amen“ bekräftigte Gebet folgte die Verlesung der פָּרָשָׁה der zu dem betreffenden Tage gehörigen Gesetzesperikope. Da das Volk des Hebräischen, wenn überhaupt, so doch jedenfalls nicht genügend kundig war, wurde jeder einzelne Vers sofort durch einen neben dem Vorlesenden stehenden Dolmetscher (מְתֻרְגְּמָן) in das Aramäische übertragen. Dann wurde die הַפְטָרָה (wörtlich „Entlassung“, weil das zuletzt gelesene Stück der heil. Schrift), d. h. ein Abschnitt aus dem נְבִיאִים (den prophetisch-historischen und den eigentlich prophetischen Schriften) vorgelesen. Sie brauchte der Methurgeman nicht Vers für Vers zu übersetzen; vielmehr übertrug er, wenn nicht ein Sinnabschnitt hinderte, gewönlich 3 Verse auf einmal. An diese Vorlesung schlossen sich freie Vorträge, vgl. meinen Artikel „Midrasch“ Bd. IX, 750; Luk. 4, 17 ff. Auf solche Vorträge beziehen sich auch, wenigstens teilweise, die anderen Stellen, an welchen von einem διδάσκειν (Matth. 4, 23; 9, 35; Joh. 18, 20) oder κηρύσσειν (Mark. 1, 39; Luk. 4, 44) Jesu, von einem καταγγέλλειν τὸν λόγον τοῦ κυρίου (Apg. 13, 5, vgl. a. 13, 14 f. u. s. w.) seitens der Apostel die Rede ist. Der Schluß des Gottesdienstes erfolgte durch den von einem Priester gesprochenen ahronitischen Segen (Num. 6, 24 ff.) und das „Amen“ der Gemeinde. — Viel einfacher waren die wol erst in späterer Zeit aufgekommenen Gottesdienste am Sabbathnachmittag und an den beiden Markttagen (Montag und Donnerstag).

Für die neutestamentliche Zeit vergl. noch: Winer, Bibl. Realwörterb. II, 548—551. || E. Schürer, Lehrb. d. neutest. Zeitgesch., S. 463 ff. und in Riehms Handwörterb. des bibl. Altertums, S. 1591—1595.

Eine Schilderung der späteren Entwickelung des synagogalen Ritus und der synagogalen Gebräuche (Zurücktreten der freien Mitwirkung der Gemeindemitglieder beim Vorbeten, Vorlesen und Predigen; Anwachsen der Liturgie; die modernen Reformbestrebungen u. s. w.) ist an dieser Stelle nicht möglich. Wir geben denen, die weiter forschen wollen, die wichtigste Litteratur unter den nachstehend

verzeichneten Büchern. a) Juden: J. Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abtheil. II, Strelitz 1883, Art. „Synagoge" S. 1142—1147, und verschiedene andere Artikel wie „Kultus", „Vorlesung aus der Thora". || L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael III, Nordhausen 1857, 129—137. 183—226. | J. M. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten (Leipzig 1857—59) I, 39. 168—186; II, 188 f. 262 f. 268. 410 f.; III, 273 f. 285—390. || S. J. Cohen, Historisch-kritische Darstellung des jüdischen Gottesdienstes, und dessen Modifikationen, Leipzig 1819. XXII, 276 S. || M. Duschak, Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus, Mannheim 1866, 401 S. || E. Landshuth, עמודי העבודה, auch mit lat. Titel: Amude ha-Aboda (Columnae cultus). Onomasticon auctorum hymnorum hebraeorum, Berlin 1857—62, 2 Hefte, VI, XXXIV, 314 S. || Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt, Berlin 1832, 483 S. [Von hervorragender Gelehrsamkeit wie auch die beiden folgenden Werke.] || Ders., Die synagogale Poesie des Mittelalters [I], Berlin 1855, 491 S. II [mit dem besonderen Titel: Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt], Berlin 1859, 249 S. || Ders., Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865, 666 S. || Abr. Geiger [gleich Holdheim eifriger Vertreter der Reform des jüd. Gottesdienstes], Der Hamburger Tempelstreit, Breslau 1842, 84 S. [auch in: Nachgelassene Schriften, I, Berlin 1875, S. 113 ff.]. || Ders., Nothwendigkeit und Maß einer Reform des jüd. Gottesdienstes, 2. Aufl., Breslau 1861, 30 S. [Schriften I, 203 ff.]. || Ders., Gutachten über die Orgel (1861), in: Schriften I, 283—295. || Ders., Unser Gottesdienst, Breslau 1868, 20 S. || Ders., Plan zu einem neuen Gebetbuche nebst Begründungen, Breslau 1870, 40 S. || Ders., Israelitisches Gebetbuch f. den öffentl. Gottesdienst, 2. Aufl., Berlin 1870, 2 Bde., 272, 428 S. || — — b) Christen: Campegius Vitringa, De synagoga vetere libri tres, Franeker 1696, (one die Register 2c.) 1138 S. 4° [grundgelehrtes Hauptwerk]. || Joh. Buxtorf, Synagoga Judaica, Hanau 1604, 4° u. o. z. B. noch Frankf. u. Leipzig 1737. || Joh. Chr. G. Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, Theil II, Frankf. u. Leipzig 1748, 386 S. 4°. || [Gottfr. Selig, Proselyt], Der Jude, Leipzig 1781 ff. I, 467—512. II, 544 S. || A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des A. Test. mit dem Neuen, Hamburg 1831, S. 225—376. || J. F. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums, Bremen 1851, 678 S. || Leyrer in der 1. Aufl. dieser Encykl. XV, 299—314. **Herm. L. Strack.**

Syncellus (*σύγκελλος*) heißt eigentlich cohabitator, cubicularius, der mit einem anderen die Zelle (cella, woraus das griechische *κέλλιον* gebildet ist), Wonung teilt, wird aber speziell von Mönchen und Klerikern gebraucht, welche Genossen hochstehender Geistlicher sind. Die Synodalakten der orientalischen Kirche und die Byzantiner gedenken derselben häufig, wie die Auszüge in Suiceri thesaurus ecclesiasticus s. v. *σύγκελλος*, bei Du Fresne im Glossar. s. v. syncellus und die Geschichte der syncelli bei Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II, cap. 100—102 ergeben.

Vornehmlich hatte der Patriarch von Konstantinopel in seiner nächsten Umgebung mehrere Syncellen, von welchen der erste, ihm zunächst stehende Protosyncellus genannt wurde und ihm auch öfter im Amte folgte. Die Syncelli behaupteten den Vorrang vor den Metropoliten und nahmen bei feierlichen Handlungen den Sitz vor ihnen ein, was ihnen jedoch später bestritten wurde. Heraklius setzte ihre Zal auf zwei herab. Die Syncelli waren gewönlich zugleich Beichtväter der Patriarchen und dienten dazu, über den Wandel derselben Zeugnis abzulegen. Sie wurden daher auch öfter von den Kaisern, die selbst ihre nächsten Verwandten zu Syncellen bestimmten, zur Spionage benutzt (s. Beispiele bei Thomassin l. cit. cap. 100, no. IX, cap. 101, no. V u. a.). Die Kaiser verliehen auch mitunter Bischöfen und Erzbischöfen den Titel Syncellus. Man nannte solche Pontificales et Augustales Syncelli.

Auch im Occidente finden sich Syncelli. Sowol die Päpste als Bischöfe hatten dergleichen, besonders als Zeugen ihres Wandels. Gregor I. empfahl sie

(m. s. z. B. epistol. lib. IV, ep. 44 u. a.) und die 595. unter ihm gehaltene Synode verordnete „ . . . ut quidam ex clericis, vel etiam ex monachis electi, ministerio cubiculi pontificalis obsequantur, ut is, qui in loco regiminis est, tales habeat testes, qui vitam ejus in secreta conversatione videant, qui ex visione sedula exemplum profectus sumant“ (can. 58, can. II, qu. VII). Daher wurden auch späterhin fortwärend familiares, consiliarii von den Päpsten und Bischöfen gehalten und nach den Kapitelstatuten gewönlich zwei Canonici den letzteren zur Disposition gestellt (man s. noch Alteserrae, Dissertatt. iuris canonici (ed. Bertram. Halae 1777) lib. II, cap. XIII). **H. F. Jacobson †.**

Synedrium, *τὸ συνέδριον*, Luther „Rat“ ist im N. Test. gewönlich Bezeichnung der höchsten judäischen Behörde in Jerusalem, vor welcher der Prozess wider Jesum gefürt wurde und durch welche die Verurteilung Jesu erfolgte (Matth. 26, 59; Mark. 14, 55; 15, 1; Luk. 22, 66) und vor welcher sich auch die Apostel (Apg. 5, 21. 27. 34. 41), insonderheit Petrus und Johannes (Apg. 4, 15), sowie Stephanus (Apg. 6, 12. 15) und Paulus (Apg. 22, 30; 23, 1. 6. 15. 20. 28; 24, 20) wegen ihres Glaubens an den Auferstandenen zu verantworten hatten. Joh. 11, 47 ist *συνέδριον* eine Sitzung dieser Behörde. An allen diesen Stellen ist von dem Synedrium nur als von einem Gerichtshofe die Rede. Dazu stimmt auch, dass Matth. 10, 17; Mark. 13, 9 der Plural *συνέδρια* die kleineren Einzelgerichtshöfe bezeichnet, vgl. noch Matth. 5, 22. Die Synedrien hatten das Recht zu verhaften (Jesum Matth. 26, 47 ff.; Mark. 14, 43 ff., vgl. Apg. 5, 18; 9, 2), zu verurteilen und zu strafen. Todesurteile jedoch bedurften der Bestätigung durch den römischen Prokurator (Joh. 18, 31) und scheinen auch durch diesen vollzogen worden zu sein. Zu beachten ist, dass im N. Test. nur Eines Todesurteils Erwänung geschieht, des durch das große Synedrium in Jerusalem über Jesum gefällten. Aus Apg. 9, 2 wird man schließen dürfen, dass die Anordnungen und Bestimmungen des großen Synedriums überall, wo Juden wonten, anerkannt wurden; denn das Ansehen des Hohenpriesters allein reichte schwerlich bis nach Damaskus. Das große Synedrium war zusammengesetzt aus Ältesten, Schriftgelehrten und den angesehensten Mitgliedern der hohenpriesterlichen Familien; daher steht Mark. 14, 43 (vgl. V. 53) *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι* geradezu für die Mitglieder des Synedriums. Joseph von Arimathia wird Mark. 15, 43; Luk. 23, 50 *βουλευτής* genannt. Aus Luk. 23, 51 hat man mit Recht geschlossen, dass er Mitglied des Synedriums war. Wir werden somit *βουλευταί* und *βουλή* (dies Wort bei Jos. Arch. XIX, 3, 3) für die der griechischen Ausdrucksweise mehr entsprechende Bezeichnung der *σύνεδροι* (dies Wort nicht im N. Test.) und des *συνέδριον* zu halten haben. Das ist von Wichtigkeit für die Frage nach dem Sitzungslokal des großen Synedrium (s. hernach). Als Vorsitzender erscheint Matth. 26, 3. 57 bei der Verhandlung gegen Jesum der Hohepriester Kaiphas, Apg. 23, 2 und 24, 1 zur Zeit Pauli der Hohepriester Ananias.

2) Das ist Alles, was wir aus dem N. Test. über das Synedrium und die Synedrien überhaupt entnehmen können. Was ist uns nun über die Geschichte dieser Institution bekannt? Die traditionelle jüdische Ansicht, dass seit Mose (vgl. Deut. 17) stets ein oberster Gerichtshof in Israel bestanden habe und dass das große Synedrium dessen legitime Fortsetzung sei, hat zuletzt mit gelehrtem Fleiße zu verteidigen gesucht D. Hoffmann, Der oberste Gerichtshof in der Stadt des Heiligthums (Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum pro 5638), Berlin 1878, 47 S. 4°. Seine Gründe sind aber nicht überzeugend. Selbst wenn der von Josaphat (2 Chron. 19) ins Leben gerufene oberste Gerichtshof bis zum babylonischen Exil weiter bestanden hätte (weder Ja noch Nein läßt sich beweisen) — zur Zeit Esras und Nehemjas existirte er sicher nicht; sonst müssten in den Berichten über das Wirken dieser Männer irgendwelche Spuren seines Daseins sich finden. Ebenso fehlt es an hierher zu ziehenden Notizen aus der folgenden Perserzeit. Warscheinlich stammt das Synedrium aus der Zeit der Ptolemäer. Denn diese forderten nur, dass ihre Oberhoheit

durch regelmäßige Tributzalungen anerkannt wurde, kümmerten sich aber um die Verwaltung und die sonstigen inneren Angelegenheiten Judäas so gut wie gar nicht. So wird die Regierung faktisch in den Händen des Hohenpriesters und der Aristokratie gewesen sein. In der in einem Schreiben Antiochus' d. Großen erwänten *γερουσία* (Josephus, Archäol. XII, 3, 3) haben wir die dem Hohenpriester in Jerusalem zur Seite stehende Vertretung des jüdischen Adels zu erblicken. Der Brief des Makkabäers Jonathan an die Spartaner beginnt 1 Makk. 12, 6: *Ἰωνάθαν ἀρχιερεὺς καὶ ἡ γερουσία τοῦ ἔθνους καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λοιπὸς δῆμος*, vgl. noch die Erwänung der *πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* 12, 35 u. s. Ob die Gerusie unter den makkabäischen Königen etwelche Bedeutung hatte, wissen wir nicht; wir haben nicht einmal ein bestimmtes Zeugnis dafür, dass sie damals vorhanden war. Es ist indes sehr warscheinlich, dass sie weiter existirte. Denn dann erklärt es sich leicht, dass, nachdem die von Gabinius (57—55 v. Chr. Prokonsul in Syrien) verfügte Teilung des jüdischen Landes in fünf durch selbständige *συνέδρια* (Jos. Arch. XIV, 5, 4) oder *σύνοδοι* (Jüd. Krieg I, 8, 5) verwaltete Bezirke (spätestens) durch Cäsar (im Sommer 47 v. Chr.) beseitigt worden war, die Gerusie oder, wie man nun sagte, das Synedrium von Jerusalem im ganzen jüdischen Lande anerkannt war und Gerichtsbarkeit ausübte: Herodes vor dem Synedrium im J. 47 oder Anfang 46 v. Chr., s. Joseph. Arch. XIV, 9, 3—5. Als Herodes im J. 37 v. Chr. Jerusalem erobert hatte, rächte er sich blutig an seinen dereinstigen Richtern (Jos. Arch. XIV, 9, 4. XV, 1, 1); doch blieb das Synedrium als solches bestehen (das. XV, 6, 2), wenn auch natürlich mit einer dem Herodes ergebenen Besetzung. Wärend der Verwaltung der römischen Prokuratoren (6—41 u. 44—66 n. Chr.) hatte das Synedrium natürlich erheblich größere Bedeutung, zunächst allerdings nur für das den Prokuratoren unterstellte Gebiet, kraft freiwilliger Anerkennung seitens der außerhalb desselben wonenden Juden aber in nicht geringem Maße auch für die gesamte Judenheit. Aus der eigentümlichen Gestaltung, welche das jüdische Leben nach der Rückkehr aus dem Exil mehr und mehr durch die wachsende Bedeutung des Gesetzes erhielt, ergibt sich — und die jüdische Tradition reicht hin es zu bestätigen, — dass das Synedrium formell der höchste jüdische Gerichtshof, sachlich zugleich die höchste theologische und nationale Behörde war, von welcher alle Streitigkeiten zwischen Juden und alle auf das Gesetz, d. i. das gesamte bürgerliche Leben bezüglichen Fragen erledigt wurden.

3) Damit kommen wir denn zu dem dritten Punkte unserer Darstellung, zu der jüdischen Tradition, deren im vorhergehenden Abschnitte schon zweimal gedacht worden ist. Das Meiste von dem, was beachtenswert oder doch alt ist, enthält der Traktat Sanhedrin. Surenhus edirte die Mischna mit latein. Übersetzung, den Noten des Coccejus und lat. Übersetzung der von Obadja di Bertinoro und Moses Maimonides verfassten Kommentare, in seiner Mischna-Ausgabe Bd. IV, Amsterd. 1702, Fol., S. 205—268; vgl. auch den Traktat Makkoth, das. S. 269—291. Vgl. ferner: Jo. Coch, Duo tituli Thalmudici Sanhedrin et Maccoth . . cum Excerptis ex utriusque Gemara versa et . . illustrata, Amsterdam 1629. 16, 440 S. 4°. Den babylon. Thalmud hierzu hat mit eigener latein. Übersetzung edirt Ugolinus, Thesaurus antiquitatt. sacrarum, Bd. XXV (Venedig 1762, Fol.), Spalte 339—1102, den jerusalem. Thalmud derselbe in gleicher Weise daselbst Sp. 1 ff. Vgl. noch J. J. M. Rabbinowicz, Législation criminelle du Talmud, Paris 1876. Manche der älteren jüdischen Angaben liefern eine dankenswerte Ergänzung zu den spärlichen und keine Möglichkeit zur Entwerfung eines vollständigen und lebensvollen Bildes bietenden Notizen des N. Test. und des Josephus. So liegt z. B. kein Grund vor zu bezweifeln, dass das große Synedrium (סַנְהֶדְרִין גְּדוֹלָה) 71 Mitglieder gezält habe. Auch ist es wol möglich, dass die kleineren oder Lokal-Synedrien, deren Jerusalem zwei gehabt habe, aus je 23 Personen gebildet waren. Desgleichen wird in dem über das Gerichtsverfaren und andres Mitgeteilten viel von alter Tradition bewart sein. Gegen mehrere Aussagen der Mischna aber sind erhebliche Bedenken vorgebracht worden.

Als Sitzungslokal z. B. wird widerholt die „Quaderhalle“ (לִשְׁכַּת הַגָּזִית), welche innerhalb des Tempelvorhofes gelegen habe, genannt (Pea II, 6. Sanhedrin XI, 2 u. f.). Nun heißen die Mitglieder des Synedrium *βουλευταί*, das Syn. selbst *βουλή*. Demnach wird Josephus den Versammlungsort des Syn. meinen, wenn er von einem Gebäude spricht, welches er *βουλή* (Jüd. Krieg V, 4, 2) oder *βουλευτήριον* (das. VI, 6, 3) nennt. Dieses Gebäude lag aber außerhalb des Tempelvorhofes und zwar westlich von demselben; vgl. E. Schürer, Der Versammlungsort des großen Synedriums (Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 608—626). Nicht ganz so sicher ist die Bestreitung der altjüdischen Angaben über die Präsidentur. Kuenen, Schürer u. a. lassen, den Andeutungen des N. Test. und des Josephus folgend, stets den Hohenpriester Präsidenten sein. J. Levys Verteidigung der Tradition (נָשִׂיא und אַב בֵּית דִּין) ist allerdings unkritisch (die Präsidentur im Synedrium, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. 1855, 266—274. 301—307. 339—358); doch ist das von D. Hoffmann in seiner oben citirten Abhandlung Beigebrachte jedenfalls eingehender und unbefangener Prüfung wert. Man muss stets erwägen, dass die Art, wie gegen Jesum vorgegangen worden ist, gewiss in mehr als Einer Hinsicht nicht mit dem damals üblichen ordentlichen Gerichtsverfaren übereingestimmt hat. Eine eingehende Kritik der jüdischen Angaben würde an dieser Stelle unverhältnismäßigen Raum beanspruchen.

Litteratur: a) Von jüdischer Seite außer Levy und Hoffmann besonders die bekannten geschichtlichen Werke von Herzfeld, Jost, Derenbourg, Grätz; Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abtheil. II, Strelitz 1883, S. 1147—1155. || — — b) Von christlicher Seite: Jo. Selden, De synedriis et praefecturis juridicis veterum Ebraeorum, Amsterd. 1679. 4°. || Joh. Vorst, Dissertatio de Synhedriis Hebraeorum in des Ugolinus Thesaur. XXV, Sp. 1103 bis 1150. || Sam. Frid. Bucher, Synhedrium Magnum, das. Sp. 1151—1194. || Herm. Witsius, Dissertatio de Synhedriis Hebraeorum, das. 1195—1234. || Hartmann, Die enge Verbindung des A. T. mit dem N., S. 166—225. || Winer, Bibl. Realwörtb. II, S. 551—554. || Leyrer, Aufl. 1 dieser Encykl. XV, 315—325. || Langen, Das jüdische Synedrium und die römische Prokuratur in Judäa (Tüb. Theol. Quartalschrift 1862, S. 411—463). || Kuenen, Over de samenstelling van het Sanhedrin (Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde, X, Amsterd. 1866, S. 131—168. || E. Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 407—418 und in Riehms Handwörterb. S. 1595—1598.

Herm. L. Strack.

Synergismus ist ein sublimirter Semipelagianismus, wie er in der Reformationszeit von Erasmus, besonders aber von Melanchthon und seiner Schule (den „freiwilligen Herren“) vertreten wurde. Die Frömmigkeit des ursprünglichen Protestantismus hatte sich mit aller Ausschließlichkeit in die Form des strengsten Augustinismus gelegt, als des mächtigen Hebels, womit allein das pelagianische Kirchenwesen des Katholizismus aus den Angeln gehoben werden konnte. Luther lehrte eine derartige Zernichtung des vollkommen geschaffenen Menschen durch die Erbsünde, dass die Vernunft eine giftige Bestie, der freie Wille ein Knecht (noluntas, nicht voluntas) wurde. Dieser zur Ruine gewordene Mensch, unfähig zu allem Guten, wie er ist, kann zu seiner Bekehrung schlechterdings nichts beitragen. „In geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seelen Heil betrifft, da ist der Mensch wie die Salzsäule, wie Lots Weib, ja wie ein Kloß und Stein, wie ein tot Bild, das weder Augen noch Mund hat, weder Sinn noch Herz brauchet“ *). Wird der Mensch bekehrt, so geschieht es einzig

---

*) Aus Luthers Enarratio in Psalmum XC. (1541) nach Schlüsselburgs [Catalogi haereticorum, Francof. 1598, liber V, pag. 46] Anfürung. Im Urtext (Edit. Erlang. T. XVIII, 318) heißen die Worte so: Philosophi hominem definiunt esse animal ratio-

durch Gottes Gnade. Genau so lehrt in seiner ersten Periode Melanchthon. Die loci von 1521 besagen: die vis cognoscendi nihil intelligit, nisi carnalia und der Wille ist gänzlich one Freiheit. Was er tut, selbst wenn es wie gute Werke aussieht, sind nur maledictae arboris maledicti fructus. Eine solche Lehre musste die absolute Prädestination als notwendige Konsequenz im Gefolge haben. Daher Luther im Buche vom geknechteten Willen sich offen zum Partikularismus bekennt. Aus der verdorbenen Masse hat Gott Einige zur Seligkeit erwält aus reiner Barmherzigkeit, Andere der Verdammung überliefert. Den Menschen darf dies nicht befremden. Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans. Eben so fürte Melanchthon alles auf eine göttliche Notwendigkeit zurück (omnia, quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt), den Verrat des Judas ebenso, wie die Berufung des Paulus *). Nur heroische Menschen mochten am Rande dieses Abgrundes sich bewegen und one Schaudern ihr Auge senken in seine schauernde Tiefe. Melanchthon war gegen seine Natur, wie ein leichterer Stern durch die Schwerkraft des größeren, von Luther in diese schroffen Formen der urprotestantischen Dogmatik hineingezogen worden. Aus der unnatürlichen Stellung lag für ihn, der der Theologie nicht mehr entsagen konnte, die Rettung in einer Theologie nach seiner Eigentümlichkeit gebildet. Dieses Eigentümliche zeigt sich vornehmlich darin, dass Melanchthon dualistisch neben die göttliche Notwendigkeit als mitberechtigten Faktor die menschliche Freiheit setzt. In der dritten Serie der loci (seit 1543) wird die Sünde, die von Gott, der causa boni in natura nicht kommen kann, abgeleitet aus des Teufels und des Menschen Wille, der sich freiwillig von Gott gewendet hat. Geschieht die Sünde nicht nach göttlicher Kausalität, so geschieht nicht alles nach göttlicher Kausalität, es gibt neben der Notwendigkeit ein Reich der Zufälligkeit, begründet in der Freiheit des menschlichen Willens. Ein gewisses Maß von Willensfreiheit ist dem Menschen auch nach dem Falle geblieben, aus eigener Kraft äußerliche Gesetzeswerke zu vollbringen **). Aber dem göttlichen Gesetze quantitativ und qualitativ genugzutun, ist one des heil. Geistes Beistand dem Willen unmöglich. Sonach wirken bei einer warhaft guten Handlung drei Ursachen zusammen (συνεργοῦσι): das Wort Gottes, der hl. Geist und der menschliche, dem Worte Gottes nicht widerstrebende Wille ***), mitunter geradezu als facultas sese applicandi ad gratiam bezeichnet †). In dem Augenblicke, wo der zu bekehrende Mensch für etwas anderes als eine willenlose Statue erklärt wurde, fiel zugleich die partikularistische Prädestination (electionis aliquam causam in accipiente esse). Diese synergistische Theorie Melanchthons fand Aufnahme im Leipziger Interim: „Gott wirket nicht also mit dem Menschen als mit einem Block, sondern zieht ihn also, dass sein Wille auch mitwirket". Die-

---

nale. Sed hoc quis dicet in theologia esse verum? Ibi enim vere homo est statua salis, sicut uxor Lot, quia illam magnam iram Dei non intelligit, et ruit imprudens in mille pericula mortis, imo saepe volens et sciens.

*) Annotat. in epist. Pauli ad Romanos, 1522, cap. 8 (Corp. Ref. XV, 473): est Dei proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio.

**) Damit übereinstimmend erklärt auch Flacius: dico non esse deletum liberum arbitrium in locomitiva, oeconomia, politia, artibus liberalibus et illiberalibus, in praestanda honestate morum, philosophica et hypocritica religiositate.

***) Nach dem Worte des Chrysostomus: Ὁ δὲ ἕλκων τὸν βουλόμενον ἕλκει. Vergl. Conf. Saxonica (Corp. Ref. XXVIII, 393): Voluntas accepto Spiritu sancto iam non est ociosa.

†) Nach Herrlinger („Die Theologie Melanchthons", Gotha 1879, S. 67—101) soll von Melanchthon der bereits widergeborne Christ als Träger der facultas sese applicandi ad gratiam gedacht sein. Sonach wäre Melanchthon von seiner ganzen Schule misverstanden worden. Dass sie ihn jedoch richtig erfasst hat, beweisen Stellen wie diese: „Oportet nos assentiri verbo, cum Spiritus sanctus inchoat in nobis initia conversionis" (C. R. XXIV, 425). Vergl. auch Th. Flotow, De synergismo Melanchthonis, Vratisl. 1867, pag. 66.

selbe trug Johann Pfeffinger (1555), Professor und Pastor zu St. Nicolai in Leipzig, in einer akademischen Streitschrift vor *), deren wichtigste Sätze folgende sind: Cum de spiritualibus actionibus quaeritur, recte respondetur, humanam voluntatem non habere eiusmodi libertatem, ut modus spirituales sine auxilio Spiritus sancti efficere possit. Aber der Wille verhält sich auch nicht ut statua, sed concurrunt agentes causae, Spiritus sanctus movens per verbum Dei, mens cogitans et voluntas non repugnans, sed utcunque iam moventi Spiritui sancto obtemperans. Oportet igitur nostram aliquam assensionem seu apprehensionem concurrere, cum quidem iam et Spiritus s. accenderit mentem, voluntatem et cor. Videmus, voluntatem differre a lapidibus. Si se haberet ut statua, nulla lucta esset, nullum certamen retinendae fidei. Voluntas non est ociosa. Si ociosa esset seu se pure passive haberet, nullum esset discrimen inter pios et impios, electos et damnatos, inter Saulem et Davidem. Et Deus fieret acceptor personarum et auctor contumaciae in impiis ac damnatis. Sequitur ergo in nobis esse aliquam causam cur alii assentiantur, alii non assentiantur. Gegen Pfeffinger erhebt sich Amsdorff im Jare 1558 und erklärt es für frech und vermessen, was Pfeffinger behaupte, „dass der Mensch aus natürlichen Kräften seines freien Willens sich zur Gnade schicken und bereiten könne, one dass ihm der hl. Geist gegeben werde, gerade so, wie es auch die gottlosen Sophisten Thomas von Aquino, Scotus und ihre Schüler behauptet hätten." Freilich Pfeffinger hatte genauer gelehrt, der hl. Geist müsse uns zuvorkommen und den Willen erwecken, dann aber werde der Wille vom Bekehrungswerke nicht allerdings ausgeschlossen, sondern müsse auch das Seinige tun, denn es wirke und handle der hl. Geist nicht mit dem Menschen wie ein Bildschnitzer mit einem Block oder wie ein Steinmetz mit einem Steine (Spiritui sancto primas partes dandas et tribuendas esse affirmamus, qui primum et principaliter movet per verbum seu vocem Evangelii corda ut credant, cui deinde et nos quantum in nobis et assentiri oportet et moventi Spiritui sancto non repugnare). Nach diesem Vorgefecht tritt, die Sache aus einem persönlichen zum Schulstreit erhebend, Flacius ein **). Er spricht dem Willen bei dem Bekehrungswerke schlechthin allen Anteil ab, weil derselbe zum Guten völlig tot und erstorben, aller guten Kräfte durchaus verlustig, dagegen zu allem Bösen gegen Gott geneigt sei. Daher Gott allein den Menschen bekehrt, wärend der Mensch nicht nur pure passive, sondern auch widerstrebend sich verhält. Seine Beispiele dafür sind: Nos sumus ille gravissimo pondere irae Dei, innatae maliciae et potentiae Satanae onustissimus currus, ex profundo luto iniustitiae, tyrannidis inferorum ac damnationis aeternae extrahendus. Sodann das Beispiel vom truncus: Si libet cum trunco veterem hominem conferre, rectissime dici potest, quod sicut truncus aut saxum se mere passive habet erga statuarium et lapicidium sic et homo in conversione et regeneratione erga Deum, cum ab eo fit nova creatura ***). Solche antisynergistische Sätze verteidigte Flacius in zweitägiger Disputation in Jena †). Diese

*) De libertate voluntatis humanae quaestiones, Lips. 1555.

**) Refutatio Propositionum Pfeffingeri de libero arbitrio, 1558.

***) Änlich Amsdorff in der Schrift: „Daß D. Pfeffinger seine Missetat böslich und fälschlich leugnet und gewaltiglich überzeugt wird, daß er die Kirche Christi zerstöret", 1559: „Darum gehts mit Gott, wenn er einen Menschen gerecht macht, nicht anders zu, denn mit einem Schnitzer, der aus einem Holz ein Bild macht, eben also macht auch Gott aus einem Sünder, der die Sünde liebt, one all' sein Zutun einen gerechten und gottseligen Menschen. Wie für einen Bildschnitzer sind Stein und Holz, also ist auch für Gott des Menschen Wille." Recht scharf und treffend ist diese Lehre auch ausgesprochen in Sententia ministror. in comitat. Mansfeld. de form. declar. Vict. Str. a. 1562: „ut infans nihil confert operae ad formationem sui in utero matris, ita homo in conversione sui non convertitur suo aliquo, quantumvis minutissimo auxilio."

†) Disputatio M. Flacii Illyrici de originali peccato et libero arbitrio publice in Schola Jenensi biduo tractata: „Nequaquam tres sunt causae efficientes ac cooperantes in hominis conversione, sed unica tantum, nempe Deus, qui solus est omnia in omnibus." — Über den weiteren Verlauf des synergistischen Streites in Jena vergl.: Salig,

Universität war zunächst nur zum Ersatz für das verlorene und zerstreute Wittenberg gegründet worden, als der neue Mittelpunkt des Protestantismus, wurde aber, als das widerhergestellte Wittenberg die Mittlerrolle übernahm zwischen Interim und Protestantismus, zum Gegensatz, gewissermaßen zur theologischen Wetterseite. Das herzogl. sächsische Haus, im Unwillen auf die kursächsische Linie, zog das strenge Luthertum in seinen Dienst, welches mit der Berufung des Flacius (1557), der übrigens keineswegs sich sogleich bereit finden ließ*), seine Burg von Magdeburg nach Jena verlegte. Von hier ist der Kampf organisirt worden gegen Wittenberg und Leipzig. Luthers Geist wird citirt gegen Melanchthon. Flacius beantragte bei Johann Friedrich dem Mittleren ein Bekenntnis gegen alle gangbaren Korruptelen und Bestätigung desselben durch ein öffentliches Edikt. Dann würde der Fuchs zum Loche herausmüssen und mancher würde erfaren, dass es hieße: friss Vogel oder stirb! Da der Antrag höchsten Orts gefiel, ward die theologische Fakultät mit Abfassung einer Widerlegungsschrift beauftragt. Die Professoren Victorin Strigel und Erhard Schnepf und der Pastor Hügel unternahmen, wiewol ungern, die Redaktion one des Flacius Mitwirkung. Hierauf wurden die Theologen von Jena und die Superintendenten des Landes zur Begutachtung der angefertigten Schrift nach Weimar berufen. Gegen des Flacius Rat, welcher dadurch eine Beschränkung der freien Äußerung und Anlass zur Uneinigkeit fürchtete, waren auch die Verfasser zugezogen. Die Befürchtung traf reichlich ein. Weil Strigel — Flacius meint aus Ehrgeiz — jeder Abänderung entgegentrat, den Flacius anfur: tu tantum rixaris sine causa et ratione, und etlichemal so heftig und ungestüm wurde, dass ihn der Herzog selbst ernstlich strafte, verlief die Versammlung in stetem Streit und Zank. Dennoch wurden daselbst von den anderen Predigern und Schnepf allerlei Materien und Stücke zusammengetragen wider die mancherlei Irrtümer. Aus diesen Kollektaneen die Widerlegungsschrift herauszuziehen, waren der Koburger Hofprediger Maximilian Mörlin, Johann Stößel, Superintendent zu Heldburg, genannt Capricornus Thuringicus, und der Zeit seines Lebens zehnmal als Meutemacher von einem Orte zum andern gejagte und geplagte Simon Musäus, damals Propst in Eisfeld **), gegen Ende des Jares 1558 auf herzoglichen Befehl in Koburg versammelt. Nachdem das so zu Stande gekommene Buch Flacius und dem Weimarer Hofprediger Aurifaber zur letzten Censur unterbreitet worden, wurde dieses **Weimarische Konfutationsbuch** ***) als eine Gorgo und Pallasägide des rigorosen Luthertums unter dem Namen des Herzogs (1559) gedruckt und allen Untertanen, vornehmlich den Prälaten, den Professoren, gegenwärtigen und künftigen zu Jena, welche Universität als ein Depositum der heilsamen Warheit des Evangelii gegründet sei, den Superintendenten, Pastoren, Predigern, Rektoren und Schulmeistern mit dem ernstlichen Befehl, genau daran festzuhalten und es in den Kirchen und Schulen zu verlesen, lateinisch und deutsch publizirt. Das Buch, welches die Verdammung auf neun Ketzereien (auf den Irrtum Servets, Schwenkfelds, der Antinomer, Anabaptisten, Zwinglis, auf die Korruptelen in articulo de libero arbitrio s. de viribus humanis, auf den Irrtum Osianders und Stancars, Majors und der Adiaphoristen) †) legt, ward an die protestantischen Fürsten geschickt. Nicht one großen Schmerz hat es Melanchthon

---

Historie der Augsburgischen Confession, III, 473. 843. Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus, I, 298. Beck, Johann Friedrich der Mittlere, Weimar 1858, I, 304. G. Frank, Die Jenaische Theologie, Leipzig 1858, S. 7.

*) Wie dies ersichtlich ist aus den dringenden Briefen, welche Amsdorff in dieser Angelegenheit an Flacius schreibt (Helmst. Cod. 79, fol. 123 u. 124).

**) F. A. Ranitzsch, De Simone Musaeo, Jenae 1863.

***) Illustrissimi Principis ac Domini, Dom. Jo. Friderici secundi, suo ac fratrum Dom. Jo. Wilhelmi et Dom. J. Friderici, natu junioris nomine solida et ex verbo Dei sumpta confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum, sectarum et errorum hoc tempore grassantium, Jenae 1559.

†) Auszug bei Gieseler, Kirchengeschichte, III, 2, 228 f.

gelesen *), der Landgraf Philipp beklagte die Spaltung der Protestanten und wie die Liebe auf allen Seiten gar kalt gefunden werde **). In Jena selbst fand das Buch einen Gegner an Strigel, der, wie Melanchthon, Synergist, Flacius für einen architectus novae Theologiae erklärt ***) und die Annahme der Konfutationsschrift verweigerte, in deren 6. Artikel der Synergismus verdammt war mit folgenden Worten: „Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione esse συνεργὸν seu causam concurrentem et cooperantem“ †). Da kamen am heiligen Ostertage 1559 an die hundert Weimarische Hakenschützen, desgleichen an fünfzig oder sechzig Pferde, unter welchen jedoch keiner von Adel gewesen, nach Jena. Strigel und der greise Superintendent Hügel, der die kirchliche Verlesung des Buches verweigert hatte, werden aus den Betten gerissen und wie Diebe und Mörder auf die Leuchtenburg, von da nach dem Grimmenstein gebracht ††). Mit Entrüstung vernahm man überall die Gewalttat, fürstliche Herren (der Kurfürst von der Pfalz, der Landgraf von Hessen, der Herzog von Württemberg, selbst König Maximilian II.) und die ganze Universität intercediren für die Gefangenen, in Wittenberg werden öffentliche Gebete für sie angeordnet. Die energische Stimme öffentlicher Missbilligung macht die Gefangenen frei, ein Kolloquium (August 1560) nach Weimar berufen, soll die endliche Schlichtung bringen †††). Flacius verteidigte hier die Behauptung: hominem originali lapsu non tantum sauciatum, sed (ut Scriptura affirmat) esse penitus mortuum, extinctum et interfectum ad bonum in spiritualibus: et contra insuper vivum ac vigentem ad malum. Strigel entgegnete, man muss wol unterscheiden zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften. Flacius: Also macht ihr die Verderbnis des Menschen zu einem bösen Accidens in einer guten Substanz? Strigel: Allerdings, aber sie ist ein accidens inseparabile. Flacius: Das Ebenbild Gottes kann kein Accidens sein, nun ist aber dieses durch den Fall verloren und die Sünde an seine Stelle getreten, also ist auch die Erbsünde Substanz des Menschen. Strigel erwidert, er habe vier Jare in Wittenberg studirt, und da sei immer die Erbsünde als praedicamentum qualitatis, nicht substantiae, aufgefürt worden. Man darf den Menschen nicht zum Tier oder Block machen, der Mensch ist ein libere agens, ein mit Bewusstsein handelndes, das Tier ein naturaliter agens, ein instinktiv handelndes Wesen. Nimmt man dem Menschen sein libere agens, so hört er auf, Mensch zu sein. Der gute Wille ist verloren, aber nicht der Wille als solcher, als modus agendi. Flacius: Die Schrift spricht von Ohren, welche nicht hören. Der Mensch ist jämmerlicher als ein Stock, denn er kann von Natur nur Böses wollen. Er sündigt necessario und inevitabiliter. Strigel: Das ist Manichäismus. Der Mensch kann in diesem Falle gar nicht bekehrt werden. Flacius: Der Mensch ist von Natur immutabel, aber Gott kann sein Herz umschaffen. Wirkt der mensch-

*) Corp. Reform. IX, 763.

**) Corp. Reform. IX, 752.

***) So klagt Flacius in einem Briefe an Eberhardus a Thann (7. Sept. 1560): „Ego, cum integro biennio Victorinus contra me atrociter declamitaverit, hic et porro per totam Germaniam me infamaverit, ut architectum novae Theologiae, omnes studiosos et cives in me inflammaverit, et tandem paene seditionem contra me excitaverit, tamen nunquam eius poenam, sed tantum finem iniuriarum quaesivi.“ Bereits heißen Flacius und seine Partei indocti asini et bonarum literarum hostes. E. S. Cyprian, Claror. virorum epistolae, Lips. 1714, p. 28.

†) Dagegen wird als orthodoxe Lehre aufgestellt: „Profitemur, utrumque homini non renato impossibile esse, intelligere aut apprehendere voluntatem Dei in verbo patefactam, aut sua ipsius voluntate ad Deum se convertere, boni aliquid velle aut perficere. Deus efficit velle et perficere.“

††) Die Erzälung bei Beck, Joh. Friedrich der M., I, 314 ff.

†††) (S. Musaeus) Disputatio de originali peccato et libero arbitrio, inter Mathiam Flacium Illyricum et Victorinum Strigelium publice Vimariae per integram hebdomadam, praesentibus Illustriss. Saxoniae Principibus, Anno 1560 initio mensis Augusti habita. A. 1566. Auszug bei Galle, Charakteristik Melanchthons als Theologen, Halle 1840, S. 332, und bei Chr. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863, S. 207.

liche Wille bei der Bekehrung mit? Strigel: One den hl. Geist kann der Mensch die Bekehrung nicht anfangen. Flacius: Sonach gewärt der hl. Geist nur eine partielle Hilfe. Strigel beruft sich auf die Augsb. Konfession: efficitur autem spiritualis iustitia in nobis, cum adiuvamur a Spiritu sancto. Flacius: So heißts in der geänderten Konfession. Strigel habe selbst in Erfurt gesagt, das Verhältnis sei so, als wenn ich in einer Zech säße bei einem reichen Mann, und er gebe einen Taler, ich einen Heller, und ich rühmete mich hernach, ich hätte dereinst mit dem gezecht und auch bezalet. Strigel: Gott bietet die Gnade dar, der Mensch muſs sie ergreifen. Der Wille kann nur durch Überredung zum Guten bewogen werden. Flacius: der hl. Geist wirkt nicht durch Überredung, sondern er zieht den Menschen. Strigel: Gott wird dem Willen nie Gewalt antun. Der Mensch muſs sein Jawort dazu geben. Flacius: Nein, Gott allein schafft das neue Herz. Die Vernunft, diese Bestie, muſs gewürgt und geschlachtet werden. Strigel: Der hl. Geist ist allein causa efficiens bei der Bekehrung, aber sie geschieht nicht one den concursus des Willens, der durch das Wort (causa instrumentalis) gezogen wird. Flacius: da hört ihr, daſs Strigel ein Pelagianer ist. Strigel: Die Pelagianer schreiben dem Willen inchoatio boni motus zu, er dagegen sage, sine spiritu sancto movente corda ne quidem inchoare posse conversionem. Also Strigel erklärte sich dahin, daſs der hl. Geist, wenn er das Bekehrungswerk beginnt, einen Anknüpfungspunkt im menschlichen Willen findet, der durch die Erbsünde nicht vernichtet, nur latent geworden ist, wie die Lebenskraft bei einem Scheintoten, wie sopitus quidam ignis sub cinere, ut quando insuffletur, mox se exerat, wie die Anziehungskraft des Magnets, wenn er mit Knoblauch bestrichen wird (Magnes naturaliter trahit ferrum, sed idem magnes desinit trahere ferrum, quando illinitur si succus allii: remoto hoc impedimento et adhibito remedio, quod est sanguis hircinus, iterum incipit uti suo motu ac viribus sicut conditus est). Die Bekehrung ist sonach nur die Erregung und Aufrüttelung einer schlummernden Kraft. Dagegen Flacius lehrte die Willenskraft im Menschen erloschen, wie bei einem wirklich Toten (omnes spiritualiter mortui sunt), also daſs der Mensch jämmerlicher ist, als ein Stock, wiefern er unvermeidlich das Böse tut. Die Bekehrung wird bei ihm zu einer radikalen Neuschöpfung. Nach dem Konfutationsbuche muſs Strigel verurteilt werden. Aber die Luft am Hofe hatte sich gedreht. Die Disputation wurde für nicht beendigt, aber für vorläufig geschlossen erklärt. Indessen hatte sich Flacius und der inzwischen (1559) an Schnepfs Stelle berufene Musäus verstärkt durch die Magdeburger Johann Wigand, ein so verbissenes Streitgenie, daſs er, Reministen, Silentiarier und Leichtfüßler verachtend, das theologische Klopffechten für ein Kennzeichen der Kinder Gottes nahm (qui non zelat, non amat Christum), und dessen Freund Matthäus Judex, welche von nun an lieber Pfarrer machen, als Pfarrer sein wollten. Diese vier groben ingenia, die keine rationes annehmen, sondern mit der Sauglocke läuten wollten, begannen jetzt in Verbindung mit der Jenaer Geistlichkeit, alle Welt nach dem Konfutationsbuche zu richten. Was daraus werden würde, erklärten sie, wenn sie jedermann zum Sakrament ließen, er sei victorinisch oder illyrisch, papistisch oder lutherisch, baalitisch oder christlich, wittenbergisch oder jenisch? Würde man nicht sagen, die Herzöge hätte ihr Konfutationsbuch gereuet? Müſste man nicht hinfüro alle Ordinanden one Prüfung passiren lassen? Ihr Zorn entlud sich zunächst über den Professor Matthäus Wesenbeck, (Matthaeus de Afflictis) *), den allerchristlichsten Rechtsgelehrten (Christianorum iuris peritissimus et iuris peritorum christianissimus), der Confessio Belgica zugetaner, als der Augustana, der sich bereits über die Tyrannei der Theologen beklagt und das Verfaren gegen Strigel als eine Umkehr aller Rechtsform bezeichnet hatte. Er wird, weil er sich über das Konfutationsbuch nicht erklären wollte und mithin weder kalt noch warm, weder Fisch noch Fleisch sei, als ihn

---

*) Von „des M. Wesenbecks Leben, Fatis und Schriften" handeln N. H. Gundlings Otia, Frankfurt 1706 f. III, 213.

sein Kollege, der Poet Johann Stigel, zu Gevatter bittet, vom Taufstein zurückgewiesen. Als er deshalb bei Hofe um seine Entlassung einkommt, erhält der Superintendenturverweser Balthasar Winter einen Verweis. Die Theologen der Fakultät lassen sich deß nicht beirren. Der Mr. Dürfeld, der das Konfutationsbuch in akademischer Rede zu tadeln gewagt, wird exkommunizirt, ein Wittenberger Student, der in Jena erkrankt, kann das hl. Mal nur empfangen, nachdem er seinen herzlichen Abscheu vor den in der Konfutation verurteilten Korruptelen bezeugt. Der Herzog will dies spanische Inquisitionstribunal in Jena nicht länger dulden. Eine geharnischte Verteidigung ihres Verfarens, Christus selbst habe ihnen verboten, das Heiligtum den Hunden zu geben und die Perlen vor die Säue zu werfen, bewirkte Winters Absetzung auf dem Sterbebette. Den Flacianern galt er als Märtyrer. Die Macht der Theologen zu brechen, errichtete der Herzog ein Konsistorium, dem das Bannrecht, welches so leicht zum Schwert in der Hand eines Rasenden werde, übertragen wurde. Die Jenenser, aus hochbewegenden Gründen von dem Konsistorium ausgeschlossen, erheben sich jetzt gegen diese Entziehung des Bindeschlüssels (clavis ligatoria). Den Herzog, welcher die custodia primae et secundae tabulae als sein Fürstenrecht behauptete und durch neuerregte Fündlein davon sich nicht wollte abwendig machen lassen, verwarnten sie ernstlich, wie Ambrosius den Kaiser Theodosius, sich vor des Satans Stricken zu hüten. Der Herzog antwortete, rechtschaffene Theologen wolle er schützen, andere in gebürliche Zucht und Strafe nehmen. Als nun die Jenenser anfangen, von der Kanzel herab alle ihre Gegner dem Teufel zu übergeben, wird ihnen das Predigen verboten. Sie dagegen pochen auf ihren göttlichen Beruf und ihre ziemliche Gabe zum Predigen. Es erfolgt die Publikation der neuen Konsistorialordnung, welche die Theologen als einen infelix abortus verabscheuen. Die Fürsten müssten nicht meinen, dass, ob sie wol die Kirchengüter und das ius vocandi an sich gerissen, sie den Theologen und Predigern ebenso zu befehlen hätten, wie ihren Vasallen. Politici könnten Politicis befehlen; Christus aber beföhle seinen Dienern allein. Die weltlichen Herren griffen jetzt Christo nach dem Zügel, aber sie würden sich gewiss die Hände scheußlich daran verbrennen. Sie drohten mit Gottes Zorn und stellten als dessen Vorboten hin: die Stadtgraben in Weimar hätten ja erst kürzlich Blut geschwitzt und die Störche wären aus der Stadt nach dem Galgen gezogen; auch hätte man an den Bienen türkische Bunde wargenommen — dies seien lauter traurige Zeichen, die ein großes bevorstehendes Unglück ankündigten, sowie die vielen Ottern und Schlangen, welche in diesem Jare auf die Bäume gekrochen seien, ganz sichtbar die Schlangenbrut im Kirchenparadiese abbildeten, durch welche die Seelenspeise verdorben würde. Auch ward der Herzog gelegentlich an die vierzig Knaben von Bethel erinnert, welche wegen Verspottung Elisä von den Bären zerrissen worden, und an die 3 Hauptleute mit ihrer Schar, auf welche Elias Feuer vom Himmel herab gebetet habe. Sie protestiren namentlich gegen Büchercensur und Preßbeschränkung, man dürfe dem hl. Geist das Maul nicht verbinden. Die Censur ward auch auf die außer Landes gedruckten Bücher ausgedehnt. Die Gegensätze waren auf das höchste gespannt, ein Bruch unvermeidlich. Musäus, der one Urlaub nach Bremen gereist war und bei seiner Rückkehr, weil man ihm seine Vokation nicht gehalten, um seinen Abschied einkam, ward sofort entlassen, Judex, weil er eine Schrift one Erlaubnis im Ausland drucken läßt, abgesetzt. Nun erheben sich Flacius und Wigand gegen den neuen Superintendenten Stößel, welcher mit dem weimarischen Ahitophel unter einer Decke stecke, im Rate der Gottlosen wandle und im Consistorio der Spötter sitze; sie machen ihm bemerklich — denn Moses lasse nicht mit sich scherzen — alles von Abel an vergossene unschuldige Blut werde über seinen Kopf kommen. Dieser Brief, als Anklage benutzt, ruft eine Kommission nach Jena, der weinerglühte Kanzler Christian Brück (der die Flacianer anfur: Ihr schwarzen, roten, gelben, verzweifelten Schelmen und Buben, ihr papistischen Bösewichter! und besonders zu Flacius gewendet, dass dich schwarzen und roten Landsknecht — gehe von mir hinaus, ich schlag dich sonst ins Angesicht. Ja es hat Victorinus in dem kleinsten Tröpflein Bluts mehr Gutes,

denn ihr ehrlosen, verfürerischen Pfaffen allzumal in eurem ganzen Leib, dass euch 1000 u. s. w. — J. B. Ritter, M. Flac. Illyr. Leben und Tod, 2. Aufl., Frankfurt 1725, S. 131 f.) an ihrer Spitze, von welcher laut herzoglicher Instruktion Flacius und seine Rotte enturlaubt wird (10. Dezember 1561), weil sie unter dem Schein der Widerlegung der Korruptelen beschwerliches Wortgezänk ausgegossen und aus großer Arrogantia und Vermessenheit getan hätten, als sollte auf diesen beiden die ganze Kirche allein begrundfestigt sein *). Indes schwebte noch Strigels Prozess. Die strengen Lutheraner wollten keinen Vergleich eingehen mit diesen Lotterbuben (spermologus), Ketzer und reißenden Wolf, lieber nicht allein aller Fürsten Land, sondern auch die Welt sich verbieten lassen, wenn er nicht öffentlich Widerruf tue. Die Regierung aber gedachte in milder Weise seine Aussönung mit der Landesorthodoxie zu bewerkstelligen. Strigel wurde veranlasst, eine Deklaration seines Glaubens zu schreiben (6. Mai 1562. Bei Schlüsselburg, Catal. haer. V, 88; J. C. Th. Otto, de Victorino Strigelio liberioris mentis in ecclesia Lutherana vindice, Jen. 1843, p. 59). Darin wird unterschieden zwischen dem Willen als Kraft zum Guten (efficacia, δύναμις, vis, potentia qua Deo placentia aut cogitamus aut volumus aut perficimus) und dem Willen als Kraft überhaupt (modus agendi, aptitudo, capacitas), dem Unterscheidungsmerkmal des Menschen von allen nur instinktiv handelnden Kreaturen. Jene ist durch den Fall verloren und nur durch göttliche Wirkung widerherzustellen (efficacia est donum et opus Dei, renovantis suam imaginem in iis, qui propter filium in gratiam recepti, fiunt templa et domus Spiritus sancti), diese geblieben, wiefern der Mensch auch nach dem Falle himmlische Geschenke anzunehmen befähigt ist, nach dem Worte des hl. Bernhard: tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur, tolle gratiam, non erit unde salvetur. Auf diese Deklaration hin wird Strigel feierlich in sein Amt wider eingesetzt. Mit Ingrimm erklärten sich die verjagten Theologen gegen diese restitutio in integrum, ein Schrei des Unwillens ging durch das Thüringer Pastorat. Eine Visitation sollte den Frieden bringen. Stößel, um ihn leichter zu bewirken, stellte über Strigels Deklaration eine Superdeklaration (Cothurnus Stoesselii), worin der durch die Erbsünde unvernichtete Willensrest (die aptitudo und capacitas) nicht von einer inwendigen Kraft des natürlichen Menschen, sondern von einer äußerlichen Zuchtleitung (paedagogio) zu hören und sich zum Dienst einzufinden, oder von einer leidentlichen (passiva) Tüchtigkeit und Fähigkeit in geistlichen Dingen verstanden wurde (abgedruckt bei Salig III, 891); und nur wenn dies der Sinn und Meinung Victorini sei, sollen die Geistlichen unterschreiben. Strigel, statt diese Interpretation für die seinige anzuerkennen, entweicht, schmerzlich bewegt, nach Leipzig, wie er sagte, die Nachstellungen falscher Brüder fürchtend, nach seiner Gegner Meinung: nemine — nisi eo, quod mille hostium est, conscientiam dico — eum fugante. Die Universität bittet (17. Oktober 1562) flehentlich um seine Rückkehr; er wird erinnert an den hämischen Triumph des Flacius, an den Ruin der Schule, die er selbst gegründet, wenn er sich ihr entziehe (quae Schola, te subtracto, periclitatur? Jenensis). Es ist umsonst. Diejenigen der thüringer Prediger aber, welche sich an Luthers Schrift vom unfreien Willen und die fürstliche Konfutation hielten, erklärten sich in großer Anzal gegen Stößels dunkle, verfürerische Formel. Ihrer vierzig, die sich nicht fügen wollen, werden exilirt. Stößel erhält dafür den Ehrennamen eines discipulus Satanae. Audi itaque Stoesseli — lautet eine Anastrophe der exules Thuringici — nisi poenitentiam mature et serio egeris, requiretur a te omnis sanguis iustus, qui effusus est super terram a sanguine iusti Abelis. Aeque certe, ac ad Cainum ad te dicit

---

*) Die Entsetzung des Flacius erfolgte also nicht „wegen übertriebener Ausdrücke von der Erbsünde" (Bd. VIII, S. 674 der 1. Aufl. dieser R.-E.). Bedarf es noch weiteren Zeugnisses, so sagt Amsdorff in einem noch handschriftlich vorhandenen Briefe (1562): „Illyricus ist von den Fürsten nicht der Lehre willen geurlaubt, wie die gedruckten Schand- und Lästerzettel öffentlich leugnen. Denn sie ihm Zeugnis geben, dass er in der Lehre rein sei, wie denn solches seine Schriften öffentlich zeugen und beweisen."

Dominus: Stoesseli, ubi sunt fratres tui? Exilium, gemitus, miseriae, mortes eorum clamant ad me de terra: Tu vero eris maledictus. Die theologische Fakultät vollzälig zu machen, entschließt sich der Hof, einige gelehrte Theologen vom Kurfürsten August zu requiriren. Infolge davon erhielt Jena die drei Wittenberger, den Wetterhahn und Wendehals Nikolaus Selnecker, Andreas Freyhub und Heinrich Salmuth. Indessen hatte Johann Friedrich II., durch die Begierde nach der Kur und Brücks Ratschläge verleitet, den wegen Landfriedensbruchs geächteten Grumbach in seinen Schutz genommen und sich unglücklich gemacht. Er starb im 28. Jare seiner Gefangenschaft in Steyr. Sein Kanzler wurde lebendig gevierteilt. Die Flacianer sahen durch göttliches Strafgericht ihre Gegner gerichtet. Ein Erneuerer der Orthodoxie, besteigt (1567) Johann Wilhelm den Thron. Sein Religionsedikt vom 16. Januar 1568 (bei Heppe, Deutsch. Protest. II, Beil. S. 43) sagt: „So soll es fortan und künftiglich, in Gotteswort und der christlichen Religion Sachen, allenthalben nach prophetischen und apostolischen Schriften, Augsb. Konfession, Röm. Kais. Maj. Anno 1530 übergeben, samt derselben Apologien, den schmalkaldischen Artikeln, Doctoris Martini Lutheri seligen Büchern, und unserer christlichen ausgegangenen Confutation, in unsern Landen und Fürstenthumen, gehalten und darwider nicht gepredigt noch gelehrt, in keinerlei Weise oder Wege, wie solches erdacht werden und Namen haben mag". Die Philippisten entweichen von Jena, die Flacianer, denen der Herzog ausdrücklich seinen gnädigen Schutz, Schirm und Förderung verheißt, ziehen wider ein. Wigand, Joh. Friedrich Cölestin, Heßhusius und Timotheus Kirchner, des Stößelschen Cothurns halber aus seiner Pfarrei Herbsleben verjagt, bilden die neue Fakultät, die sofort ihre Angriffe beginnt gegen Wittenberg und Leipzig, also dass die Rede ging, Kurfürst August werde mit Waffengewalt einschreiten gegen die Pfaffen des Herzogs (Heppe, Prot. II, 317). Der Kirche die lange gewünschte gottselige Einigkeit zu geben, wird von Kursachsen ein Kolloquium beantragt. Theologen und Statsmänner, Johann Wilhelm, ein zweiter Konstantin, an ihrer Spitze, versammeln sich zu Altenburg (21. Okt. 1568). Das Haupt der Wittenberger Theologen war Paul Eber *), der Jenenser Wigand. Schon über die Formalien erhob sich heftiger Streit, da die Weimarer Theologen mit der Antithese begonnen haben wollten. Man vertrug sich dahin, die Thesis und Antithesis immer nebeneinander auszusprechen. In einer Menge Streitschriften, die man gegenseitig wechselt, tritt das strenge Luthertum und die melanchthonische Theologie hart gegen einander, jenes die Lehrverfälschung in der Variata und den Dissensus Luthers und Melanchthons betonend. Insbesondere heben sie die Verfälschung der Lehre vom freien Willen des Menschen hervor, welche in den locis communibus und anderen Büchern sich befinde, da darin ausdrücklich gesagt wird, der freie Wille sei facultas applicandi se ad gratiam. Item: dass drei tätige Ursachen sind der Bekehrung des Menschen zu Gott. Item: dass es nur eine Ursache sei und sein müsse, darum wir von Gott angenommen werden. Nachdem viele tonitrua und condemnationes gehört worden waren, schien es um des Friedens willen gut, das Gespräch aufzulösen **). Der Herzog Johann Wilhelm, um wenigstens die Rechtgläubigkeit seines Landes zu sichern, läßt das Corpus doctrinae Thuringicum (Jena 1571) zusammenstellen, welches neben den sonst üblichen Bekenntnisschriften (den ökumenischen Symbolen, dem großen und kleinen Katechismus, Augsburg. Konfession, Apologie und Schmalkaldischen Artikeln) als eigentümliche Stücke das „Bekenntnis der Landstände in Thüringen zur Zeit des Interims (1549) übergeben" und die Fürstl. Sächs. Konfutationes enthält. Endlich hat die Konkordienformel den Streit und zwar wesentlich im Sinne des Flacius entschieden. Wie Andreä, ihr Hauptverfasser, über den fraglichen Punkt dachte, sieht man deutlich aus der Antwort, die er einem Jenaischen

---

*) Chr. H. Sixt, Paul Eber, Heidelberg 1843, S. 199.

**) G. F. Loeber, Animadversiones ad hist. Colloquii Altenburgensis, Altenb. 1776; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegr. VI, 335; Heppe a. a. O. II, 205.

Pfarrer auf die Frage, ob Voluntas hominis in Conversione auch etwas vermöge, gab. Sie lautete: „Voluntas hominis est subjectum. Welches ich also deklarire. Es ist eben, als wenn man einen Dieb hängen wollte und fürte ihn hinaus, das Volk aber liefe weit vor ihm anhin zum Galgen, würde der Dieb sagen: Ei, lieben Leute, lauft doch nicht so sehr, wenn man mich hängen will, werd' ich doch auch dabei sein müssen" *). Die Konkordienformel selbst erklärt sich in ihrem 1. Artikel dahin, dass der Irrtum der neuen Pelagianer, als sei die Erbsünde nur ein äußerlicher, unbedeutender Makel der Accidenzien bei gutgebliebenem Kerne oder nur ein äußerlich Hemmnis der geistlichen Kräfte perinde ac si magnes allii succo illinitur, oder als sei eine, wenn auch geringe Kapazität vorhanden, in geistlichen Dingen etwas zu beginnen, zu bewirken oder mitzuwirken, zurückgewiesen werden müsse. Im Gegenteil ist (nach Art. 2) nicht ein Fünkchen (ne scintillula quidem) geistiger Kraft nach dem Falle übrig. Der Mensch ist von Natur Gott nur widerstrebend (Deo rebellis), zum Guten schlechthin unfähig (ea vult et cupit iisque delectatur, quae mala sunt) wie ein harter Stein, Klotz oder ungezämtes Tier, ja deterior trunco. Er hat aber eine passive Fähigkeit, durch die Gnade Gottes bekehrt zu werden. So ist das pure passive se habere zu verstehen. Die Bekehrung selbst ist nichts anderes, als resuscitatio a spirituali morte.

Auf eine eigene dogmatische Entscheidung über den Synergismus müssen wir an dieser Stelle verzichten, da eine solche außer dem Zusammenhang mit den vorher zu untersuchenden Lehren über Erbsünde, Willensfreiheit, hl. Geist und dessen Wirksamkeit gegeben, nur den Wert einer unbegründeten Meinung haben würde. Bemerken wollen wir aber, dass selbst solchen Theologen, die sich sonst freudig zur Konkordienformel bekennen, der Flacianische truncus und lapis, als die sittliche Verantwortlichkeit gefärdend, nicht recht geheuer scheinen. G. Thomasius wenigstens gesteht („das Bekenntnis der evangel.-luther. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips", Nürberg 1848, S. 143) offenherzig: „Ich wollte, die Konkordienformel hätte den Ausdruck nie gebraucht." Pastor J. Tietz, dem Inhalte der Konkordienformel von ganzem Herzen zugetan, stimmt Thomasius schüchtern bei („In spiritualibus rebus homo est similis trunco et lapidi. Bemerkungen zu dieser Aussage der K.-F." in Guerickes Zeitschrift f. d. luth. Theologie und Kirche 1867, S. 31). Luthardt erklärt den Ausdruck truncus als an sich unglücklich gewält, wenn auch für die Konkordienformel historisch unvermeidlich. Diese und andere bekenntnistreue Theologen der Gegenwart, darin einverstanden, dass das ewige Heil von einem indifferenten actus externus (ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, externis auribus verbum Dei audire vel non audire, was die K.-F. S. 671 dem homo nondum ad Deum conversus nec renatus noch zugesteht) nicht abhängig gedacht werden könne, suchen, auch um der Konsequenz des Prädestinatianismus zu entgehen, die Bekehrung als sittlichen Akt zu begreifen, sei es durch Voraussetzung einer Sehnsucht nach Erlösung, eines Heilsverlangens auch in dem Unwidergebornen (Tietz), sei es durch Annahme einer Kooperation des Menschen, sobald er nur die erste befreiende Einwirkung des Geistes erfaren hat (Luthardt), sei es durch Unterscheidung einer doppelten Repugnanz, die eine bei wie nach der Bekehrung fortdauernd, die andere mit der eintretenden und vollzogenen Bekehrung sich nicht vertragend (F. H. R. Frank, Theologie der K.-F., I, 166), oder durch Unterscheidung eines dreifachen Willens, eines sittlich neutralen walfreien, eines sittlich guten freien, und eines sittlich bösen unfreien, wovon unter dem Einfluss der göttlichen Gnade der zuerst genannte (also die sittlich neutrale Walfreiheit oder gottgewollte Suspendirung des Sündentriebes) vor der Bekehrung im gefallenen Menschen vorhanden sein kann (Preger). Solche Emendationen, im guten Glauben unternommen, den waren Sinn der Konkordienformel ans Licht zu stellen, wandeln die capacitas passiva unvermerkt in eine capacitas moralis um und lassen die Beschuldigung des Synergismus, welche die Missouri-Synode darüber ausgesprochen hat, begreiflich erscheinen.

---

*) Hospinian, Concordia discors. Tig. 1607, p. 126b.

Litteratur: Schlüsselburg, Cat. haeret. V; Salig, Hist. der Augsb. Conf., I, 648; Walch, Religionsstreitigkeiten innerhalb der luther. Kirche, I, 60; IV, 86; Planck IV, 553; Galle, Melanchthon S. 326; Thomasius a. a. O. S. 119; Döllinger, Die Reformation, III, 437; C. Schmidt in der Zeitschrift. für historische Theologie, Jargang 1849, S. 18; W. Preger, Matth. Flacius Illyricus u. s. Zeit, 2. Hälfte, Erlangen 1861, S. 104—227; Luthardt a. a. O. S. 149 bis 278. G. Frank.

Synesius, geboren um das Jar 370, stammt aus einer vornehmen hellenischen Familie in Cyrene, der einst berühmten Hauptstadt der libyschen Pentapolis (Cyrenaica), welche aber damals hinter Ptolemais, das zum politischen und kirchlichen Mittelpunkt geworden, zurückgetreten war. Gern rühmte er sich mit seinen Landsleuten der spartanischen Abkunft, ja er speziell der Abstammung aus dem alten königlichen Geschlecht des Eurysthenes, der die Dorier nach Sparta gefürt, und somit des Herakles selbst (epp. 57. 113. Catast. pag. 303. A. Hymn. V, 37 sqq.). Noch Heide, geht er, von Wissbegierde und Eifer für klassische Bildung getrieben, nach Alexandria, um dort die innerlich vom Christentum noch so gut wie gar nicht berürten Studien in Poesie, Rhetorik und Philosophie zu treiben; er wird ein begeisterter Schüler und Anhänger der bewunderten Tochter des Mathematikers Theon, der Hypatia, des Weibes im Philosophenmantel. Zurückgekehrt in seine Vaterstadt Cyrene, wird er noch sehr jung durch das Vertrauen seiner Mitbürger an die Spitze einer Gesandtschaft der fünf Städte gestellt, welche von dem Kaiser Arkadius für die herabgekommene, durch viele Unglücksfälle bedrängte Landschaft Nachlass der Steuern und sonstige Hilfe erwirken sollte. Um das J. 397 oder 398 reiste er nach Konstantinopel, wo nach dem jähen Sturz des Ministers Rufin der Eunuch Eutropius den unfähigen Arkadius und das Reich beherrschte und sich zu den höchsten Ehren erhob. Wärend die Gothen als gefärliche Freunde im Solde des Kaisers und im Herzen des Reichs standen, ihr Anfürer Gainas der erste Heerfürer des östlichen Reiches war, erlebte das Reich die Schmach, dass der entlaufene Sklave und Eunuch 399 die höchste Würde, das Konsulat, erlangte, und zum Patricius ernannt wurde. In der Hauptstadt wie in den Provinzen werden ihm als dem dritten Gründer von Konstantinopel Statuen errichtet, indes er mit seinen Kreaturen schaltet, Stellen verkauft und durch Güterkonfiskation und Verbannung sich zu bereichern und vor selbständigen Männern zu schützen sucht. Unter diesen entmutigenden Verhältnissen harrte Synesius drei Jare, welche er als die unglücklichsten und peinvollsten seines Lebens schildert, in der Hauptstadt aus, wo er überhaupt erst nach Jaresfrist beim Kaiser Audienz erhalten hatte. In dieser hielt er vor dem Kaiser Arkadius und dem versammelten Hofe seine berühmte Rede über das Königtum (s. Synesios des Kyrenäers Rede an den Selbstherrscher Arkadios, oder über das Königthum, griech. u. deutsch von C. G. Krabinger, München 1825), von welcher er selbst sagt, kühner als je ein Hellene habe er vor dem Kaiser gesprochen (de Somniis p. 148). Im Namen der Philosophie tritt er hier dem jungen Herrscher ermanend gegenüber, will für den einen Mann, den König, sorgen, dass er recht gut werde, weil dadurch das Wol Aller am besten gefördert werde; er hält ihm den Unterschied eines Königs vom Tyrannen vor und das Bild des Gottes Güte abbildenden von Gottesfurcht geleiteten Königs, des philosophischen Herrschers, der zuerst das Unvernünftige in sich selber beherrscht; er tadelt die immer wachsende Entfernung von alter römischer Einfalt und Hinwendung zu orientalischem Prunk und jener den Herrscher in affektirter Unnahbarkeit verschließenden Etikette u. s. w. Seine patriotische Klage, dass der Schutz des Reiches nicht mehr denen anvertraut ist, die in seinen Gesetzen geboren und erzogen sind, sondern den unzuverlässigen und gefärlichen Ausländern, den Scythen (Gothen), erhielt Nachdruck durch den eben damals ausbrechenden gefärlichen Aufstand der Gothen unter Tribigild in Kleinasien, gegen welchen der Günstling des Eutropius, Leo, mit seinen Truppen sich nicht halten konnte, wärend Gainas eine zweideutige Stellung einnahm und durch seine Schilderung der Übermacht Tribigilds den Kaiser so

einschüchterte, dass dieser ihm auftrug, den Frieden mit Tribigild zu vermitteln. Die erste Forderung war der Sturz des verhassten Eutropius (vgl. die Rede des Chrysostomus bei Neander, d. h. Chrysost. II, 73 der 3. Aufl.). Aber Gainas vereinigt sich nun mit Tribigild, sie ziehen an den Bosporus, und der geängstigte Kaiser muss sich dazu verstehen, drei seiner tüchtigsten Statsmänner, darunter den von Synesius verehrten praef. praet. Aurelian, zu verbannen. Der nun mit seinen Gothen in Konstantinopel allmächtige Gainas verlangt jetzt, dass den gothischen Arianern eine Kirche daselbst eingeräumt werden soll, endlich aber ist es nahe daran, dass Konstantinopel eine Beute der Gothen wird — da wendet sich das Geschick, ein Teil der Gothen wird niedergemacht in Konstantinopel selbst, Gainas, abgesperrt von ihnen, flieht mit den Seinigen nach Thracien und über die Donau; Aurelian aber kehrt ehrenvoll zurück. Diese Verhältnisse hat Synesius in dem merkwürdigen, damals geschriebenen allegorisch-philosophischen Roman „Αἰγύπτιοι ἢ περὶ προνοίας" unter der dichterischen Hülle einer Erzälung von Osiris (Aurelian) und Typhon (?) dargestellt, deren Beziehungen im einzelnen uns jedoch nicht mehr völlig durchsichtig sind (vgl. Synesios des Kyr. Ägyptische Erzählungen über die Vorsehung, griech. u. deutsch von Krabinger, Sulzbach 1835; Neander, Chrysostomus, 3. Aufl. II, 88 ff. und besonders R. Volkmann, Synesius, S. 40—76).

Synesius, wärend dieser Ereignisse in Konstantinopel anwesend, kann es endlich dort nicht mehr aushalten; ein heftiges Erdbeben, dessen auch Chrysostomus gedenkt, benutzt er, um (400) unter der allgemeinen Verwirrung sich one Abschied einzuschiffen und über Alexandria zurückzukehren; die launige Schilderung der Schifffart mit Hindernissen und Gefaren an der Küste von Marmarika (ep. 4) scheint in diesen Zusammenhang zu gehören. Sehen wir ab von zeitweiligen Besuchen in Alexandrien und einer ihn enttäuschenden Reise nach Athen, dem altberühmten Sitze der Wissenschaften, das aber jetzt den Bienenzüchtern mehr ist als den Philosophen (ep. 136), so hat Synesius in den nächsten Jaren großenteils in glücklicher gelehrter Muße teils zu Cyrene, teils auf seinem Landgut im Süden an der Grenze von Cyrenaica gelebt, hier seine Zeit teilend zwischen Studien und ländlicher Beschäftigung (Garten- und Landbau, Jagd) im harmlosen Verkehr mit den Landleuten, an deren Freuden er teilnimmt und deren beschränkten, von Bildung und Weltverkehr abgeschnittenen Zustand er charakteristisch schildert: „Dass immer ein Kaiser lebe, wissen wir hier zu Lande allenfalls; die Steuereintreiber bringen es uns alljärlich in Erinnerung. Wer es aber eigentlich sei, das ist den Leuten nicht ganz klar. Es gibt welche unter uns, die glauben, dass noch bis heute der Atride Agamemnon herrsche, da ihnen dieser Name von Kind auf als der des Herrschers bekannt ist. Die Hirten kennen auch alle den schlauen Kahlkopf Odysseus und unterhalten sich mit Ergötzen von ihm, als habe er etwa im vorigen Jare den Cyklopen geblendet und geprellt" (ep. 147). Nur die öfter sich widerholenden Einfälle barbarischer libyscher Stämme in die meist schlecht durch Präfekten und duces versorgte, onehin herabgekommene Provinz trüben in dieser Zeit das Leben des in eifrigem Briefwechsel mit seinen auswärtigen Freunden stehenden seit 403 verheirateten Synesius, und veranlassen seine Teilnahme und seine nicht selten erfolgreiche Verwendung in den öffentlichen Angelegenheiten. Einmal muss er aus seinem Landgute flüchten; wir finden ihn in einem befestigten Kastell selbst Mauerdienst tun, mit Konstruktion einer Wurfmaschine beschäftigt, ermutigend mitten unter Verwüstung, Krankheit und Leichen, zum Angriff treibend, und nicht one Erfolg.

Synesius fült sich als einsamer Philosoph in sehr unphilosophischer Umgebung: „nie habe ich in Libyen eine philosophische Stimme vernommen, es müsste denn mein Echo sein" (ep. 101). Seine Philosophie ist aber weniger strenge Denkarbeit als religiöse und poetische Hingabe an die philosophische Contemplation neuplatonischer Art, mit ihrem religiös-mystischen und mysteriösen Zuge; die Beschäftigung des reinen νοῦς mit den göttlichen Dingen (τὰ ὄντα) und die daraus fließende philosophische Gemütsbeschaffenheit ist ihm das höchste Lebensziel; aber diese Stimmung wird temperirt nicht nur durch den Zug seiner lie-

benswürdigen Natur zu den harmlosen Freuden des Landlebens, Jagd und Spiel, sondern namentlich durch die klassische Neigung zu den schönen Wissenschaften. Denn nicht minder lebt er doch in den klassischen Studien und der schöngeistigen Produktion der hellenischen Sophistik und Rhetorik, als deren letzter geistig bedeutender Vertreter er gelten kann. Aber gerade die Verbindung derselben mit der immer mehr sich vor der Welt verschließenden Philosophie sieht er als seinen berechtigten Beruf an, den er mit Feinheit und Einsicht verteidigt gegen diejenigen, welche den Dienst der Musen, die allgemeine geistige Kultur verschmähend und überspringend, nur der philosophischen Kontemplation leben wollen, anstatt in der Beschäftigung mit den schönen Wissenschaften die Stufen zu sehen, auf denen der Geist in maßvollem Fortschritt sich zur reinen Höhe des νοῦς erst erheben muss, um von da auch wider bei nachlassender Spannung in jenes Gebiet des ästhetisch Schönen zurückzutreten und nicht vom Erhabenen ins Triviale zurückzusinken (vgl. Dion. s. de vita sua, opp. p. 35 sqq.). So verschmäht er denn auch keineswegs das geistreiche Gedankenspiel sophistischer Kunstleistungen, wie sein witziges „Lob der Glatze" zeigt (s. Synesii Cyr. calvitii encomium, rec. interpretatione germanica instruxit etc. J. G. Krabingerus, Stuttgart 1834). Es lässt sich nun nicht leugnen, dass in seinem ganzen geistigen Wesen eine Neigung liegt, sich vornehm und kühl gegen die wirkliche Welt und ihre sittlichen Aufgaben abzuschließen, um das ästhetische Behagen und die innere Harmonie und Affektlosigkeit des Geistes nicht zu stören. Das öffentliche Leben kann ihn wol veranlassen, in der Not beizuspringen oder seine Fürsprache einzulegen, aber positives Interesse gewinnt es ihm nicht ab, und seinem Freunde Pylämenes verargt er es, dass er sich als juristischer Sachwalter an die Welthändel hingibt (ep. 100 p. 238 sqq. Vgl. als eine Parallele oben Bd. V, S. 397), die Verhältnisse sind zu einer philosophischen Lenkung der Dinge nach platonischem Ideal nicht angetan (ep. 101 p. 238), der Philosoph zieht sich daher auf Heiligeres und Wichtigeres zurück (ep. 103 p. 241).

Gleichwol sollte er noch, und zwar als christlicher Bischof, ins öffentliche Leben treten! Trotz aller abschreckenden Eindrücke, welche die den definitiven Sieg des Christentums in Alexandrien begleitenden Ausbrüche des Fanatismus auf den urbanen und beschaulichen Synesius machen mussten, wird er sich in Konstantinopel den Einwirkungen des von Aurelian und von Joh. Chrysostomus vertretenen Christentums nicht ganz entzogen haben. Seine neuplatonische Religionsphilosophie machte es ihm möglich, wärend jener Jare in allen christlichen Tempeln seine Andacht zu verrichten, als in Heiligtümern jener dienenden Götter und Geister, welche der Allherrscher mit Engelglanz gekrönt hat (Hymn. III, 459 sqq.). In der Theologie der christlichen Mönche erkannte er trotz der ihn abstoßenden Rohheit der Askese und Vernachlässigung der feineren Geistesbildung, welche wie im Sprung gleich das Höchste erfassen wolle, doch im wesentlichen ein gemeinsames Ziel des Strebens, jene mystische Kontemplation, wenn er auch einem Freunde, der Mönch geworden, wünschte, er möchte statt des schwarzen Mönchsgewandes lieber das weiße Pallium des Philosophen gewält haben, und nicht one eine gewisse Ironie ihn beglückwünscht, dass er das Ziel so rasch erreicht habe, wärend er selbst nach langen Bemühungen sich immer noch an der Schwelle befinde. Doch er lobe Alles was um des Göttlichen willen geschehe (ep. 147). Weiter war es wol von Einfluss, dass dem Synesius um 403 „Gott, das Gesetz und die heilige Hand des Theophilus" (Bischof von Alex.) ein Weib gab. Das berechtigt nicht zu dem Schlusse, dass Synesius schon damals die Taufe empfangen (s. dagegen Evagr. h. e. I, 15 cf. Phot. bibl. cod. 26), zeigt aber bereits das Interesse des einflussreichen Bischofs an seiner Person, und macht warscheinlich, dass die Frau der christlichen Kirche angehörte. Christliche Theologen bemühten sich um ihn und wollten ihn gern zu ihrem Schüler machen; er werde binnen Kurzem ein ausgezeichneter Theologe werden; und obwol Synesius an Hypatia sich spöttisch und geringschätzig über die Anmaßung und Unwissenschaftlichkeit dieser oberflächlichen Leute, welche sofort bereit seien, über Gott zu reden, ausspricht (ep. 154), wird er doch allmählich mehr in die christliche Atmosphäre

hineingezogen. Hiefür sind besonders wichtig die Hymnen, von denen mindestens der größere Teil in die Zeit vor Antritt des Bischofsamts fällt (Clausen S. 79). Diese etwas gespreizten und schwülstigen, aber vom Hauche frommer Anbetung durchwehten Gesänge bewegen sich zwar in einem ganz neuplatonisch gefärbten Ideeenkreise von Gott, der höchsten Einheit, der Monas der Monaden, dem Prinzip der Prinzipien, welcher doch zugleich urzeugendes Prinzip, Vater und Mutter, Stimme und Schweigen, Centrum der Natur ist; von den aus dem Urgrund aufsteigenden Potenzen und der absteigenden Kette der geistigen Wesen, von der Weltseele, dem unsterblichen Geiste in seiner Hinwendung zur Hyle, den verschiedenen kosmischen Sphären mit ihren Geistern, dem göttlichen Samen oder Funken, der im Menschen mit der finsteren dämonischen Macht der ihn umstrickenden Materie ringt, um auf dem Pfade des Geistes hinaufzugehen und sich als Gott in Gott zu freuen. Aber die Art, wie auf die Ürerschließung der Einheit zur Dreiheit eingegangen wird, so sehr sie sich an Neuplatonisches anschließt, und so heterotox sie ist, zeigt doch — namentlich was die Fassung des Geistes betrifft — entschieden Einfluss der christlichen Trinitätslehre, und der göttliche Son wird auch als Erlöser gepriesen, als Son der Jungfrau, der die Pforten des Tartarus aufschloss und die Seelen befreiend durch die Sternenkreise in den höchsten Himmel zurückkehrte (h. V, VII—X). So verchristlicht sich allmählich das Vorstellungsmaterial, one dass eigentlich der Kern der religiös-philosophischen Anschauung ein wesentlich anderer wird.

Dieser Mann wurde nun 409 vom Volke von Ptolemais zum Bischof gefordert; man hoffte von dem Ansehen und den einflussreichen Verbindungen des Mannes umsomehr für die Stadt, wenn er ihr Bischof würde. Synesius willigt ein, dass die Sache dem Theophilus v. Alex. vorgelegt werden soll, macht aber in einem Briefe an seinen Bruder Euoptius, der offenbar zugleich für den Patriarchen bestimmt ist, seine großen Bedenken und Besorgnisse geltend. Dem Unwürdigen drohe von der Annahme solcher beinahe göttlichen Ehre bittere Frucht; er könne, wenn er seine Hand nach dieser Würde ausstrecke, das bisher durch die Philosophie erworbene verlieren und das Andere doch nicht erreichen. Der Priester müsse unberürt wie Gott von Scherz und Spiel, denen er sich bisher gern hingegeben, vor den Augen der Menge wandeln und in seiner Beschäftigung mit göttlichen Dingen nicht sich, sondern Allen angehören; zugleich erwarten ihn eine Menge belastender Geschäfte, unter denen die Seele frei und erhoben im Umgang mit Gott zu erhalten, nur Wenige fähig seien; er nicht, denn der eigenen Onmacht und sündiger Flecken sich bewusst, füle er, wie leicht sich Beflecken des bei ihm ansetze, so wie er mit dem Leben und Treiben der Stadt in Berürung komme. Und doch müsse der Priester makellos sein, er, der ja auch Andere von den Befleckungen reinigen soll. Weiter aber beabsichtige er durchaus nicht, sich von seinem Weibe zu trennen, oder ihr nur heimlich wie ein Ehebrecher zu nahen, vielmehr begehre und wünsche er, in rechtmäßig fortgesetzter Ehe viele und treffliche Kinder zu bekommen. Vor Allem aber: die Philosophie hat an den christlichen Dogmen viel auszusetzen, und wissenschaftlich erworbene Überzeugungen lassen sich schwer erschüttern. Niemals werde ich mich davon überzeugen, dass die Entstehung der Seele dem Leibe erst nachfolge (vielmehr Präexistenz), niemals annehmen, dass die Welt mit allen ihren Teilen vergehe; die Auferstehung, die in Aller Munde ist, halte ich für etwas Heiliges und Mysteriöses, bin aber weit entfernt von der Meinung der Menge darüber. Wol wissend nun, dass die reine Warheit der Menge schaden kann, wie das volle Licht dem kranken Auge, will er zwar, wenn das die Satzungen des Priestertums gestatten, die Menge bei ihren Vorstellungen lassen, für sich philosophirend, nach außen die mythische Hülle festhaltend (*τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν*), nämlich in der priesterlichen Tätigkeit. Die Philosophie hat nichts mit der Menge gemein, und so geht auch der Weise nicht one Not auf Polemik ein. Nur soll man von ihm nicht verlangen, dass er lehrend eine Übereinstimmung mit den populären Dogmen fingiren solle; denn Gott liebe vor allen Dingen Warheit. Seine Ver-

gnügungen (Jagd) will er darangeben, den sehr lästigen und vielseitigen bischöflichen Geschäften will er sich unterziehen, aber seine Überzeugung will er nicht färben, noch soll seine Zunge mit ihr in Zwiespalt geraten. Er erörtert dies Alles zu dem Zweck, damit ihm später nicht ein Vorwurf gemacht werde, als habe man sich in ihm geirrt, mit besonderer Beziehung auf Theophilus, für welchen, als Gegner der Origenisten, jene dogmatischen Verwarungen besonders berechnet sind. Will man ihn dennoch zum Bischof haben, so will er dem als einem göttlichen Gebote folgen. — Wirklich zögerte Theophilus nicht, den angesehenen Mann für die Kirche zu gewinnen; er, der sonst die Orthodoxie als Mittel seines Ehrgeizes rücksichtslos zu brauchen verstand, mochte in Synesius den kirchlich brauchbaren Mann erkennen, dessen philosophische Sondermeinungen unschädlich sein würden, sobald er sich nur in den hierarchischen Organismus einfügen ließ. (Gegen Baronius, der jenen dogmatischen Dissensus für fingirt erklärte, sehe man Luc. Holstenius, Diss. de Synesio et de fuga episcopatus, hinter des Valesius Ausgabe von Theodoriti et Evagr. h. e.) — Mit wie schwerem Herzen und geteiltem Gewissen Synesius das Amt übernahm, zeigen seine Briefe aus Alexandria, wo er Taufe und bischöfliche Weihe durch Theophilus empfing und sich über sieben Monate aufhielt (ep. 11. 96. 13 u. a.). Wie er unter den bischöflichen Geschäften noch den Geist zur Betrachtung des Ewigen erheben solle, wisse er nicht; aber Gott sei ja alles möglich, auch das Unmögliche; seine Herde solle für ihn beten, damit er erfare, dass das Priestertum nicht sei *ἀπόβασις φιλοσοφίας*, sondern *ἐπανάβασις*. Bei Übersendung des Osterbriefes bemerkt er: Wenn ich in meinem Hirtenbriefe nichts von dem sage, was ihr zu hören gewont seid, so messet Euch die Schuld bei, dass ihr Einen gewält habt, der die Worte Gottes (*τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*) nicht kennt. Zugleich aber vertraut er dem Freunde, er werde sein Amt nur verwalten, wenn sichs mit der Philosophie vertrage, wo nicht, so wolle er nach Hellas entweichen. Zwar suchte er nun alsbald kräftig seine bischöflichen Pflichten auszuüben und als Metropolit der Pentapolis Streitigkeiten über kirchlichen Besitzstand in seiner Diözese zu schlichten, mit vorsichtigem Anschluss an Theophilus, trat er auch entschieden den die Kirche beunruhigenden Eunomianern entgegen (vgl. Neander, Chrysost. II, 90 Anm.). Aber gleich das erste Jar seines Episkopats bringt ihn in herben Konflikt mit dem gewalttätigen Präfekten **Andronikus**, der nach des Synesius Ausdrucke die kaiserliche Gerichtshalle zur Folterkammer machte. Vergeblich verwandte Synesius sich bei ihm für Unglückliche, unschuldig Verfolgte. Andronikus verbot dem Klerus die Ausübung des Asylrechtes und vermaß sich zu lästern, wenn Jemand auch die Füße Christi selber umfassen könne, solle er ihm doch nicht entgehen. Synesius sah sich endlich genötigt, die schon lange gedrohte (ep. 58) Exkommunikation über ihn auszusprechen (ep. 72). In der merkwürdigen Rede, mit welcher er die Verlesung des ersten Exkommunikationsbeschlusses einleitet (in den Werken fälschlich als ep. 57 mitgeteilt), blickt er wehmütig auf die frühere glückliche Zeit philosophischer Ruhe zurück, in der es ihm doch gelang, wo es darauf ankam, auch Anderen nützlich zu sein. Im Priestertum ist er der unglücklichste Mensch geworden, wie er denn auch oft Gott gebeten habe: lieber den Tod als das Priestertum. Ich wäre davongelaufen, hätte mich nicht die Hoffnung gehalten, Gutes zu tun, und die Furcht vor Schlimmeren. Man sagte mir, Gott hüte und helfe, und der heilige Geist sei ein Freudengeist (*ἱλαρόν*) und mache freudig, die an ihm Teil haben: dennoch schreckte mich die Furcht, unwürdig die Mysterien Gottes zu berüren, und das Unglück, das ich mir weissagte, ist denn auch in vollem Maße eingetreten. Meine Onmacht zeigt sich vor denen, die nach ihrer falschen Vorstellung so viel von mir erwartet haben; ich bin beschämt, in Trauer und leidenschaftlicher Bewegung und **Gott ist fern!** Nicht füle ich mehr im Gebet den süßen Frieden des Gemüts (vgl. auch ep. 79). Dazu drückt ihn noch der herbe Verlust seiner Kinder nieder. Er macht nun den schwerlich ausgefürten Vorschlag, wenn man nicht überhaupt an seine Stelle einen Anderen wälen wolle, wenigstens neben ihn für die eigentlichen Geschäfte, die kirchenregimentliche, vielfach ins Politische einschlagende Praxis einen Anderen, dazu Geeigneten zu stellen. Er selbst bedürfe für den Um-

gang mit göttlichen Dingen der völligen, ungestörten Apathie des Philosophen *); an seinem Beispiele werde es klar: *ὅτι πολιτικὴν ἀρετὴν ἱερωσύνῃ συνάπτειν τὸ κλώθειν ἐστὶ τὰ ἀσύγκλωστα.* — Noch erhöht wurde dann das Schmerzliche seiner Lage, als jetzt aufs neue die Einfälle der Barbaren, der Maceten und Ausurianer, die unglückliche Provinz heimsuchten. Anfangs zwar (410) wuſste der junge tüchtige dux Anysius die Provinz zu schützen (Syn. Catast. in laudem Anysii opp. p. 305 sqq.). Nachdem aber an dessen Stelle trotz der Bitte der Pentapolis im folgenden Jare der alte schwache Innocentius getreten und Gennadius Präfekt geworden war, widerholten sich die Einfälle und dehnten sich bis nach Ägypten hinein aus (Syn. Catast. dicta in max. barb. incursionem, auch als de calamit. Pentap. bezeichnet, opp. 301 sqq.), und viele Gefangene wurden hinweggefürt. Synesius, hoffnungslos, denkt wol daran, sein Vaterland zu verlassen; und auch als im folgenden Jare die allgemeine Not sich etwas gemindert, drückt ihn doch der Verlust seiner Kinder, das Unangemessene seines Berufes und zugleich, wie es scheint, eine dadurch hervorgerufene Entfremdung von seinen philosophischen Freunden in Alexandria (ep. 10). Ob sich die düstere Wendung seines Lebens später gehoben, wissen wir nicht, es scheint nicht so. Wie lange er gelebt ist nicht bekannt. Wenn auch der zur Zeit des ephesinischen Konzils als Bischof von Ptolemais genannte Euoptius, wie es nahe liegt, der in den Briefen erwänte (übrigens ältere, s. Volkmann, S. 11) Bruder des Synesius ist, so läſst sich doch nicht bestimmen, wann er ihm im Episkopate gefolgt ist. Da nach Clausen in den Werken des Synesius kein Ereignis von späterem Datum als von 414 berürt zu werden scheint, so dürfte er früh von der Last seines Episkopats durch den Tod befreit worden sein. Namentlich scheint er das schreckliche Ende seiner verehrten Lehrerin Hypatia (415 oder 416) nicht mehr erlebt zu haben. —

Von den Werken des Synesius ist noch das Buch über die Träume (de insomniis) angeblich in einer begeisterten Nacht aufgeschrieben, zu nennen, ein echt neuplatonisches Produkt, zu welchem Nicephorus Gregoras einen Kommentar geschrieben (opp. Syn. p. 351 sqq.), und das Marsilius Ficinus mit Jamblich's Schrift de mysteriis u. a. zusammen in latein. Übersetzung gab. Venet. 1497 u. 1516.

Von dem Bischof Synesius haben wir noch zwei kurze und unbedeutende Homilien. — Gesamtausgabe von Dion. Petav. zuerst Lutet. Par. 1612, Fol., dann verbessert ib. 1633, verbunden mit Cyrilli Hieros. opp. ed. J. Prevot ib. 1631 u. 1640. Die sorgfältigen kritischen Einzelausgaben von Krabinger s. oben. Von dems.: Syn. Cyrenaici quae exstant opp. omnia t. I. orationes et homiliarum fragm. Landish. 1850, wo auch über andere, ältere Ausgaben der verschiedenen Schriften Nachricht gegeben wird. Die Briefe (vgl. F. X. Kraus, Observ. crit. in Synes. Cyr. epist. Solisbaci 1863) warten noch auf eine kritische Hand. Die Hymnen, von Canterus, Basil. Oporin., 1567 mit einigen prosaischen Schriften zusammen nach zwei Müchener Handschr. herausgegeben, dann von Boissonade im 15. Bde. der Sylloge poetar. graecor. unter Benützung einer Pariser Handschrift, von Daniel im thesaur. hymnolog. nach Petavius abgedruckt, sind am besten nach Münchener und der Pariser Handschr. herausgeg. von W. Christ in Dessen und M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lips. 1871, p. 3—22. Eine kleine Handausgabe, welche aber viel zu wünschen übrig läſst: J. Flach, Synes. hymni metr. Appar. crit. adj. Tübing. 1875. Deutsche Übersetzung der drei ersten Hymnen bei Engelhardt, die angeblichen Schriften des Dion. Areop. I, 217 ff., der fünften: F. C. Rosenmüller, Leipz. 1786. Eine französ. Übersetzung von Grégoire u. Collembet, Lyon 1836, eine italienische von A. Fontana, Mail. 1827, eine schwedische von Thomander in dessen n. Reuterdahls Theol. Quartalskr. Lund. 1828. Fr. Reeß, Der griech. Hymnendichter Sy-

*) Er benutzt dafür Ps. 45, 10 *σχολάσατε καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεός.* Eine änliche Benutzung der Stelle bei Orig. in Jo. Tom. XIX zu Jo. 8, 19. Huet. II, 263 E.

nesius von Cyrene mit einigen Uebersetzungsversuchen, Progr. des großherz. badischen Lyceums in Konstanz 1848. Vgl. noch Rambachs Anthologie, Bd. I.

Über Leben, Schriften und Lehre: Tillemont, Mém. XII, p. 499 sq.; Fabr., Bibl. gr. VIII, 321 sqq. ed. Harl. IX, 190 sqq.; Brucker, Hist. crit. philos. III; Clausen, De Synesio philosopho Libyae Pentap. Metrop. Hafn. 1831, eine tüchtige Arbeit, verdienstlich auch durch die chronologische Ordnung der in den WW. völlig durcheinandergeworfenen Briefe, welche er aufstellt, mag dieselbe auch bei vielen einzelnen Briefen zweifelhaft bleiben; Neander a. a. O. und: Denkwürdigkeiten des christlichen Lebens, 2. Auflage, I, S. 185 ff.; Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, S. 315 ff.; B. Kolbe, Der Bischof Synesius von Cyr. als Physiker und Astronom, Berlin 1850; Dryon, Etudes sur la vie et les oeuvres de Synésius, Paris, Durand 1859; Kraus in der Tüb. theol. Quartalschrift 1865, S. 387 ff., 537 ff., 1866 S. 85 ff.; und besonders das schöne Buch von R. Volkmann, Synesius von Cyrene, eine biograph. Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergehenden Hellenismus, Berlin 1869; G. A. Sievers, Studien zur Gesch. der röm. Kaiser, Berlin 1870, S. 371—418; C. R. Schneider, De vita Synesii, Grimmae 1876 (Leipz. Doktordiss.). Endlich die gelehrten Programme von C. Thilo, Comment. in Syn. hymn. II, v. 1—24, Hal. 1842 und Comment. in Syn. hymn. II, 22—24, Hal. 1843, 4°. W. Möller.

Synkretismus. Plutarch fürt in einer kleinen Schrift von der Bruderliebe aus, wie es Menschen gebe, welche, wenn Brüder unter einander zerfallen seien, den bösen Schein annehmen, als nähmen sie lebhaft Teil an dem Zorn des einen Bruders gegen den anderen, obgleich sie beide hassten. Wenn Brüder stritten, müssten sie vielmehr nur mit den Freunden ihrer Brüder verkehren und deren Feinden ausweichen. Man müsse es machen wie die Kretenser, welche oft unter einander in Streit und Krieg gewesen seien, aber wenn ihnen dann von außen her Feinde zu nahe gekommen, sich ausgesönt und verbunden hätten (*διελύοντο καὶ συνίσταντο*): und das war ihr sogenannter Synkretismos (*καὶ τοῦτο ἦν ὁ καλούμενος ὑπ' αὐτῶν συγκρητισμός*). Diese Stelle Plutarchs (T. II, 490. B.; Opp. mor. ed. Reiske. T. VII, p. 910) scheint in der ganzen alten Litteratur die einzige zu sein, wo Wort und Sache erwänt wird. Auch die alten Lexikographen scheinen keine anderen Beispiele zu kennen; das Etymologicum Magnum erklärt: *συγκρητίσαι λέγουσιν οἱ Κρῆτες, ὅταν ἔξωθεν αὐτοῖς γένηται πόλεμος, ἐστασίαζον γὰρ ἀεί.* Etwas allgemeiner Suidas: „Gesinntsein wie die Kreter", *συγκρητίσαι, τὰ τῶν Κρητῶν φρονῆσαι*, oder nach einer Variante: *συμφρονῆσαι*; bei Hesychius fehlt das Wort. Aber nicht unbemerkt geblieben war es dem Manne, der alle Anekdoten und Bonmots des Altertums kannte und seiner Zeit wider bekannt machte. Erasmus hat das Wort in die Adagien gleich anfangs aufgenommen (Chil. I. cent. 1, no. 11, p. 24) und bemerkt, es passe auf solche, welche Freundschaft eingingen, nicht, weil sie einander von Herzen liebten, sondern weil sie einer des anderen bedürften, oder weil sie wie mit vereinter Heeresmacht einen gemeinsamen Feind vernichten wollten; das geschehe auch in der gegenwärtigen Zeit oft, setzt er hinzu, dass die Menschen „arma iungant, alioqui inter se infensissimis animis; tanta inest et Christianis hominibus ulciscendi rabies". Erasmus ist es auch, welcher das hier noch von ihm getadelte Verfaren unter Umständen empfiehlt; in dem schmeichelhaften Briefe, welchen er am 22. April 1519 aus Löwen an den jungen Melanchthon richtete (Corp. Ref. I, 77) deutet er an, dass sie wol nicht in aller Hinsicht einig seien, aber er fordert, dass Gelehrte und Gebildete gegen die gemeinsamen Gegner, welche sie stets haben würden, dennoch zusammenhalten müssten: „Vides, quantis odiis conspirent quidam adversus bonas literas; aequum est nos quoque *συγκρητίζειν*, ingens praesidium est concordia". So scheint durch seine vielgelesenen Adagia das Wort erst bekannt geworden und dessen erste, ebenfalls erasmische Verwendung aufgekommen zu sein. So empfiehlt Zwingli 1525 in einem Brief an Ökolampad und andere Baseler Geistliche einen Synkretismus bei der schweren Versuchung, in welche sie

durch die Dissense über das Abendmal vom Teufel gefürt seien; sie werde überstanden werden, „si modo συγκρητισμὸν fecerimus, h. e. in dimicatione consensum“; er erinnert dann an das Zusammenstehen der Tiere gegen einen gemeinsamen Feind, an den numidischen König, der seinen zwölf Sönen zwölf Pfeile zuerst zusammengebunden, dann einzeln zum Zerbrechen vorgelegt und die Nutzanwendung daran geknüpft habe, wie auch sie, wenn verbunden, unüberwindlich, wenn getrennt, verloren sein würden: „Si in hunc modum συγκρητισμὸν faciatis“ — sagt Zwingli — „nemo vobis nocere potest“ (Opp. ed. Schuler 7, 390). Bald nachher bringt das Wort und der Begriff in den Friedensverhandlungen Bucers nach der Augsburg. Konfession öfter durch. Bucer selbst schreibt am 6. Februar 1531 an Zwingli: „Lutherani caetera Christum pure praedicant; sunt inter eos plurimi vere boni; communis imminet utrisque hostis“ etc.; da nun ihr „dissidium in opinione potius quam re ipsa consistat, — cuperem — si nondum solidam concordiam, saltem Syncretismum inter nos obtinere“ (Zwinglii Opp. 8, 577). Denselben Ausdruck braucht dann auch Melanchthon für Bucers Unternehmen und bei Verwerfung desselben; er klagt im Frühjar 1531, wie ihn bei Vollendung der Apologie die Geschäfte störten, quae quotidie incidunt περὶ συγκρητισμοῦ, quem molitur Bucerus', und versichert Camerarius, „de concordia Taurica integra nobis res est, et illum fucatum et ementitum συγκρητισμὸν, sic enim videbatur, scias nos non accepisse“ (C. Ref. II, 485). Doch zu anderen Zeiten vermag auch Melanchthon Namen und Sache sich anzueignen und zu empfehlen; 1527 klagt er über den von Agricola erregten Streit, weil „in tot dissensionibus magis conveniebat nos συγκρητίζειν“ (C. Ref. I, 917) und noch 1558 in der Schrift gegen Staphylus (Opp. Mel. ed. Vitemb. T. 4, p. 813, vgl. C. Schmidt, Melanchthon, S. 655) sagt er: „intuens ecclesiarum nostrarum vulnera — eo magis crucior, quod occupati intestinis bellis non studemus vel συγκρητισμῷ, ut olim dicebatur, nos adversus communes hostes coniungere“. Der Apostat Staphylus aber scheint die Lutheraner überhaupt als Syncretizantes zu betrachten, d. h. als solche, „qui suadent omnibus aliis sectis, ut simulent saltem interea domi pacem, quando veram concordiam inire non queant, ut more Cretensium“ etc. (Rango, Syncret. hist. T. 1, p. 2). Im Jare 1578 bemerkt Zach. Ursinus zu dem Worte „Friedefürst“ Jes. 9, 6: den Gottlosen fehle es am Frieden, auch wenn sie einig schienen, „syncretismus enim quidam et conspiratio est contra Deum et Christum eius, et insidiae structae fidelibus, et securitas carnalis in omni genere peccatorum et contemtus Dei (Opp. Ursini, Neustadt 1589, II, 305). So setzt sich der Name Synkretismus schon im 16. Jarhundert fest als eine allen humanistisch Gebildeten geläufige Bezeichnung des Begriffes vom Zusammenhalten Dissentirender trotz ihres Dissenses, von Gemeinschaft unter Dissentirenden; ebenso schon der zweifache Gebrauch des Wortes als Lob oder Tadel; wo solches Zusammenhalten tunlich gefunden wird, wird auch der Synkretismus empfohlen, in anderen Fällen, wo jenes für unmöglich gilt, auch der Synkretismus verworfen; daher können bisweilen dieselbigen Menschen, z. B. Melanchthon, unter verschiedenen Umständen Synkretismus bald billigen, bald missbilligen.

In der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts dauert dieser zweifache Gebrauch des Namens Synkretismus noch fort, obwol der üble Klang und der tadelnde Gebrauch vorherrschender wird, in demselben Maß, wie die Missbilligung des Zusammenhaltens Dissentirender bei zunehmender Fixirung der Lehre selbst im Zunehmen ist. Im Jare 1603 schrieb der katholische Theolog Paul Windeck eine Schrift „Prognosticon futuri status ecclesiae“ gegen die Protestanten, deren baldigen Untergang er darin verkündigte, und ermahnte hier die Seinigen zu desto größerer Einheit mit den Worten: „si saperent Catholici, et ipsis cara esset reipublicae Christianae salus, Syncretismum colerent“. Und der Heidelberger Theologe David Pareus (Bd. XI, S. 221) griff dies in seinem Irenicum sive de unione Evangelicorum concilianda wider auf und empfahl in alter Weise dieses einstweilige Zusammenhalten von beiderlei Protestanten gegen den gemeinsamen Feind, den Antichrist, bis einst auch sie zu völliger innerer Einigung wür-

den gelangt sein; er verwahrte sich dabei ausdrücklich, dass er keinen Samaritanismus und Libertinismus, keine nichtige Vermengung und Verwirrung der Religionen wolle, sondern nur dasselbe, wonach man auch in der Wittenberger Konkordie, beim Religionsfrieden und im Konsensus von Sendomir verfaren sei. Leonhard Hutter aber in seiner Gegenschrift gegen Pareus (Wittenb. 1614) findet dies schon so bedenklich, dass er zweifelt num rem seriam agat Pareus; denn bei einem so fundamentalen Dissense müsse er einsehen, „frustra tentari omnia, quae de unione et consociatione dissentientium deque nescio quo Syncretismo splendide et magnifice rhetoricatur“. Noch ausfürlicher ist ein Jesuit Adam Contzen in einer Streitschrift von 861 Seiten de pace Germaniae (Mainz 1616, 8⁰) auf Pareus' Vorschlag polemisch eingegangen; von seinen beiden Büchern, de falsa pace und de vera pace, gibt er dem ersten die Überschrift de Syncretismo, und bietet kurz vor dem Kriege mit wahrer Furcht vor der Gefar, welche ein Einigwerden und Zusammenstehen der Protestanten der katholischen Sache bringen möchte, alles auf, durch Aufhetzen der Lutheraner gegen die Reformirten alle Protestanten hinlänglich uneinig zu erhalten; zwei Jare vor der Synode zu Dortrecht schildert er, wie unter den Reformirten selbst die rigidiores im Begriff seien, die molles gewaltsam zu unterdrücken; das sei das syncretissare, welches sie nach Tit. 1, 12 auch anderen zugedacht hätten; in 18 Kapiteln rechnet er den Lutheranern ebenso viele Gründe gegen die Gemeinschaft mit den revolutionären Reformirten vor: wie sie dadurch diesen beistimmen, die Ihrigen betrüben, vom Religionsfrieden sich ausschließen, die Katholiken zum Nichthalten desselben berechtigen würden u. s. f. Doch in den nächsten 30 Jaren des Krieges scheint von dem Namen „Synkretismus“ ebenso wie von der Sache, auf welche er hinwies, wider weniger Gebrauch gemacht zu sein.

Erst gegen Mitte des 17. Jarhunderts traf Mehreres zusammen, diesen Gebrauch zu erneuern und dabei zu modifiziren. Soll der status quo der Kirche erhalten werden, so muss vor Allem die Lehre fest sein; wenn dies, so muss sie für unverbesserlich gelten, so darf die Theologie weniger auf Forschung, als auf eine starke positive Verpflichtung gegründet werden, welche Alles als Vorschrift gleichstellt und dadurch alle Unterschiede von mehr oder weniger fundamental, mehr oder weniger beglaubigt, zurückdrängt. Gegen diese bei lutherischen und katholischen Eiferern bereits herrschende, für Erhaltung der Spaltungen und der sie rechtfertigenden Theologie wirkende Neigung hatte nun aber Calixtus seine Simme erhoben, hatte die Erhaltung der Spaltungen als eine Schmach für Christen und eine bloß auf diese Erhaltung reduzirte Theologie als „Barbarei“ beklagt, hatte dagegen den Unterschied zwischen mehr und weniger fundamentalen Lehren geltend gemacht, und bei gemeinsamer Anerkennung weniger höchster Grundlehren die weitere theologische Entwickelung derselben der Schule überlassen und daneben, wenigstens zwischen Lutheranern und Reformirten, mehr Gemeinschaft hergestellt sehen wollen. Aber 1645, wo er ein einiges Zusammenstehen der polnischen Protestanten auf dem Thorner Colloquium löblich und rätlich fand, wo in Preußen der Streit zwischen Lutheranern und Reformirten einem Aufrur nahe kam, die letzteren aber in den westfälischen Friedensunterhandlungen ihre Gleichstellung mit den ersteren durchzusetzen suchten, wurden durch diese calixtinische Irenik sowol katholische als lutherische Polemiker, welchen das Einigwerden der Protestanten verhasst war, auf das Äußerste gereizt. Schon vor dem Colloquium warnen zwei Wittenberger Gutachten vom 22. Mai 1645 (consilia theol. Witeb. p. 527 sqq.) vor dem „Syncretismus diversarum religionum in sacris prohibitus“ unter Berufung auf Stellen, wie 2 Kor. 6, 14. 15; Offenb. 3, 15. 16; Eph. 4, 5. 6; 1 Kor. 5, 6. In demselben Jare 1645 fasste der Mainzer Jesuit Veit Erbermann in seiner Schrift *Εἰρηνικὸν* catholicum, Helmstadiensi oppositum, quo methodus concordiae ecclesiasticae a G. Calixto ad gustum Semichristianorum et Politicorum explicata excutitur etc. seine Vorwürfe gegen Calixts Irenik in dem Namen Synkretismus zusammen. Wenn Calixt gefordert hatte, dass die Verschiedenen, welche in das apostolische Symbolum einstimmen könnten, sich schon deshalb verbunden fülen sollten, so kennt der Jesuit keine ge-

färlichere Häresie, als eine solche Theorie, welche sonst Verschiedenen zur Einigkeit oder doch zu dem falschen, sie selbst und Andere täuschenden Schein davon verhelfe; dadurch werde die Vereinigung nicht nur von Menschen verschiedener Religion, sondern auch von verschiedenen Religionen selbst gutgeheißen. Vielleicht geschah es hier zuerst, dass auf diese Weise fälschlich angenommen wurde, mit der Forderung, dass partiell dissentirende Menschen wegen ihres noch übrigen Konsensus zusammenhalten möchten, werde ein Zusammenwerfen der Religionen selbst gefordert; damit hängt zusammen, dass man nun auch das Wort Synkretismus nicht mehr bloß, wie ursprünglich, für jene praktische Forderung des Zusammenhaltens Getrennter, sondern auch für den mit diesem anfangs gar nicht konnexen Begriff der Religionsmengerei zu verwenden anfing; und erst hieraus wider erklärt sich, wie das Wort nachher auch falsch abgeleitet werden konnte, als komme es nicht von den Kretensern, sondern von συγκεράννυμι her. Sehr bald wurde nun auch diese unberechtigte Vermischung zweier nicht notwendig verbundener Begriffe von lutherischen Gegnern Calixts gegen diesen angewandt und noch weiter ausgenutzt. So schon von dem Straßburger Theologen Joh. Konrad Dannhauer in seinem mysterium syncretismi detecti, proscripti et symphonismo compensati, Straßburg 1648: er nennt Alles Synkretismus, wo Ungleichartiges sich nachteilig verbindet, und kennt daher eine Geschichte des Synkretismus von dem Verkehr Evas mit der Schlange, der Söne Gottes mit den Töchtern der Menschen, der Israeliten mit den Ägyptern bis auf Melanchthon, Grotius und Calixtus ununterbrochen fortlaufend; auf alle drei Arten von Mischungen, welche die Physiker unterschieden, digestio absorptiva, welche zwei verbundenen eine neue Form gebe, temperativa, welche ihre Eigenschaften verminderе, conservativa, welche sie bloß zur colluvies vermenge, gehe der Synkretismus aus, foris εἰρήνη, intus ἐριννύς, wie die Hyäne, welche durch klagende Menschenstimme die Menschen anzieht und sie dann zerreißt; die Warheit, welche nur eine und welche in der lutherischen Lehre vollendet gefunden ist, erträgt wie das Auge kein Stäubchen, welches sie verletzt, also kann und darf von ihr nicht das mindeste nachgegeben werden. Nur ungern und zögernd wendet Dannhauer dies auch schon hie und da gegen Calixtus an, welchen er sonst hoch zu achten nicht umhin kann. Noch mehr aber hat dann erst Abraham Calovius durch die in demselben Friedensjar 1648 anfangende Bibliothek seiner Streitschriften gegen Calixt den Gebrauch des Wortes „Synkretismus“ aufgebracht, nach welchem dasselbe von nun an insbesondere die Misbilligung einer Annäherung zwischen Lutheranern und Reformirten ausdrückt, und welcher dort, wo von synkretistischen Streitigkeiten geredet wird, allein zum Grunde liegt. Seit dieser Zeit kommt es immer mehr ab, das Wort Synkretismus, wie früher, auch im guten Sinne und für etwas Empfehlenswertes zu brauchen; vielmehr auch diejenigen, welche von ihren Gegnern Synkretisten genannt werden, lehnen nun doch den auch zu „Sündechristen“ korrumpirten Namen von sich ab; so Calixt selbst (Henke II, 2, 155), Chr. Dreier in Königsberg in einer Rede de syncretismo vom J. 1661, und die lutherischen Theologen, welche am Casseler Colloquium vom J. 1661 teilnahmen (Epistola apolog. facult. theol. Rinteliens. 1662, p. 178). Und so hat sich denn auch bis jetzt der ungenaue Gebrauch erhalten, nach welchem man mit Synkretismus und synkretistisch nur überhaupt verkehrte Versuche zu Verbindung ungleichartiger und unvereinbarer Lehrelemente bezeichnet, und hat sich auch wol noch oft genug mit der falschen Ableitung des Namens von συγκεράννυμι befestigt.

(Henke †) **Wagenmann.**

Synkretistische Streitigkeiten (lites syncretisticae) heißen in der Kirchengeschichte des 17. Jarhunderts diejenigen theologischen Streitigkeiten, welche durch die interkonfessionellen Friedensbestrebungen oder den sogenannten Synkretismus (s. d. Art.) des Helmstädter Theologen Georg Calixtus und seiner Schüler im Schoß der lutherischen Kirche erregt worden sind, und welche dann, wenngleich in ihren unmittelbaren Resultaten erfolglos, doch mittelbar dazu beigetragen haben, eine totale Umwandlung des theologischen Gesamtgeistes, den Sieg einer

theologia moderatior über die orthodoxe Streittheologie, herbeizufüren oder wenigstens vorzubereiten.

Man kann von dem eigentlichen Anfang des Streites im J. 1645 an bis zu seinem Ende mit dem Tode des Hauptgegners A. Calovius († 1686) etwa fünf kleinere Zeiträume desselben unterscheiden, von denen zwei fast wie Zeiten der Pause und Unterbrechung zwischen die Unruhe der drei anderen hineintreten, nämlich

1) vom Colloquium zu Thorn bis zum Tode Calixt's, 1645—1656;
2) fünf ruhigere Jare, 1656—1661;
3) von den Colloquien zu Cassel und Berlin bis zum Befehl zum Stillschweigen an die sächsischen Theologen, 1661—1669;
4) darnach wider fünf ruhigere Jare, 1670—1675, und endlich
5) Calovius' letzte Kämpfe für den Consensus und gegen Musäus bis zu Calovius' Tode, 1675—1686.

Eine Vorgeschichte der synkretistischen Streitigkeiten bilden alle schon vor 1645 liegenden Bestrebungen, welche eine Annäherung der im 16. Jarhundert getrennten evangelisch-protestantischen Kirchen, der lutherischen und reformirten, aneinander zum Zweck hatten. Des reformirten Theologen David Pareus (s. Bd. XI, S. 218) Empfehlungen des Kirchenfriedens und des rechten Synkretismus hatten zwar Widerspruch, aber keinen längeren Streit nach sich gezogen. Ebenso das Leipziger Colloquium von 1631 (s. den Artikel Bd. VIII, S. 546) und in demselben Jare der Beschluss der 26. Generalsynode der französischen Reformirten zu Charenton (vgl. Gieseler K.G. III, 2, 457). Auf eine Anfrage der reformirten Abgeordneten aus der Provinz Bourgogne, ob man den Lutheranern gestatten könne, in den reformirten Kirchen ihre Ehen einsegnen und ihre Kinder taufen zu lassen, one sie vorher ihre nicht-reformirten Lehren abschwören zu lassen, entschied diese Synode, zu deren Mitgliedern Moses Amyraut, David Blondel, Joh. Mestrezat u. a. gehörten, „weil die Kirchen von Augsb. Konfession mit den übrigen reformirten Kirchen (avec les autres églises réformées) in den Fundamentalartikeln der wahren Religion einig seien (convenaient), und weil in ihrem Gottesdienste kein Aberglaube und kein Götzendienst sei, könnten diejenigen unter ihnen, welche durch einen Geist der Freundschaft und des Friedens gefürt sich der Kommunion unserer Kirchen in Frankreich zuwendeten, one irgend eine Abschwörung am Tische des Herrn mit uns zugelassen werden; auch sie könnten als Paten Kinder zur Taufe bringen, wenn sie nur dem Konsistorium versprächen, dass sie diese niemals zur Übertretung der in unseren Kirchen rezipirten Lehre reizen, sondern in den Lehrartikeln unterrichten und auferziehen wollten, welche beiden Teilen gemeinsam und worüber sie einig seien" (Aymon, Actes des synodes nationaux des églises réformées de France, Tom. 2, 500). Dies billigten und priesen nachher auch viele der strengsten reformirten Theologen außerhalb Frankreichs, wie Joh. Dalläus, Sam. Maresius, Joh. Jak. Hottinger, Joh. Wirz und viele Andere. Dagegen furen die katholischen Bestreiter der Reformirten in Frankreich heftig gegen diesen gefärlichen Schritt zur Einigung der Protestanten auf; so der von Richelieu angestellte prédicateur du Roi pour les controverses Franz Véron, welcher 1638 in seinen zwei Folianten méthodes de traiter des controverses de religion durch den Grundsatz von der Einigkeit der Verschiedenen im Fundament des Glaubens den Grund zu einer dritten Sekte gelegt fand, nämlich der der Neutralisten, der schlimmsten Häresie unter allen, weil sie jede Liebe zur eigenen Religion aufhebe, zum Indifferentismus verpflichte, zum Atheismus füre (s. Henke, Calixtus II, 1, S. 157 bis 164); so ein Bischof Nicolaus de Rets von Orleans, ein Jesuit Adam und Andere, welche darin eine Conspiration mit Gustav Adolf, einen Abfall der Reformirten vom Glauben ihrer Väter, eine Verletzung der Verfassung, d. h. des Edikts von Nantes, fanden, welches man ihnen wol demnach auch nicht mehr zu halten brauche. (Über diese und andere Gegner s. Thomas Ittig: Synodi Carentonensis 1631 celebratae indulgentia erga Lutheranos, Leipzig 1705 in 4°, § 17—21,

Benoit, Hist. de l'édit de Nantes, T. 2, p. 553 sqq.; J. Daillé, Replique aux deux livres, que Mr. Adam etc. ont publiés (2. Aufl. Genf 1669 in 4°, Th. 2, S. 63 ff.).

Georg Calixt aber, seit 1614 Professor der Theologie in Helmstädt (s. Real-Encyklopädie Bd. III, 68 ff.), hatte durch seine Reisen nach England, Holland, Italien, Frankreich, durch seine persönliche Bekanntschaft mit den verschiedenen Kirchen und mit vielen ihrer hervorragendsten Persönlichkeiten, sowie durch seine umfassenden philologischen, philosophischen, historischen Studien einen weiteren Horizont, eine friedlichere Stellung zu den verschiedenen Konfessionen, eine vielseitigere Ansicht vom Christentum gewonnen, als sie damals bei der Mehrzal der lutherischen Theologen zu finden war. Er hatte aber auch längst durch mancherlei Abweichungen von der hergebrachten Lehrweise, durch verschiedene Singularitates und Novitates, das Misfallen der Orthodoxen erregt. Er legte überhaupt nicht so viel Wert als sie auf Lehre und Bekenntnis, noch weniger auf die Menge der Lehrsätze und Gegensätze, welche er nicht gezält und möglichst angehäuft, sondern gewogen und gewürdigt, und wobei er Fundamentales von Geringfügigem unterschieden wissen wollte; vollends gar keinen Wert legte er auf die befohlene Fixirung der Theologie; vielmehr befürchtete er von der kirchlichen Normirung der Lehre und der dadurch herbeigefürten Sistirung der theologischen Forschung, von der Reduzirung der Theologie auf bloßes Nachsprechen und Bestätigen der Vorschrift, von der Streitsucht und dem Bettelstolz eines beschränkten und armseligen Orthodoxismus nichts als Verfall der Kirche und Wissenschaft, die Gefar der Roheit und Barbarei, sah daher in dem Nachlassen von diesem allen den einzigen Weg zum Frieden der Kirche überhaupt und zum Heil des Protestantismus insbesondere.

So hatte sich Calixt schon vor 1645 vielfach ausgesprochen in Schriften, wie seiner Epitome theologiae vom Jare 1619, seinem Apparatus theologicus vom Jare 1628, seiner Epitome theologiae moralis vom Jare 1634 und der ihr angehängten Digression gegen Neuhaus, seiner deutschen Gegenschrift gegen Büschers Angriff vom Jare 1641, seiner compellatio an die Kölner, seinen responsa an die Mainzer Theologen aus den Jaren 1642 u. 1644 und vielen anderen. Dieser völlige Gegensatz der Richtung Calixts gegen diejenigen, welche sich selbst für die Wächter der Orthodoxie und für die allein treuen Anhänger der Reformation hielten, war von diesen schon längst empfunden und zu betätigen versucht worden; so schon auf jenem von dem Dresdener Oberhofprediger Hoe von Hohenegg geleiteten sächsischen Theologentage zu Jena 1621, welcher eine Vernichtung Calixts und seiner Lehren durch einen gelehrten Studenten beschloss (Henke, Calixtus Th. 1, S. 321), aber freilich nicht durchsetzte; so nachher in der Schrift Büschers „Gräuel der Verwüstung in der Juliusuniversität gesetzt an die heilige Stätte der reinen lutherischen Lehre", oder wie sie nachher hieß: „Cryptopapismus theologiae Helmstadiensis", vom J. 1640; so in der Vorstellung, welche die kursächsischen Theologen W. Leyser und H. Höpfner 1640 und 1641 den Helmstädtischen wegen ihrer Äußerungen über die Notwendigkeit der guten Werke gemacht hatten (Henke II, 150 ff.). Zum offenen Angriff der Orthodoxen gegen Calixt und die Helmstädter Theologie gaben aber erst die Ereignisse der Jare 1645 und 1648 Veranlassung, mit welchen daher eine erste Periode des synkretistischen Streites beginnt.

1) Vom Religionsgespräche zu Thorn 1645 bis zum Tode Georg Calixt's 1656. Das Manifest des guten Königs Wladislaus IV. von Polen, welches die religiöse Spaltung und den gegenseitigen Hass der Konfessionen als ein nationales Unglück beklagte, aber auch den Wunsch und die Hoffnung aussprach, dass ernste und fromme Männer in einer Zusammenkunft über die wichtigsten Dinge müssten einig werden können, erregte auch Calixt noch einmal lebhafter als sonst bei dem Friedensruf zum Thorner Religionsgespräch. Er hielt es für Pflicht nicht nur in einer Schrift die polnischen Proklamationen zu verbreiten und zu empfehlen (scripta facientia ad colloquium a Poloniae rege Vladislao IV. Torunii indictum, accessit Ge. Calixti consideratio et epicrisis, Helmst. 1645 in 4°), sondern auch sich Mühe zu geben, dass er selbst als Abgeordneter mit

dorthin berufen wurde. Aber hierdurch machte er sich plötzlich die ostpreußischen Lutheraner zu erbitterten Feinden, welche damals gegen ihren reformirten Landesherrn, den großen Kurfürsten von Brandenburg, und gegen dessen Bemühungen um Versönung der beiderlei Protestanten seines Landes aufs heftigste eiferten, und welche in Königsberg an dem Polen Cölestin Myslenta (geb. 1588, † 1653) ihren Fürer, und in Danzig an dem 1643 aus Königsberg entlassenen Abraham Calovius (geb. 1612, † 1686) ihren tätigsten Vorkämpfer hatten. In Danzig, wo Calixt sich für Thorn hatte wälen lassen wollen, hatte Calov dies schon 1644 durch ein Gutachten voll Klagen über Calixt's tepiditas Philippica und über confusio sive Babylonica sive Zwingliana verhütet und lieber sich selbst wälen lassen; zum Abgeordneten der Königsberger Lutheraner aber, welche der große Kurfürst als erster polnischer Fürst nach Thorn zu schicken aufgefordert war, hatte dieser erst Myslenta ernannt (Hartknoch, Preuß. Kirchenhist. S. 604), dann, warscheinlich auf Betrieb seines Hofpredigers Jos. Bergius, Calixt an Myslentas Stelle gesetzt. Nun aber bewirkte Calov in Thorn, daſs dort Calixt's Wirksamkeit unschädlich gemacht wurde. Von Wittenberg hatten sich die eifrigen polnischen Lutheraner zu dem Friedensgespräch den Verfasser des Calvinismus irreconciliabilis, den Ostfriesen Joh. Hülsemann (geb. 1602, † 1661), zu Hilfe schicken lassen, und hier gelang es Calov, durch diesen an Jaren, Gelehrsamkeit und Ruhm tief unter Calixt (geb. 1586) stehenden Mann, Calixt aus dem Vorsitz der lutherischen Abteilung der Collocutoren zu verdrängen und sogar zu verhindern, daſs er überhaupt als lutherischer Abgeordneter eintreten konnte. Schon vor Eröffnung des Gesprächs, als wegen der Art des Zutritts der preußischen Abgeordneten noch einige Punkte unerledigt waren, und als die Bürgermeister von Thorn und Elbing dies gern benutzten, Calixt einstweilen zu ihrem Abgeordneten zu wälen, wuſste Calov, als er im ersten Gespräch mit Calixt gehört, daſs dieser die Reformirten nicht verdamme und den Nominalelenchus nicht billige, es durch die Danziger durchzusetzen, daſs die beiden Städte im Widerspruch mit ihrer bereits an Calixt schriftlich erlassenen Vokation sich bei ihm entschuldigen und ihn bitten musſten, sich auch für sie nicht zu bemühen. So ward der erfarenste Friedenstheolog noch in Thorn selbst, wohin er, 60järig, die weite Reise unternommen, durch den 33järigen Calov von jeder Mitwirkung unter den lutherischen Abgeordneten ausgeschlossen. Da er aber doch nicht umsonst gekommen und ganz müßig sein wollte, so leistete er Calov noch einen weiteren Dienst dadurch, daſs er das Entsetzlichste tat, nämlich, nun von den Seinigen ausgestoßen, den reformirten Collocutoren Rat gab, ihnen bei ihren Denkschriften mit gelehrten Beweisgründen aushalf, sie in ihrer Herberge besuchte und mit ihnen sogar über die Straße ging. Wie entschieden Calixt nachher auch in seiner Schrift über das Thorner Bekenntnis von den Reformirten sich lossagte, war nicht dennoch schon durch dies Verhalten desselben die unverantwortliche Religionsmengerei und die Pflicht des gesinnungsvolleren jüngeren Geschlechtes erwiesen, dem größten deutschen Theologen ihrer Zeit, dem „alten schäbigen Schulmeister", wie sie ihn nannten, statt der schuldigen Ehrfurcht die Zähne zu zeigen? So furen sie denn auch so fort. Da selbst Kurfürst Johann Georg von Sachsen die Erneuerung sächsischer Theologentage, wie das jenaische Autodafe vom J. 1621, verboten hatte, so veranlaſste der Nachfolger des 1646 gestorbenen Hoe von Hohenegg, Jakob Weller (früher Wittenberger Theolog, dann Superintendent der gegen die braunschweigischen Herzöge und ihre Universität feindlichen Stadt Braunschweig, seit 1645 Dresdener Oberhofprediger), daſs alle sächsischen Theologen sich unterm 29. Dezember 1646 mit Hülsemann vereinigten zu einem schriftlichen Verweis an die Helmstädtischen wegen Neuerungen und Abweichungen von der in allen Kirchen Augsburgischer Konfession rezipirten „consensionis formula et catechesis rudiorum" und wegen Untergrabung der bisher erhaltenen Fundamente evangelischer Lehre. Calixt gab unter dem 26. Febr. 1647 eine Antwort, in welcher er zuletzt Alles in die Erklärung zusammenfaſste: wer ihm dies Schuld gebe „eum affirmo nequiter et flagitiose calumniari et mentiri", will ihn auch halten für einen erz- und ehrvergessenen verlogenen Diffamanten, Calumnianten, Ehrendieb und Bösewicht, bis

er solches beweist", und auf eine private Gegenvorstellung Hülsemanns hiergegen erklärte Calixtus, dass er nur dann von dieser Erklärung abgehen könne, wenn die Sachsen ihre Anklage zurücknehmen. So galt es nun für diese, den verlangten Beweis herbeizuschaffen; und eben diese Aufgabe trieb sie nun in den nächsten Jaren noch mehr als sonst, an den Helmstädtern jede kleinste Eigentümlichkeit, auch solche, welche durchaus nicht bekenntnisartig, sondern nur theologischer, z. B. exegetischer Art waren, aufzusuchen und als Abfall von der reinen lutherischen Lehre und den Bekenntnisschriften zu rügen. War erwiesen, dass die Lehre der Helmstädter überhaupt nicht mehr für lutherisch rechtgläubig zu rechnen sei, so war dadurch auch mit bewiesen, dass ihre Unionsbestrebungen ebenfalls verwerflich und unlutherisch seien. Und wie willkommen war nicht gerade um diese Zeit in Preußen und Sachsen eine verstärkte Nachweisung der Verwerflichkeit sowol jeder Annäherung an die Reformirten als der ganzen helmstädtischen Schule.

In Preußen hatte der große Kurfürst an Calovs Stelle in Königsberg den calixtinisch gesinnten Chr. Dreier gesetzt und außerdem noch einen unmittelbaren Schüler Calixt's, Joh. Latermann, zum Professor der Theologie gemacht. So ließen sich nun Myslenta und seine Anhänger von Allen, welche ihren Widerwillen gegen die Reformirten teilten, Censuren auch über die Verwerflichkeit ihrer neuen Spezialkollegen ausstellen und diese 1648 in einem starken Quartbande „censurae theologorum orthodoxorum, quibus errores Latermanni etc. examinantur et damnantur" zu Danzig drucken. Viele der hier gesammelten Gutachten griffen aber auch bereits die helmstädtischen Lehrer der angefeindeten Theologen mit an. W. Leyser in Wittenberg rühmt, wie man dort längst das Übel an der Wurzel, nämlich an der Juliusuniversität, angegriffen habe; Jakob Weller kann den Urheber desselben, den Teufel, und dessen Absicht, die Einfürung des Calvinismus, nicht verkennen; die Straßburger beklagen „Ausbreitung des Atheismus unter dem Schein alter Gelehrsamkeit"; schon formuliren mehrere, was sie am meisten tadeln, als „Synkretismus", die Hamburger, Mich. Walther in Celle und Calovius; nach dem sicher von ihm konzipirten Gutachten der Danziger Geistlichen sind Synkretismus, singularitas, novae phrases, Überschätzung Melanchthons die Quellen des Verderbens. Die Synkretisten — denn von hier an wurde das Wort immer mehr ein Name der einer Union nicht abgeneigten „theologi moderatiores" von Helmstädt und von verwandter Richtung — blieben die Antwort nicht schuldig; die ganze Universität Helmstädt beschwerte sich bei ihren Landesherren; ebenso Calixtus und sein Kollege Hornejus; von der Minderzal von Theologen, welche für die von Myslenta angegriffenen Königsberger waren, erschienen im J. 1649 Gutachten für sie; gegen diese schrieb Myslenta wider eine Antikrisis, und so dauerte, durch Schriftenwechsel und Volksaufwiegelung gegen die reformirte Regierung und die von ihr begünstigten Theologen, der Streit in Preußen noch lange fort; am lebhaftesten, so lange Myslenta noch lebte, doch auch nach seinem Tode 1653 noch von Calov aus der Ferne rege erhalten, in fortgesetzter Agitation gegen den „Seelenmörder seines Volkes", den großen Kurfürsten (s. Calov, Hist. sync., 839 ff.; Hartknoch, Preuß. Kirchenhistorie, 605 ff.; Arnoldt, Gesch. v. Königsberg, Th. 2, 164; Henke, Calixtus II, 2, 128 ff. 156 ff. 205. 288).

In Sachsen sah man ungern und mit politisch nicht unbegründeter Besorgnis die beiden anderen weltlichen Kurfürsten, Pfalz und noch mehr Brandenburg, sich über den Kopf wachsen und suchte sie darum von der Gleichberechtigung zurückzuhalten, welche der Augsburger Religionsfrieden den Reformirten noch nicht gewärt hatte. Schon Jare lang, besonders seit Weller als Hofprediger auf Hoe gefolgt war, waren hienach die kursächsischen Gesandten am Friedenskongress instruirt (s. die „Contenta der Hauptinstruktion" vom 24. März 1646 in Arndts Archiv d. sächs. Gesch. Th. 2, 61 ff.); noch im Jare des Friedensschlusses mussten sie gegen die freie Religionsübung, welche der Art. 7 des Instr. Pacis den Reformirten im Reiche gewären sollte, protestiren und die Streichung der darauf bezüglichen Worte fordern (s. die Weller zugeschriebene Protestation vom 14. Juni 1648 in von Meierns Acta pacis Westph. Th. 6, 282); Calov soll selbst bei den

Schweden dafür agitirt haben (s. Tholuck, Wittenb. Theologen, S. 188). Aber Kursachsen hatte die Demütigung, dies gegen den großen Kurfürsten (v. Meiern S. 283 ff.) nicht durchsetzen zu können. Es blieb bei dem Zugeständnis der Gleichstellung; die Reformirten subsumirten sich selbst den „A. C. addictis als dem genus, welches Lutheranos und Reformatos als species unter sich begreife"; vergebens wurde auch dagegen noch im Jare 1649 von Kursachsen protestirt (v. Meiern S. 1017). Auch das Direktorium des Corpus Evangelicorum, welches Kursachsen endlich am 14. Juni 1653 überlassen wurde, war kein Ersatz für diese Fehlschlagungen. Unter diesen Eindrücken aber waren in Kursachsen solche lutherische Theologen zwiefach verhaßt, welche diese durch den Frieden verfassungsmäßig gewordene politische Gleichstellung aller deutschen Protestanten auch theologisch gutheißen mochten, und diejenigen zwiefach willkommen, welche die Inkompetenz jener nachzuweisen und gegen sie wie gegen die Reformirten den alten Krieg wenigstens theologisch fortzusetzen sich für verpflichtet hielten. Schon unterm 21. Januar 1648 waren die Theologen zu Wittenberg und Leipzig auf ihren Bericht, dass die helmstädtischen Theologen „nicht allein in der Frage von der Notwendigkeit der guten Werke, sondern in fast allen Artikeln des Glaubens von der bisherigen Einhelligkeit der Reden und Lehren abträten", vom Kurfürsten beauftragt, diese Abweichungen „von Artikel zu Artikel" zusammenzustellen. Am 16. Juni 1649 erließ dann Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen an die drei braunschweigischen Herzoge, welche Helmstädt als ihre Gesamtuniversität unterhielten, ein Schreiben, worin er alle Klagen seiner Theologen über Calixts Neuerungen, auch über sehr spezielle theologische Streitfragen (z. B. darüber, dass er die alttestamentlichen Beweisstellen one die neutestamentlichen noch nicht stark genug zur Überweisung eines Nichtchristen gefunden hatte), sich angeeignet hatte: ebenso den Vorwurf, dass Calixt aus allen Religionen „das Wahre herausnehmen, eine ganz spanneue Religion zusammenschmieden und also ein gewaltiges Schisma einfüren wolle". Da die helmstädtischen Theologen also an dem großen Ärgernis der Kirche und an der Störung ihres Friedens schuldig sind, so bittet der Kurfürst, ihnen das Schreiben gegen seine Theologen zu verbieten und sich mit ihm und anderen evangelischen Ständen über weitere Maßregeln zu vereinigen; sonst würden ihm die Herzoge nicht verdenken, dass er „als Direktor der Evangelischen im römischen Reiche dahin trachte, wie er seine und anderer evangelischen Fürsten und Stände Land und Leute vor solcher Spaltung behüten könne". Auch in seinem eigenen Namen ließ Weller eine änliche Beschwerde (3. Juli 1649) an die drei Herzoge nachfolgen. Und im folgenden Jare wurde dann der bewärteste Fürer der antireformirten und antibrandenburgischen Opposition gegen den großen Kurfürsten selbst nach Sachsen berufen, und erst so alle stärksten Streitkräfte für den fortzusetzenden Kampf dort vereinigt: im November 1650 trat Calov sein Amt als Professor zu Wittenberg an mit einer Rede voll Klagen über den Tyrannen in Preußen und über den Synkretista und Julianus auf der Juliusuniversität. Massen von Streitschriften explodirten schon vorher und nachher: von Hülsemann 1649 ein starker Quartant „Dialysis apologetica problematis Calixtini, num mysterium trinitatis aut divinitatis Christi e solo V. T. possit evinci"; im Jare 1650 ein „Judicium de Calixtino desiderio et studio sarciendae concordiae ecclesiasticae", und noch eine deutsche Streitschrift „Muster und Ausbund guter Werke, welche Dr. Calixtus in der sogenannten Verantwortung zu Bezeugung seiner Gottlosigkeit hat sehen lassen"; zuletzt 1654 der „calixtinische Gewissenswurm" von mehr als 1600 Seiten; von Weller 1650 ein „Wegweiser der Gottheit Christi, wie dieselbe klar offenbaret und daß man im A. Test. habe bei Verlust der Seligkeit glauben müssen, Christus sei Gott", und „erste Prob calixtinischer unchristlicher Verantwortung der Unwahrheiten"; im J. 1651 eine „zweite Probe"; von Joh. Scharf 1649 ein Antrittsprogramm seiner Wittenberger Professur mit Klagen über die Irrlehren der Nachbaruniversität und dann noch mehrere Schriften zur Verteidigung desselben, im J. 1651 „Scharfii Unschuld wider D. Calixti falsche Auflagen" u. a. Am tätigsten erwies sich doch Calov selbst; schon 1649 schrieb er seine Consideratio novae theo-

logiae Helmstadio-Regiomontanorum Syncretistarum, welche zuerst dem Th. 1 seiner damals zu Danzig erschienenen Institutt. theol., nachher seinem Systema locorum theol. wider beigefügt wurde (daselbst Th. 1, 881—1216); im J. 1650 seine Antrittsrede in Wittenberg; 1651 eine „nöthige Ablehnung etlicher Injurien, falscher Auflagen und Bezüchtigungen, damit Calixtus ihn hat angießen wollen", und „erbärmliche Verstockung der neuen calixtinischen Schwärmer"; 1653 seinen Syncretismus Calixtinus a modernis ecclesiae turbatoribus Ge. Calixto eiusque discipulo Jo. Latermanno et utriusque complice Chr. Dreiero — nimis infeliciter cum Reformatis et Pontificiis tentatus.

Auch Calixtus hatte nicht geschwiegen, wie ungern er auch, wie er einmal sagt, „die edle Zeit, welche sonsten weit besser anzulegen stände, mit diesem Lumpenwerk, welches im Grunde anders nicht ist, als Verkehrung rechter Meinung, faule und untüchtige Konsequentien, Lügen und Lästern, zubringen" mag. Nach dem Erscheinen der Königsberger Censuren gaben die Herzoge von Braunschweig ihrem Theologen Hornejus auf, eine deutsche Verteidigung auszuarbeiten. Nachdem diese 1648 vollendet und dann durch eine Überarbeitung gemildert war, forderten sie noch eine deutsche Erörterung von fünf besonderen Streitpunkten: 1) über die Autorität des kirchlichen Altertums, 2) über die guten Werke, 3) über die Erweislichkeit der Trinität bloß aus dem A. Test., 4) über die Theophanieen im A. Test., und vornehmlich 5) über die Eintracht unter Dissentirenden „derohalben man Euch eines sogen. Synkretismi hat beschuldigen wollen". Auch diese Arbeit kam 1649 zu Stande. Den dritten und vierten Punkt bearbeitete Calixt, welcher sich über die drei übrigen schon oft genug geäußert hatte, im J. 1649 noch außerdem lateinisch in der Schrift „de quaestionibus, num mysterium trinitatis e solius V. T. libris possit demonstrari et num eius temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit; im Sommer 1649 nach den Programmen von Scharf gab er auch noch eine Appendix dazu mit einer epistola ad academiam Wittebergensem heraus, in welcher letzteren er sich über ihren unwissenden Theologen bei ihren Nichttheologen beschwerte. Auf das Schreiben des Kurfürsten von Sachsen an die braunschweigischen Herzoge ließen diese auch noch im J. 1649 nach Hornejus' Tode († 26. September 1649) von Calixt allein eine deutsche Verantwortung ausarbeiten. Nur wurden sie dann selbst nicht einig, was mit allen diesen Apologieen geschehen sollte. Endlich vereinigten sie sich 1650 zu einer Antwort an den Kurfürsten von Sachsen, worin sie ihm beistimmeu, dass der Unfrieden nicht zunehmen dürfe und dass sie deshalb ihren Theologen das fernere Herausgeben von Streitschriften einstweilen verbieten wollten, falls er es auch tun wolle; dagegen schlagen sie eine „Zusammenkunft friedfertiger und der Sachen kundiger politischer Räte" vor zur Beratung, „wie Schismata verhütet und der christlichen Kirche Ruhe geschaffen werden möge"; nur gegen das Direktorium, mit welchem der Kurfürst gedroht hatte und für welches auch Hülsemann schwärmte, bedauern sie, sich verwahren zu müssen, wenn darunter ein solches verstanden wäre, „welches einige Potestät, Superiorität, Cognition und was dem mehr anhängig, mit sich füren sollte". Kurfürst Johann Georg ging hierauf nicht ein, ließ seine Theologen nun erst noch heftiger fortschreiben, und so erlaubten denn auch die Herzoge nun erst die Herausgabe alter und neuer deutscher „Verantwortungen Calixts gegen das kursächsische Schreiben", sowie gegen Weller und Hülsemann, eine Streitschrift von mehr als 80 Druckbogen (Helmst. 1651, 4°). — Dagegen bewogen die sächsischen Theologen ihren Kurfürsten, wider einen Theologentag, wie die früheren im J. 1621 u. ff., one politische Räte zu fordern und zunächst die Herzoge von Sachsen dazu einzuladen. Zur Vorlage für eine solche Versammlung hatten sie auch schon infolge der Forderung Calixts im J. 1647 und ihres Kurfürsten vom J. 1648 ein spezielleres Verzeichnis der Abweichungen Calixts von der lutherischen Kirchenlehre angesammelt; in seiner Dialysis vom Jare 1649 hatte Hülsemann deren schon 40, in seiner Consideratio in demselben Jare Calovius 45 zusammengestellt; in weiterer Überarbeitung vom Jare 1651 und 1652 waren schon 98 daraus geworden; so stehen sie als „ungefärlicher Entwurf" deutsch in Hülsemanns calixtinischen Gewissenswurme vom J. 1655 voran-

gedruckt. Aber schon die Herzoge von Sachsen waren nicht geneigt, zu angeblicher Verhütung einer Spaltung gerade das zu tun, was diese am gewissesten herbeifürte, nicht geneigt, Calov und Hülsemann darüber verfügen zu lassen, wer ausgeschlossen werden müsse und wer bleiben dürfe; Herzog Ernst der Fromme wünschte den Kirchenfrieden wirklich, nicht bloß vorgeblich; unter den Theologen zu Jena, welche sich früher zu der Admonition gegen die Helmstädter hatten mitheranziehen lassen, galt jetzt der friedliebende Johann Musäus (s. den Art. Bd. X, S. 376) mehr als Calovs Freund Joh. Major; und als man im J. 1652 auch den „unfärlichen Entwurf" der 98 Irrlehren mitteilte, mußte es den Herzogen wie den Theologen vollends unzweifelhaft werden, „als ob der Konvent nicht zum Vergleich der entstandenen Streitigkeiten, sondern vielmehr zum härteren Streite sollte gemeint sein, und daß ihre drei Höfe mit dem Kurfürsten zu Sachsen conjunctis viribus auf die Braunschweiger sollten losgehen und selbe aus der lutherischen Gemeine ausschließen". „So ist denn", klagt Calov, „aus dem Conventu wegen der Jenensium, die Calixto favorisirt, nichts geworden". Dafür aber wurde nun auch die beantragte Konferenz von Politicis durch Kursachsen verhindert. Noch auf dem „jüngsten" Reichstage zu Regensburg, welcher die im westfälischen Frieden ausgesprochenen Hoffnungen auf Einigung womöglich zur Ausfürung bringen sollte, vereinigten sich nach dem Bekanntwerden von Hülsemanns calixtinischem Gewissenswurm unterm 9. Januar 1654 vierundzwanzig Gesandte evangelischer Reichsstände noch einmal zu dem Antrage auf „Zusammenschickung und Unterredung friedfertiger Theologorum und Politicorum" und auf Befehl zum Stillschweigen an die beiderlei Theologen. Wol hätte dies zu dem erst soeben (14. Juni 1653) dem Kurfürsten von Sachsen wirklich übertragenen Amte eines Direktors des Corpus Evangelicorum gehört, sich hier, zumal auf eine solche Aufforderung hin, der Vermittelung und Beilegung einer Spaltung unter den Evangelischen anzunehmen. Aber seine Theologen belehrten den Kurfürsten Johann Georg I., „denen die von der Warheit unserer Kirchenbücher weichen, könne und solle man wol zu schreiben verbieten, aber dem h. Geiste könne man nicht das Maul stopfen", und da der Kurfürst mit ihnen bloß sie selbst als das Organ dieses Geistes ansah, so ließ er sich auch auf eine gemischte Versammlung, wie sie hier gefordert war, ebensowenig ein als auf das Verbot zum Stillschweigen an seine Theologen. Desto eifriger verfolgten diese ihren Plan, auf Grund des schon vor Hülsemanns Schrift bekannt gemachten „Entwurfs" von 98 Häresieen der Helmstädter diese aus der lutherischen Kirche zu „entlassen". Auf eine neue Aufforderung Wellers zu Anfange des J. 1655, „etwas ausfürlicher die Dissonanz der Helmstädter von unseren Kirchenbüchern mit Anfürung ausdrücklicher Worte Calixti und seines Anhanges in lateinischer und deutscher Sprache aufzusetzen", wurde zuerst in Leipzig unter Zuziehung zweier jüngerer Lehrer, Daniel Heinrici und Hieronymus Kromayer, welche man wol die beim „Entwurf" noch fehlenden calixtinischen Stellen ausschreiben ließ, und dann zuletzt in Wittenberg unter Calovs letzter Hand die Arbeit festgestellt, welche nun Alle, welche in Calovs Kirche bleiben wollten, als neue Bekenntnisschrift unterschreiben sollten. Dies war der „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, widerholter Konsensus des waren lutherischen Glaubens in denen Lehrpunkten, welche wider die unveränderte Augsb. Konfession und andere im christlichen Konkordienbuche begriffene Glaubensbekenntnisse angefochten D. G. Calixtus und die ihm hierin anhängen". In 88 nach Anordnung der Augsb. Konfession zusammengereihten Abschnitten wurden hier jedesmal 1) die rechte Lehre, 2) der Dissens der Helmstädter und 3) die Beweisstellen dazu aus deren Schriften zusammengestellt, und das erste mit „profitemur", das zweite mit „rejicimus" eingefürt. Vorangestellt war, wie schon bei Hülsemann, die bei jeder Fixirung unentbehrliche Behauptung unverbesserlicher Vollkommenheit dessen, was den Konzipienten für lutherische Kirche gilt. Auf einen kurfürstlichen Befehl vom 14. März 1655 mußten zuerst die Leipziger und Wittenberger Theologen dieses ihr eigenes Werk unterschreiben. Aber nun galt es, noch möglichst viele andere zur Mitunterschrift heranzuziehen. Eine Reihe neuer Schriften Calovs konnten und sollten dazu geneigter machen: seine „Har-

monia Calixtino-haeretica, novatores modernos pernitiosae cum Calvinianis, Pontificiis, Arminianis et Socinistis adversus S. S. et ecclesiam catholicam conspirationis adeoque pessimae defectionis a vera fide convincens" von 1200 Quartseiten erschien in demselben März 1655; im August noch zwei starke Bände seines Systema locorum theol., der erste mit Widerholung der Consideratio novae theologiae syncretisticae vom J. 1649 und mit neuen Ausfürungen gegen diese als gegen eine neue Form des Atheismus (Systema T. I, p. 122); eine dritte Schrift von demselben Jare: Fides veterum et imprimis fidelium mundi antediluviani in Christum ejusque passionem adversus pestilentem novatorum maxime Calixti haeresin nannte die letztere schon excrementa Satanae und wies Calixts Atheismus nach, weil, wer die Väter des A. Test. one den Glauben an Christus für selig halte, diesen Glauben überhaupt nicht für nötig halten könne. Aber es fand sich wenig Bereitwilligkeit zur Annahme der neuen Bekenntnisschrift; die Herzoge von Sachsen, an welche man sich wider zuerst wandte, antworteten nicht, was Calov wider dem Joh. Musäus zuschreibt; von den 24 Reichsständen, deren Gesandte sich soeben in Regensburg zu der Vorstellung an Kursachsen vereinigt hatten, konnte wol keiner anders als ablehnend antworten; in Darmstadt wo Landgraf Georg noch soeben auf dem Reichstage im Interesse seines Schwiegervaters, des Kurfürsten Joh. Georg, den 24 Reichsständen entgegengearbeitet hatte, in Mecklenburg, wohin Joh. Christ. Dorsche von Straßburg berufen war, welcher kurz vorher in seinem latro theologus auch einen Bekenutnisentwurf zur Verdammung der Helmstädter vorgelegt hatte, in Straßburg selbst, wo Dannhauer 1648 sein Buch gegen den Synkretismus geschrieben hatte, scheint man dennoch die Annahme einer neuen Bekenntnisschrift gescheut zu haben. Dies und der im Frühjar 1656 erfolgte Tod Calixts scheint die kursächsischen Theologen bewogen zu haben, einstweilen wenigstens von ihrem Vorhaben abzustehen.

2) Fünf Jare fast völliger Ruhe folgten demnach von 1656—1661. Kurfürst Johann Georg I. starb noch im J. 1656; Calov wurde durch die nächsten Bände seines Systema locorum theol., mit welchen er in dieser Zeit beschäftigt war, nur hie und da (z. B. T. 3, p. 366) zur Polemik gegen Calixt veranlasst; Dorsche starb auch schon im Jare 1659; Hülsemann schrieb noch eine Gegenschrift gegen Calixts letztes größeres Werk de pactis quae Deus cum hominibus iniit, aber sie blieb Manuskript, und 1661 starb auch er. Nur in den Ländern des Kurfürsten von Brandenburg wirkte der Zwiespalt fort; seit der Vollendung seiner Souveränetät in Preußen 1657 hatten die dortigen Lutheraner von ihrem Widerstande gegen die reformirte Regierung freilich nichts mehr zu hoffen; in Berlin wurde ein lutherischer Prediger, Samuel Pomarius, für sein Predigen gegen Reformirte und Synkretisten suspendirt, was ein Wittenberger Gutachten vom J. 1659 (Consilia Witt. T. 1, p. 490 sqq.) der im westfälischen Frieden verbürgten Religionsfreiheit zuwider fand; ein Edikt vom J. 1614 gegen das Schelten auf der Kanzel wurde seit 1658 bei Anstellung der Geistlichen wider eingeschärft, auch die Examina der Lutheraner unter mehr Aufsicht gestellt und die Verpflichtung derselben auf die Konkordienformel, welche sie zum Verketzern der Reformirten nötige, verboten (Hering, Neue Beitr. zur Gesch. der ref. K. in Preußen, 2, 92—112).

3) Seit dem Kasseler und Berliner Colloquium von 1661 u. 1662 bis 1669 kam wider neues Leben in den Streit.

In Hessenkassel war nach dem 30järigen Kriege der Landesregierung die Aufgabe besonders dringend nahe gelegt, zur Beruhigung des Landes auch durch Verminderung des konfessionellen Zwiespaltes, zwischen Lutherischen und Reformirten, die hier feindlicher, als kaum irgendwo sonst, einander gegenüber standen, zu tun was möglich war. Erst seit dem Anfange des 17. Jarh. hatten sich hier Reformirte und Lutheraner so geschieden, dass dadurch die Landeskirche in zwei Fraktionen auseinander gebrochen war, welche nun erst dem größeren Ganzen lutherischer oder reformirter Kirche zufielen und konformer wurden. Aber, wenn auch erst so spät vollendet, war darum doch der Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformirten nicht weniger scharf geworden; eine lutherische Gegen-

universität gegen das nun erst ausschließlich reformirte Marburg war von Darmstadt aus 1607 zu Gießen begründet und 1625 nach Vertreibung der reformirten Theologen unter dem Schutz tillyscher Soldaten nach Marburg versetzt, wo sie sich wärend des Krieges behauptet hatte. Der westfälische Friede aber gab gerade die mehr lutherischen Landesteile von Oberhessen an die reformirte Regierung zu Kassel zurück, welche zugleich an dem lutherischen Schaumburg und der dortigen Universität Rinteln einen großen Anteil und bald Alles allein erhielt, und schon zur Begütigung dieser ihrer neuen lutherischen Untertanen auf Beförderung des Kirchenfriedens hingewiesen war. Dies war auch ganz den Neigungen des wolwollenden jungen Fürsten gemäß, welchem seine Mutter Amalie, nach Beendigung ihrer großen Aufgabe, durch die Kriegsnot hindurch ihr Land geleitet und widerhergestellt zu haben, im J. 1650 die Regierung übergeben hatte. Landgraf Wilhelm VI. (s. Rommel, Gesch. von Hessen, Bd. IX), erst 1629 geboren, und verheiratet mit der Schwester des großen Kurfürsten, legte es offenbar darauf an, wenigstens für sein Land einen kirchlichen Zustand wider herzustellen, wie er unter Philipp dem Großmütigen und dessen Sönen für ganz Hessen bestanden hatte, ein Kirchenregiment, weitherzig und gelinde genug, um lutherische und reformirte Elemente unter sich vereinigen zu können. Die theologische Fakultät seiner im J. 1653 wider eröffneten Universität Marburg wurde zwar als eine reformirte auf das Beza'sche Corpus et syntagma confessionum, aber doch auch darauf verpflichtet, wie es in den Statuten heißt: „ecclesiasticam pacem et concordiam protestantium omnium“ zu befördern, und statt der „duriores sententiae, in quas utrinque abeunt partes litigantes, moderatiores sequi“. Dieselbe Tendenz geht durch seine Schul- und Reformationsordnung vom J. 1656, durch seine Presbyterial-, Konsistorial- und Kirchenordnung vom J. 1657 hindurch; die letztere, obwol oder eben weil sie sich ganz im Sinne der früheren aus der Zeit vor der Trennung (1566 und 1573) von konfessionellen Extremen fern hielt, erschien eben deshalb seinen inzwischen reformirter gewordenen Geistlichen zu lutherisch und konnte diesen fast nur aufgedrungen, dafür aber nachher lange von beiderlei Geistlichen gemeinsam gebraucht werden. Zu weiterer Beförderung solcher Union oder wenigstens zur Verminderung des gegenseitigen Religionshasses sollte das Colloquium dienen, welches der Landgraf vom 1.—9. Juli 1661 zu Kassel halten ließ. Mit zweien seiner reformirten Theologen von Marburg, Schülern und Nachfolgern des 1659 gestorbenen Joh. Crocius (s. d. Art. Bd. III, S. 387), Sebastian Curtius und Joh. Hein, ließ er zwei lutherische Theologen von Rinteln zusammentreten, wo früher strenge Lutheraner, wie Balthasar Menzer, Joh. Stegmann, Joh. Gisenius allein regiert hatten, wohin der Landgraf aber drei Schüler Calixts berufen hatte, Heinr. Martin Eckart, Peter Musäus, einen Bruder von Joh. Musäus in Jena (s. d. Art. Bd. X, S. 380) und Joh. Henichen. Die beiden letzteren vereinigten sich in Verhandlungen mit den beiden Marburgern und mit drei weltlichen Räten des Landgrafen zu einer Erklärung, in welcher man zwar die weitgehenden Dissense zwischen lutherischer und reformirter Kirchenlehre über Abendmal, Prädestination, Christologie und Taufe aussprach, aber daneben den weitgehenden Konsensus nicht ignorirte, vielmehr erklärte, dass man im Fundament des Glaubens einig sei, weil alle beim Abendmal die Notwendigkeit des Empfangens im gläubigen Herzen, bei der Prädestination die Unerforschlichkeit der göttlichen Ratschlüsse, bei der Christologie die Göttlichkeit Christi und bei der Taufe die Erforderlichkeit derselben zur Einpflanzung in die Gemeinschaft der Kirche zugäben. Es ward zugleich ausgesprochen, dass also das gegenseitige Schelten nicht gerechtfertigt, sondern dass man einander Bruderliebe schuldig sei, einander als Glieder derselben wahren Kirche, als Genossen eines Glaubens an Christus und Miterben einer Seligkeit anzuerkennen habe; darum sollten auch künftig die streitigen Lehrstücke nicht mehr in Predigten behandelt, oder wenigstens die Personen nicht mehr angegriffen und bei den Gemeinen verdächtigt werden dürfen; auch die Protestanten der Nachbarländer, namentlich die brandenburgischen und braunschweigischen, sollten zur Anschließung an diese Beschlüsse eingeladen werden. Dies Alles wurde in einer Druckschrift „brevis relatio colloquii auctoritate

Ser. Domini Wilhelmi etc. inter theologos quosdam Marpurgenses et Rintelenses, celsitudinis suae mandato convocatos, Cassellis die 1. Julii et aliquot seqq. habiti, una cum concluso eorundem theologorum" der Welt bekannt gemacht. Alle reformirten Theologen nahe und fern sprachen ihre große Freude darüber aus, selbst die orthodoxesten, wie Samuel Maresius, Gisbert Voetius, Joh. Hoornbeck u. a. (s. Calov hist. syncr. p. 610. 791 sqq.); Maresius gab die „brevis relatio" neu heraus (Genf 1663 in 4°), „cum observationibus irenico-theologicis", in welchen er manches noch weiter ausfürte, in der Hauptsache beistimmte; der alte Moses Amyraut, welcher mit dem jungen Landgrafen bei dessen Reise durch Frankreich persönlich in nähere Verbindung gekommen war, dedicirte den vier Theologen des Kasseler Gesprächs seine letzte Schrift: *Εἰρηνικὸν* sive de ratione pacis in religionis negotio inter Evangelicos constituendae consilium (Saumür 1662 in 8°) mit Simeons Worten Nunc dimittis und mit sehr einsichtsvoller Darlegung der letzten Gründe theologischer Rechthaberei. Desto mehr entsetzten sich die sächsischen Theologen über dieses Widerhervorbrechen des calixtinischen Synkretismus. Die Wittenberger, jetzt nach Scharfs und Leysers Tode außer Johann Meisner (geb. 1615, gest. 1681), welcher sich eine gewisse Unabhängigkeit erhielt (Tholuck, Wittenb. Theologen, S. 225; Deutsche Zeitschrift für christl. W., 1851, S. 77—78) nur Calov, Joh. Andr. Quenstedt (geb. 1617, gest. 1688), ein Apostat der Helmstädter und Schwiegerson Scharfs, und Joh. Deutschmann (geb. 1625, gest. 1706), Schwiegerson Calovs, als sie erst acht Monate nach dem Colloquium Kunde davon erhielten (Calov. hist. syncr. p. 612), bearbeiteten sogleich eine heftige Schrift: Epicrisis de colloquio Cassellano Rintelio-Marpurgensium, und durch ein Ausschreiben v. 12. März 1662 „an theologische Fakultäten und Ministerien der unveränderten Augsb. Konfession" forderten sie ebenso zur Anschließung an diese Epikrisis auf, wie die Kasseler Collocutoren zur Teilnahme an ihrem Unternehmen eingeladen hatten. Sie versichern, darauf „aus weitentlegenen Ländern, Ungarn, Schweden, Preußen" u. s. f., beistimmende Schreiben erhalten zu haben, und in der Nähe erreichten sie wenigstens so viel, dass sich am 27. Nov. 1662 noch einmal alle drei sächsischen Fakultäten zu einer Vorstellung an die Rinteler Theologen vereinigten, worin diesen zwar gelinder als sonst (one dies würden die jenaischen Theologen wol nicht beigetreten sein), aber immer doch noch als verwerflich die Aufopferung des Elenchus gegen die Reformirten und die Unterlassung ihrer Verdammung im Gottesdienst vorgehalten und Zurücknahme oder nähere Erklärung gefordert wurde (Hist. syncr. p. 789). Die Rinteler, noch ehe sie das letztere Schreiben erhielten, beantworteten die Wittenberger Epikrisis noch 1662 (18. Dez.) durch eine längere epistola apologetica ad invar. A. C. addictas academias et ministeria (179 S. in 4°). Sie weisen hier die Insinuation zurück, dass sie aus Fügsamkeit gegen ihre reformirte Regierung zu viel nachgegeben hätten, vielmehr sie selbst hätten bei der sogar in den Gottesdienst eingedrungenen pestifera maledicentia auf das Colloquium angetragen; sie halten den Machtsprüchen über die Prädestinationslehre die Geschichte derselben, besonders die Nachweisung entgegen, wie nahe Luther de servo arbitrio und Melanchthon in den ersten locis Calvin gekommen, und wie darum doch jene so wenig wie dieser zu verdammen seien; sie bezeugen, dass auch die Marburger nicht nach Calvin heißen, nicht die Extreme supralapsarischer Meinungen festhalten, sondern nur entschuldigen wollten; wenn Luther von den Sakramentirern seiner Zeit gesagt habe, sie achteten das Wort Gottes nicht, so sei das von den späteren reformirten Theologen nicht mehr wahr, deren Irrtümer selbst bisweilen aus einem affectus piae opinionis flössen; sie warnen vor Vermehrung der Glaubensartikel, „ne aliorum ludibrio exponamus theologiam nostram" (S. 112); wenn z. B. die Wittenberger die Zweifel der Reformirten, ob Neugeborne den ἐξ ἀκοῆς (Röm. 10, 17) fließenden Glauben haben könnten, eine detestanda haeresis nennten, so geben ja Alle zu, dass Kinder etwas anderes hätten als was Erwachsene; daher es zu einem Wortstreit werde, ob man die Wirkung des göttlichen Geistes bei den ersteren auch schon Glauben nennen könne oder nicht; sie definiren einen Fundamentalirrtum als einen solchen „qui adeo

prorsus fundamentum fidei subvertit ut eo perseverante non sit fidei salvificae locus", und fordern zu einem Fundamentalartikel des Glaubens nicht bloß, dass er geoffenbart, nicht bloß, dass er zum Heile notwendig, sondern jedesmal, dass er dies beides zusammen sei, denn manches sei geoffenbart, was zu wissen nicht zum Heile notwendig sei, und manches zum Heile Notwendige, z. B. Gottes Einheit und Allmacht, auch schon one Offenbarung der Vernunft erkennbar (S. 124); auch leibliche Brüder lieben sich nicht wegen ihrer Einstimmigkeit, wie selten ist diese, sondern wegen ihres gemeinsamen Ursprungs; darum soll man die häretischen Lehren eifrig bestreiten, aber die irrenden Personen nach Eph. 4, 2; 1 Kor. 12, 13 mit Liebe behandeln; vor die Gemeine aber gehören die Kontroversien niemals, weil sie dort niemals Erbauung, nur Aufreizung bewirken (S. 175); das ist „studium piae moderationis, non funestus Syncretismus, quem cane peius et angue fugimus" (S. 178). Eine andere „necessaria theologorum Rinteliensium colloquii Cassellani declaratio, bono publico delibata" (s. l. 1663, 126 S. in 4°) scheint eine Vorarbeit der epist. apol. zu sein; eine dritte wird „vindiciarum epitome" bezeichnet. Daneben, und weil diese lateinischen Apologieen der schon im Volke gegen die Rinteler Theologen laut gewordenen Verdächtigung nicht entgegenwirken konnten, schrieb noch 1662 der dritte aus der Helmstädtschen Schule dorthin berufene Lehrer, H. Mart. Eckart, welcher selbst am Religionsgespräche nicht teilgenommen hatte, ein deutsches „Bedenken" für dasselbe: durch Spaltungen verliere die Kirche „ihr vornehmstes Kennzeichen" (Joh. 13, 34. 35) und werde den Ungläubigen zum Spott; nun seien stets die Bischöfe und Kirchenlehrer dazu da gewesen sie zu verhüten, aber unter dem Papsttum sei das viel zu wenig geschehen; desto mehr Ursache hätten die Protestanten, „solchen Makel abzuwischen", zumal jetzt, wo der Herr nach dem langen Kriege „den lieben Frieden wider beschert habe, damit wir zur schuldigen Dankbarkeit auch nach dem Kirchenfrieden trachten sollen"; dazu sei in Kassel „zwar den Reformirten im geringsten nichts nachgegeben noch von der Warheit abgewichen", und so lange man sich darüber nicht geeinigt habe, „bleiben die Confessiones und Ministeria billig unterschieden"; „nur habe ein Teil den andern wegen der Streitigkeiten zu verdammen und zu verketzern Bedenken getragen". Wäre noch auf vermittelnde Worte geachtet, so hätte dazu das erst jetzt, 1662, nach des lutherisch rechtgläubigen Salomo Glassius Tode († 1656) publizirte „Bedenken" desselben vom J. 1650, „über die unter etlichen fürnehmen chursächsischen und helmstädtischen Theologen entstandenen Streitigkeiten" (s. Walch, Einl. in die Rel.-Streitigk. der luth. Kirche, Thl. 1, S. 371—405, Thl. 4, S. 889—894) auch jetzt noch dienen können. Ebenso die Worte des Mannes, welchen schon die Rinteler Epistola apologetica (S. 175) als „ad miraculum doctus et theologia dubium an cetera scientia praestantior pacisque ecclesiasticae cupidissimus vir" gepriesen hatte, Hermann Conring aus Helmstädt (s. d. Art. Bd. III, S. 341). In einer Epistel an den einen der lutherischen Collocutoren, Joh. Henichen, vom Charfreitage 1663, verwarf er zwar die Prädestinationslehre selbst und erkannte hier auch einen fundamentalen Unterschied an, erinnerte aber daran, wie man Niemand Konsequenzen seiner Lehre aufbürden dürfe, welche er selbst nicht anerkenne und wie das Leben vieler strenger Prädestinatianer, z. B. Luthers, unsittliche Konsequenzen aus dieser Lehre durchaus nicht zeige. Henichen selbst setzte sich in verwandter Weise in einer Schrift de gratia et praedestinatione (Juni 1663), welcher der Brief Conrings vorgedruckt war, mit den Reformirten one gehässige Polemik auseinander, bekannte sich zu der Pflicht, sie als Brüder anzuerkennen und versuchte die Aufregung über den Abfall seiner Universität zu beruhigen *). Desto heftiger furen, da die verlangte

*) Seine Worte zeigen Zustände, wie sie auch sonst wol christlicher Eifer heißen, aber nicht sind: „Eo res rediit, ut nulla propemodum compotatio institui possit in qua non seribus studiis decertetur de conatibus nostris irenicis. Nec ulli clamant fortius, quam qui tantum in hoc negotio sapiunt quantum de pictura camelus. Quin non deesse intelligo, qui parentibus liberos suos studiorum causa huc ablegaturis persuadere haud

Unterwerfung nicht erfolgte, die Wittenberger in demselben J. 1663 gegen die Rinteler auf, gaben nun erst ihre Epikrisis öffentlich heraus mit einer Vorrede (12. Mai), worin sie die Herausgabe einer neuen Censurensammlung, wie die Königsberger vom J. 1649, über den Synkretismus der Rinteler in Aussicht stellen, und ihnen die Pflichtvergessenheit vorhalten, dass sie statt der beschworenen Bestreitung der Irrtümer Christus und Belial vermischen wollten; auch ihre deutsche Ausgabe der Epikrisis scheint noch 1663 erschienen zu sein (Hering, Neue Beitr. Thl. 2, S. 164). Eine lange Reihe weiterer Steitschriften dieser Art schloss sich an: Andreas Kühn in Bischofswerda schrieb, von Amyrauts Belobung ausgehend, de puncto atque momento discrepantiae inter Lutheranos et Calvinianos (Baudissin 1664); denselben Gegenstand fürten 1663 u. 1664 zwei deutsche Schriften der Wittenberger Fakultät, d. h. Calovius, gegen seine Gewonheit, deutsch aus, die zweite, „der theol. Fakultät zu Wittenberg gründlicher Beweis, daß die calvinische Irthumb den Grund des Glaubens betreffen, dabei auch — der Rinteler synkretistischen Neuerung begegnet wird", auf mehr als 1000 Seiten; dazu noch eine dritte: Cassellana de unione Reformatorum cum Lutheranis consultatio, ad Sueciae regnum instituta; viele andere Schriften von Jakob Tentzel, Chr. Chemnitz in Jena, Joh. Chr. Seld in Koburg, Isaak Faust in Straßburg sind bei Walch (Einl. in die Rel.-Streitigk. Thl. 1, S. 296—301), Pfaff (hist. theol. lit. I, 2, p. 179 sqq.) und bei Moller (Cimbria lit. T. 2, p. 567—70) beschrieben. Nachdem dann die Wittenberger auch ihre Epikrisis deutsch herausgegeben hatten, taten die Rinteler dasselbe mit ihrer apologetischen Epistel (Rinteln 1666), in dem Vertrauen, es würden auch in Leipzig und Jena, ja in Wittenberg manche treffliche Männer sein, welche keineswegs „solche böse und wie es scheint, von einem einzigen uns ungünstigen Manne herrürende Prozeduren billigten". Desto gründlicher ließ sich dieser Eine, Calovius, doch auch diesmal im Namen seiner Fakultät sogleich in demselben Jare wider in einem Quartbande von mehr als 700 Seiten vernehmen (collegii theol. Wittebergensis ad Rinteliensem epistolam apologeticam iusta et necessaria antapologia etc., Viteb. 1666), worin er alle alten und neuen Klagepunkte, auch gegen Calvin, Calixtus und die reformirten Verteidiger des Colloquiums zusammenfasste. Jetzt antwortete den Wittenbergern auch noch der eine der reformirten Collocutoren, Seb. Curtius, in einer confutatio articuli de s. coena in epicrisi Wittenb. (Marburg 1666). Auch von den Rintelern würden wol noch weitere Antworten gefolgt sein, wenn nicht durch manche Beeinträchtigungen, welche die schaumburgischen Lutheraner nach dem Tode Landgraf Wilhelms VI. († 1663) zu erfaren hatten, die lutherischen Verteidiger der Gleichstellung der Reformirten mit den Lutheranern etwas schweigsamer geworden wären (s. die Art. „Molanus" und „Musäus" in R.-E. Bd. X; vgl. auch Henke, Das Unionscolloquium zu Kassel, Marburg 1862; H. Heppe, Kirchengeschichte von Hessen, II, 160).

Diese Erneuerung des synkretistischen Streites in Hessen wirkte nun auch bald auf Preußen und Brandenburg zurück. In Königsberg protestirte Dreier 1661 in einer Prorektoratsrede de syncretismo dagegen, dass dieser Name für das Streben nach Kirchenfrieden gebraucht werde, und beklagte, dass Pareus, wie er meinte, ihn aufgebracht und durch den übeln Klang des Kretensernamens einer guten Sache geschadet habe; aber den gemeinsamen Glauben müsse man in der alten Kirche aufsuchen, nicht in dem ganzen Inhalt der neueren Bekenntnisschriften; wäre alles und jedes nötig, was darin stehe, so würde folgen, dass die Kirche überall sonst als bei den Lutheranern aufgehört habe, und wenn dies, „salvete Novatiani, Donatistae, Luciferiani, schismatici, haeretici"; änliche Gedanken scheint er auch in einer Predigt: „die einige sichtbare und bedrängte Kirche Christi" ausgefürt zu haben. Calovius und seine Königsberger

---

vereantur, nos plane ad partes Reformatorum transiisse" etc. Aber noch vor der dritten Bearbeitung seiner institt. theologicae (Braunschw. 1665 in 4°) pries er sich glücklich, dass er an dem Colloquium habe teilnehmen dürfen.

Anhänger schrieben wider eigene Schriften dagegen (Walch a. a. O. S. 282—286); erst im Jare 1663 kam es nach langem Streite zur Unterwerfung der ostpreußischen Städte unter den großen Kurfürsten und dabei auch unter die Forderung, dass Reformirte zwar nicht Lehrer der Universität, aber doch Bürger sein und in mehrere weltliche Ämter zugelassen werden sollten (L. v. Orlich, Gesch. des preuß. Staats im 17. Jahrhundert, Thl. I, S. 333; Ranke, Preuß. Geschichte, Thl. I, S. 55 ff.). In Brandenburg ging der Kurfürst, beschickt von seinem Schwager Landgraf Wilhelm, auf änliche Maßregeln wie dieser ein. Ein Edikt vom 2. Juni 1662 (gedruckt in Herings Nachricht vom Anfang der ref. Kirche in Preußen, Anhang S. 73—80) klagte über die Erfarung, wie „die zwischen den evangel. Lehrern schwebenden Streitigkeitrn von allen und jeden Predigern in Städten und Dörfern, vor allen und jeden Zuhörern, vorgetragen", aber „die von beiden Theilen einhellig bekannten Glaubens- und Lebenslehren hintangesetzt, viel von Menschen, wenig von Gottes Worten, mehr philosophische als recht theologische Lehren anf die Ban gebracht würden", wie die Privatmeinungen einzelner Lehrer für reformirtes Bekenntnis ausgegeben oder ihnen „durch vermeinte Konsequentien auch wol nur angedichtet" würden, und wie wolverdiente Lehrer, Calvin, Beza, verlästert, und „unzeitige Urteile nicht allein über ihre Lehre und Leben, sondern auch über ihren Tod und Zustand nach diesem Leben erstreckt" würden. Das alles soll künftig unterlassen und „den Gemeinen nichts vorgetragen werden, was nicht zu ihrer Erbauung dient", alle künftig Anzustellenden aber sollten durch Revers dies zu halten verflichtet werden. Bald nachher machte der Kurfürst aber auch Anstalt zu einem Kolloquium, änlich, nur noch umfangreicher, wie das zu Kassel. Unterm 21. August 1663 wurden die lutherischen Geistlichen zu Berlin aufgefordert, mit drei reformirten Geistlichen des Kurfürsten zusammenzutreten zu Besprechungen, durch welche „ein guter Anfang zu brüderlicher Verträglichkeit gemacht" und insbesondere untersucht werden sollte, ob in den reformirten Konfessionen, vornehmlich der märkischen, etwas gelehrt werde, warum der, so es bejahe, divino judicio verdammt sei", oder etwas fehle, one dessen Wissenschaft und Übung Gott niemand selig machen wolle. Die lutherischen Geistlichen schieden sich wider nach Cöln und Berlin; die von Cöln, in der Umgebung des Schlosses, unter ihnen der Propst Andreas Fromm, waren fügsamer, als die von Berlin im engeren Sinne, unter welchen Elias Sigm. Reinhardt, Chr. Lilius und der Dichter Paul Gerhardt die vornehmsten waren; die reformirten waren die Hofprediger Barth. Stosch und Joh. Kunsch, auch der Rektor vom Joachimstal, Joh. Vorst; dazu sollten, wie zu Cassel, noch eine große Anzal weltlicher Räte des Kurfürsten von beiden Konfessionen hinzutreten. Nach dem Eindrucke aber, welchen das Casseler Gespräch und die Deutung desselben auf die lutherischen Geistlichen gemacht hatte, waren sie so voll Misstrauen gegen die ganze Verhandlung, dass die Berliner, schon ehe diese angefangen hatte, um Dispensation davon baten; „sie wollen", sagte Paul Gerhardt (viele Vota und Gutachten desselben in dieser Sache bei Langbecker, Paul Gerhardt S. 23 ff.) „einen Synkretismum von uns haben, wie die Marburger von den Rintelern zu Cassel erlangt, hoc ipso wollen sie unsere Leute allmählich disponiren, dass sie hernachmals die völlige Einfürung der reformirten Religion leichter admittiren mögen." Aber der Kurfürst bestand auf Eröffnung des Gesprächs, und vom Anfang September 1662 bis Ende Mai 1663 schleppte sich dasselbe in schriftlichen und mündlichen Verhandlungen fort, immer am meisten gehemmt und am häufigsten unterbrochen durch die Gewissensskrupel der Lutheraner, welche in der Verzichtleistung auf Bestreitung und Verdammung der in den lutherischen Bekenntnisschriften verworfenen Lehren eine Verletzung der Verpflichtung auf diese fanden und darin auch von dem benachbarten Wittenberg aus bestärkt wurden. Zwar hatte der Kurfürst an demselben Tage, wo er das Gespräch ausschrieb, den Besuch dieser Universität (aber nur dieser, nicht auch den von Leipzig) verboten, und war auch auf Gegenvorstellung des Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen dabei geblieben (die Verhandlungen darüber in Herings neuen Beiträgen Thl. II, S. 160—182), aber dies hatte auf beiden Seiten die Gereiztheit nur

vermehrt; ebenso eine Vorstellung der Rinteler Theologen vom 23. Januar 1663, auf welche der Kurfürst von Stosch und Fromm Gutachten über die Apologie der Rinteler hatte ausstellen lassen, welche ziemlich günstig ausgefallen waren (Hering a. a. O. S. 165 ff., die Vorstellung selbst in einem Marburger MS., VIII B 159). Paul Gerhardt bleibt dabei, man habe „bisher immer gesagt, die Reformirten lehrten wider Gottes Wort repugnante conscientia und mit beständigem Vorsatz", und könne davon nicht abgehen; wenn sie den mündlichen Genuss „nach Trieb ihres Gewissens verneinten, so wäre der Trieb erronea et ex verbo Dei meliora edocenda conscientia; aber so verwerfen sie die Warheit und lieben die Lüge contra conscientiam toties ex verbo Dei meliora edoctam; sie haben wol gesehen, was für fundamenta et argumenta die Lutheraner pro orali manducatione haben, aber sie verstecken sich selbst und wollens nicht sehen" (Langbecker a. a. O. S. 168 ff.). Als man nach der 16. Sitzung den drei reformirten Geistlichen noch einen vierten streitbaren Disputator, einen jungen Schulkollegen, Adam Gierk, beigegeben hatte, weigerte sich der Prediger Reinhardt, mit diesem zu verhandeln, und so schloss der Präsident, Otto v. Schwerin, am 29. Mai 1663 die Verhandlungen, deren Widereröffnung one Zuziehung der Berliner, unter welchen Reinhardt als Verfürer der übrigen bezeichnet ward, zwar verheißen, aber nicht ausgefürt wurde. Unterm 16. September 1664 aber forderte nun ein neues kurfürstliches Edikt (bei Hering, Anfang der ref. Kirche, Anhang S. 80—85; Langbecker S. 91—96) noch unbedingter als früher von beiden, reformirten und lutherischen Predigern, dass sie die Schimpfnamen gegen einander vermeiden und nicht solche Lehren einander beilegen sollten, von welchen sie zwar glaubten, dass sie aus dem Bekenntnis der andern folgten, welche aber von diesen nicht wirklich bekannt würden; eine Beispielsammlung von beiden war beigefügt; der Exorcismus bei der Kindertaufe sollte überall lutherischen und reformirten Eltern freigestellt und nicht gegen deren Willen vollzogen werden dürfen. Bald darauf wurden bindende Reverse, durch welche man Gehorsam gegen diese Edikte, wie gegen die von 1614 und 1662 versprach, von allen Geistlichen, auch den längst angestellten, verlangt, eine Form, welche auch solchen als ein förmliches Verleugnen ihres Bekenntnisses zuwider war, welche in der Sache dem Edikte Folge leisten wollten. Vergeblich blieb eine Gegenvorstellung der lutherischen Prediger zu Berlin (29. Oktober 1664 bei Langbecker S. 97—100); sie wandten sich dann um Gutachten an viele theologische Fakultäten und geistliche Ministerien; Calovius entschied unterm 19. November 1664, sie hätten dafür zu danken, dass den Reformirten das Verdammen der Lutheraner verboten und Friede mit ihnen geboten sei, da sie ja diese von Grundirrtümern freisprächen, aber alles übrige könnten sie nicht billigen und unterschreiben, da sie nicht im gleichen Fall seien, vielmehr Grundirrtümer an den Reformirten fänden, und durch ihre Unterwerfung unter das Edikt auch den darin enthaltenen Belobungen des Pareus, Crocius, Calixtus u. a. beistimmen würden; der Exorcismus könne wegbleiben, wie in Hessen und Schwaben geschehe, aber von einem reformirten Fürsten könne man ihn sich nicht gut verbieten lassen. Andere gutachteten anders; auch die Jenenser rieten, dem Kurfürsten um Erhaltung der Freiheit des Worts in der Predigt und um eine Nichteinmischung in eine lutherische Kirchensache zu bitten; viel heftiger die Hamburger; ausweichend die Helmstädter; am nachgiebigsten die Nürnberger (Auszüge bei Hering S. 188—199); noch ein Schriftwechsel entstand darüber zwischen Matth. Bugäus in Stendal und Joh. Böttiger in Magdeburg, welche für die Forderung des Kurfürsten, und einem Sone Hülsemanns, Calovius u. a., welche gegen sie schrieben (Hering S. 210—217). Der Kurfürst Friedrich Wilhelm aber ließ im April 1665 die Berliner Geistlichen mit einem Verweise, dass sie „von vielen Auswärtigen censuras einzuholen sich unterfangen", vor das Konsistorium fordern, hier die eingezogenen Gutachten abliefern und die Reverse nochmals bei Absetzung fordern (die Akten bei Langbecker S. 104—123), welche dann auch über Reinhardt und Lilius, als diese sich weigerten, ausgesprochen wurde. Ein Manifest des Kurfürsten vom 4. Mai 1665 fürte unter erneuter Zusicherung ungestörter Religions- und Gewissensfreiheit die Gründe an,

weshalb dies habe geschehen müssen. Gegen 200 fügten sich, zuletzt auf Vorstellung seines Sones auch der 70järige Lilius, welcher aber kurz nach seiner dadurch erworbenen Widereinsetzung starb; Reinhardt wurde Professor und Superintendent in Leipzig († 1669). Auch Paul Gerhardt wurde 1666 für seine Weigerung abgesetzt, wurde dann auf dringende und widerholte Bitte der ganzen Bürgerschaft, des Magistrats und der Landstände am 9. Januar 1667 vom Kurfürsten one Revers „plene restituirt", glaubte aber in seiner Amtsfürung nicht mit gutem Gewissen one die Zusicherung fortfaren zu können, dass er auch die Edikte selbst zu halten nicht verpflichtet sein solle, und dass er „bei allen seinen lutherischen Glaubensbekenntnissen und namentlich bei der Form. Conc. gelassen werde, und keins als ein Schand-, Schmach- und Lästerbuch dürfe halten und von andern halten lassen", und so wurde er nun am 4. Februar des Jares 1667 aus seinem Amte entlassen. Auf die Bitten seiner Gemeinde, er möge doch nachgeben, entgegnete er, sie würden ihn doch nur „mit freiem ungekränkten Gewissen" wider haben wollen; darum fürchte er, „wenn sie hören sollten, dass er sich im geringsten verbindlich gemacht, würden sie seiner so hoch nicht mehr begehren" (Aktenstücke bei Langbecker S. 155—201); im Oktober 1668, bis dahin von Magistrat und Gemeinde in Berlin versorgt, ging er nach Lübben, wo er noch bis 1676 lebte. Auch Andere suchten Anstellungen im Auslande: Jakob Helwig wurde Prediger in Stockholm, zuletzt schwedischer Bischof; Propst Fromm, welcher früher sehr fügsam die Edikte und Reverse mitberaten hatte, schrieb nach einem Streit mit Stosch, die luth. Kirche leide Gewalt, wurde dafür 1666 entlassen, doch auch in Sachsen nicht angestellt und zuletzt katholisch; der Pommer Ko. Tib. Rango, Verfasser der historia syncretismi, damals Rektor in Berlin, verzichtete lieber auf Reinhardts Stelle, als dass er den Revers ausgestellt hätte (seine Motive in: Altes und Neues 1729, S. 366—382); ein Diakonus Samuel Lorenz schloss zwei andere vom Abendmal aus, weil sie Reinhardts und Lilius Stellen angenommen und den Revers unterschrieben hatten, bestimmte dadurch den einen, Gigas, zur Reue und Renitenz und wurde dann 1668 aus Amt und Land vertrieben und in Sachsen aufgenommen. Doch schon vorher hatte auf widerholtes Bitten der Stände der Kurfürst in der Form, nicht in der Sache, nachgegeben; nach einem Befehl vom 6. Juni 1667 sollte kein Revers mehr verlangt, aber vom Konsistorium strenge Aufsicht geführt und dadurch das Edikt aufrecht erhalten werden; eine Deklaration vom 6. Mai 1668 versicherte, dass nicht nur die freie Übung der lutherischen Religion, sondern auch das Behandeln der Streitpunkte one Bitterkeit und Persönlichkeiten nicht gehindert sein solle; nur sollten nach einem Befehl vom folgenden Tage (7. Mai 1668) die geistlichen und weltlichen Räte durch Revers zur Überwachung der Prediger und Anzeige von Friedensstörungen verpflichtet werden, was auch wider einige Absetzungen nach sich zog, und erst durch Zusicherungen, wie dadurch das „commercium conversationis familiaris nicht beschränkt und aufgehoben sein solle", annehmlicher gemacht wurde. Auch die Magistrate in den Städten sollen anzeigen, wenn ein Geistlicher „sich unterstünde, einem andern die Sacra darum zu verweigern, daß er Unsern Ediktis gehorsamet" (Hering 260—268; Altes und Neues 1729, S. 1077 ff.; L. v. Orlich 3, S. 175).

Wärend aber mit so unzweifelhaftem Erfolge für die Alleinherrschaft des wittenbergischen Luthertums gegen zwei Flügel des synkretistischen Heeres gekämpft wurde, schien es desto mehr indizirt zu sein, gegen das auch nach Calixtus' Tode noch nicht vernichtete Centrum desselben noch einmal alle Streitkräfte aufzubieten. Im Jare 1664 gaben die Wittenberger Theologen eine große Kollektion „consilia theologica Witebergensia", d. i. wittenbergische geistliche Ratschläge des teueren Mannes Gottes D. Mart. Lutheri, seiner Kollegen und treuen Nachfolger von dem heiligen Reformationsanfang bis auf jetzige Zeit", 4 Teile, Fol., heraus; hier hatten sie außer vielen anderen Gutachten und Äußerungen gegen Synkretismus und Synkretisten, z. B. der Epikrisis über das Kasseler Kolloquium, auch zum ersten Male deutsch und lateinisch ihren seit 1655 zurückgelegten „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae" gegen Calixtus' ejusque

complices" Thl. 1, S. 928—995 aufgenommen, gerade zu derselben Zeit, wo Calov seine Fakultät auch an die lutherischen Hessen und Brandenburger zur Abmanung jener von der Nachgiebigkeit und zur Bestärkung dieser in der Renitenz ihre Allokutionen richten liefs. Zwei Jare darauf besorgte Calov auch noch eine besondere lateinische und deutsche Ausgabe, weil, wie er in der Vorrede sagte, „revirescere et caput erigere coepere illa Syncreticorum κακὰ θηρία in Rintelensibus", weil er „eandem fabulam, mutatis solum personis, non uno in loco (auch in Berlin) agi viderem ac lugerem", und weil es doch nötig sei, durch eine urkundlich belegte synopsis errorum Calixti et complicum, unter welchen jetzt Henichen und Dreier die schlimmsten seien, den ungeheueren Abstand und Abfall derselben auch den Nichttheologen vor Augen zu stellen. Weniger als dieses Interesse der Ausschließung aller Synkretisten trat die Absicht hervor, die Lutheraner zu den positiven Sätzen des Konsensus als zu einem neuen Bekenntnis zu vereinigen; aber wenn die Schlufsworte so lauteten: „Deum precamur, ut nos singulos in consensu hocce repetito conservet ad ultimos usque spiritus", so bekannte sich doch, wer seine Adhäsion erklärte, nicht nur dazu, dafs Calixt und seine Schule wegen ihrer eigentümlichen theologischen Meinungen als unlutherisch und häretisch anzusehen seien, sondern auch dazu, dafs die nicht minder speziell theologischen und zum teil nicht minder singulären Gegensätze, welche die Verfasser des Konsensus entgegengestellt hatten, als Bekenntnis der lutherischen Kirche bei Strafe gleicher Ausschließung zu behandeln seien, Meinungen z. B. wie die, dafs die Gläubigen des Alten Testaments die ganze Trinitätslehre gekannt hätten, dafs neugeborne Täuflinge wirklichen Glauben hätten, dafs Christus auch nach seiner menschlichen Natur selbst außerhalb des Sakraments allen Gläubigen gegenwärtig sei u. s. f. Ja fast schon durch die Zustimmung zum ersten Satze des Konsensus sagte man sich von der Basis jeder echten christlichen Friedliebe los; denn wenn hier Calixts Anerkennung von Unvollkommenheiten auf lutherischer Seite und von Vorzügen der Christen anderer Konfessionen verworfen und bloß die lutherische Kirche für die Kirche erklärt war, so war schon damit die katholische Identifizirung sichtbarer und warer Kirche rehabilitirt, die evangelische Demut in Anerkennung stets noch erforderlicher Arbeit an sich selbst und das liebebedürftige Aufsuchen jeder Spur verwirklichten Reiches Gottes in der ganzen Christenheit proskribirt, der ganze Hochmut im Ausruhen auf dem „schon ergriffenen" status quo und im Lästern aller dessen Unverbesserlichkeit Bezweifelnden autorisirt. Darum war es denn Erfüllung einer Pflicht nicht nur gegen seinen Vater, sondern auch gegen die Kirche, wenn Calixts Son, Friedrich Ulrich, von hier an die der Lebensaufgabe des Calovius entgegengesetzte zu der seinigen machte. Aber wie Calov zu weit ging, wenn er, um die Verwerflichkeit der calixtinischen Unionsgedanken zu beweisen, alles und jedes Calixtinische, auch hiemit gar nicht Zusammenhängendes, bestritt: so wurde auch Fr. Ulr. Calixtus zu weit gefürt, wenn er zu dem entgegengesetzten Beweise alle und jede Singularitäten seines Vaters verfocht; die ganze Theologie desselben wurde ihm eine neue Autorität der Tradition, welche ihn urteilslos und stabil, und dadurch auch gegen wertvolles Neues, wie gegen Speners Bestrebungen, blind und exklusiv machte. Andererseits trieb ihn auch das Ansehen seiner streng-lutherischen Gegner, den Abstand ihrer Lehre von der seines Vaters als möglichst gering nachzuweisen, und ließ ihn nun trotz aller Pietät doch die große prinzipielle Bedeutung der letzten bisweilen übersehen und verkennen; überdies stand er an Geist und sittlichem Ernst, an Fleiß und Gelehrsamkeit weit hinter seinem Vater zurück, wie denn auch geglaubt wurde, er müsse sich bei seinen Schriften nachhelfen lassen. Doch ist die Zal derselben, und zwar bloß der apologet. und gegen die Wittenberger geschriebenen, fast ebensogroß wie die der von Calov geschriebenen; die Titel derselben füllen in dem öfter herausgeg. Verzeichnis der Schriften beider Calixte 8 Seiten. Zuerst 1667 erschien seine „demonstratio liquidissima, quod consensus repetitus fidei vere Lutheranae etc. nec consensus fidei vere Lutheranae censeri mereatur, nec vero fidei vere Lutheranae consensui Georg. Calixtus et C. Hornejus contraria docuerint" (871 S. in 4°), ein fortlaufender Kommentar über den Konsensus,

worin bei den einzelnen Punkten bald die Grundlosigkeit der Beschuldigung, dass G. Calixt oder einer seiner Schüler die ihnen vorgeworfene Meinung gehegt habe, bald und noch öfter die Vereinbarkeit derselben mit der Lehre der Bekenntnisse nachzuweisen versucht ist, bald auch die Anmaßung gerügt wird, mit welcher der Konsensus selbst bisweilen sehr eigentümliche Meinungen seiner Urheber (z. B. die Meinung Hülsemanns von der Allgegenwart des Leibes Christi auch außerhalb des Sakraments (Consensus § 35, und Demonstr. liq. p. 163), für Lehre der Kirche zu erklären und so die Zal der Dogmen beliebig ins Unendliche zu vermehren angefangen hätten. Gegen diese Apologie Calixts („Molossos concitare videmini“, schrieb Boyneburg an Conring, Anecdota Boineb. pag. 1185) wurde nun zuerst von Wittenberg ein neuer Streiter losgelassen: Aegidius Strauch, 1632 geboren und fast als Kind schon zum gelehrten Streiter eingeübt, 19 Jare alt als Magister täglich 6—8 Stunden Disputationen leitend (Witten S. 2106), seit 1656 Lehrer der Geschichte und dann der Mathematik, besonders als Chronolog geschätzt, seit 1662 auch Doktor der Theologie und neben seiner historischen Professur zugleich Assessor der theologischen Fakultät. Er hatte sich anfangs gar nicht beifällig über den Consensus geäußert (Walch I, 341), ward aber umgestimmt, und jetzt „als ein noch junger Mann von Calovius bei diesem Streite employirt“ (Gundling, Hist. der Gelahrth. S. 3619). Von ihm erschien jetzt der „consensus repetitus etc. a calumniis, mendaciis et iniquis censuris Fr. Ulr. Calixti jussu et auctoritate collegii theologici in academia Wittebergensi vindicatus“ (Wittenberg 1668, 560 S. in 4°). und jedes Mittel der Polemik, Gelehrsamkeit, Sophistik, Sprachgewandtheit, Anspielungen, Scharfblick für jede Blöße, Witz, Possen, Bosheit, Cynismus, Lügen, Injurien, war hier in einer für Fr. U. Calixtus unerreichbaren Fülle im Namen aller Wittenberger Theologen über ihn ergossen. Meisner, obgleich Dekan, war ebenso wie Quenstedt erst nach dem Druck der Schrift damit bekannt gemacht (Gelbke, Herzog Ernst, 2, 43—45). Calov und sein Schwiegerson Deutschmann aber fügten auch noch eigene Schriften hinzu; der letztere 1667 eine Dissertation de Deo uno, Calov im J. 1668 seine „locos et controversias syntagmatis antisyncretistici ad ἔλεγχον eorum qui a Pontificiis, Calvinianis, Socinianis, Arminianis et novatoribus aliisque τοῖς συγκρητίζουσι propagati sunt“, Thesen, in welchen er allen Genannten seine Gegenlehre kurz entgegenstellte und an calixtinischen Irrlehren schon über 120 statuirte. Fr. U. Calixtus antwortete ihnen, zuerst dem Deutschmann in der „castigatio absurdae novitatis“ etc., dem Calovius in den „responsiones ad Calovii theses antisyncretisticas“ (172 S. in 4°). Strauchs Schrift aber beantwortete er mit einer Injurienklage, besonders wegen einer Stelle darin: im § 60 des Konsensus nämlich waren als die rechten katholischen Christen die bezeichnet, welche den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche beistimmten, auch wenn sie durch die ganze Welt zerstreut seien; dazu hatte Fr. U. Calixtus (demonstr. p. 243) bemerkt, in Spanien und Indien werde es deren nicht viele geben, auch „inter Gallos et Italos tales certe non inveni“; Strauch aber bemerkte wider hiezu (consens. vind. p. 372): „mirum non est, quod in Gallorum et Italorum tabernis vinariis vel fornicibus etiam invenire eosdem non potuerit dissentiens“; änliche Anspielungen kamen auch an anderen Stellen vor, wie z. B. S. 22 über das Wort „indulgere“ bemerkt war: „fere in malam accipitur partem, ut indulgere abdomini, amori, choreis, ludis, luxuriae, quas phrases omnes nosse te opinor.“ Vor Notar und Zeugen erklärte nun Calixt Strauch für einen Verleumder, retorquirte die Beschuldigung Strauchs, bis er sie beweise, und ließ die Urkunde darüber dem Rektor der Universität Wittenberg durch einen von Dessau dahin abgeschickten Notar überreichen; Strauch dagegen ließ sich Gutachten der drei sächsischen Juristenfakultäten ausstellen, dass er die Retorsion wider retorquiren dürfe, was er auch tat; Calixt holte wider von anderen Rechtsgelehrten Responsa ein, und so verlief sich mit immer zunehmendem Pathos der Schmähreden (eine Beispielsammlung in der Helmstädtischen Schutzschrift vom Jare 1668, S. 45. 53 und bei Walch S. 345) der theologische Streit teils in einen juristischen über das Retorquiren von Injurien, teils in einen philologi-

schen über die Bedeutung von fornix, da Strauch und seine Verteidiger auch einen anderen Sinn dieses Wortes als den von lupanar für sich geltend machten. Und da die weiteren von Strauch herausgegebenen, nach Meisners Angabe (Gelbke a. a. O. S. 44) von Calov verfassten Streitschriften (Praun, Bibl. Brunsv. pag. 482) deutsch erschienen, vermehrte sich das Ärgernis im Volke. Einen ernsteren und noch angeseheneren Wortfürer, als die Wittenberger Fakultät in Strauch, erhielt aber jetzt die ganze Universität Helmstädt in Hermann Conring (s. d. Art. Bd. II, S. 341). Es wurde bereits fülbar, dass der Versuch, den Konsensus als Bekenntnis durchzusetzen, also wider 88 theologische Meinungen bei Ausschließung verbieten zu wollen, nicht nur einen Angriff auf die den lutherischen Universitäten noch erhaltene Lehrfreiheit einschloss, sondern auch eine weitere Spaltung der lutherischen Kirche Deutschlands und eine Erschwerung ihrer Stellung den katholischen Mitkontrahenten des westfälischen Friedens gegenüber nach sich zog. Dies zu verhüten, ließ die Universität Helmstädt den Gelehrten und Statsmann von europäischem Rufe das Wort nehmen, um dessen Stimme auch katholische Fürsten und ihre Räte warben, in einer Denkschrift: „Pietas academiae Juliae programmate publico adversus improbas et iniquas calumnias cum aliorum quorundam tum Aeg. Strauchii asserta.“ Es gibt keine calixtinische Schule, sagt Conring hier: eine solche wollte Calixt selbst nicht; was von seinen Lehrern kein Glaubensartikel war, bot er Allen zu freier Benutzung an und sagte oft „sine hac libertate ecclesiam salvam esse non posse“. Der Grund aber, weshalb man vor Helmstädt warnt, ist kein anderer, als dass hier das Wort Gottes allein als untrüglich und um seiner selbst willen gültig angesehen wird, die Bekenntnisschriften aber nicht one Unterschied und nur insofern für beweisend gelten, „quia et quatenus cum verbo divino consentiunt“ (Pietas p. 28. 34). Der Hauptfehler Calovs aber und der Seinigen ist, dass er zwischen Häresie und Irrtum nicht unterscheidet, und auch für das, was er für Irrtum hält, als wäre es Häresie, Ausschließung aus der Kirche fordert, wärend lange nicht alles Positive darin Dogma der Kirche, das Calixtinische darin diesem Dogma nicht widersprechend ist. Das christliche Volk darf freilich nicht hineingezogen werden in diese Parteiung, wie so oft geschieht, da in Predigten „diris in Syncretistas nihil frequentius“; die Menge kann nicht prüfen, ob Calixts Sätze mit den Bekenntnisschriften vereinbar sind; durch die unverständlichen Streitfragen wird sie nur verwirrt, wie Hilarius gesagt hat: „nec Deus nos ad beatam vitam per difficiles quaestiones vocat, in expedito et facili nobis est aeternitas“. Dagegen auch die nicht Ungelehrten in der Gemeinde von der Frage, ob ein neues Bekenntnis einzufüren sei, ausschließen wollen mit einem quid Saulus inter prophetas, sei doch mehr als papistisch, und gegen 1 Kor. 14, 29: quotquot sane id fecerint, non dubitamus explosionem relaturos cum sua inani superbia ab intelligentium universo coetu“ (Pietas p. 59). Erst müsse auch der Konsensus noch nach der heil. Schrift geprüft werden; bloß nach den Bekenntnissen genügt nicht, welche von ihren Verfassern „quo fuerunt ingenuo candore“ durchaus nicht für vollkommen gehalten seien und in welchen, was nicht fundamental darin ist, „ultra vim eximiae probitatis“ ihrer Verfasser keine besondere Autoriät hat. Vor allem aber müssen zur Herstellung der Ordnung die Fürsten ihres von Gott und durch die Reichsverfassung ihnen anvertrauten Amtes warten; sie dürfen diese Dinge nicht als zu gering oder als zu hoch für sich selbst bloß dem Klerus überlassen, sondern müssen sich durch die Erfarung früherer Zeiten schrecken lassen, dass dieser dann sie seinem Reiche unterwirft; one ihr Einschreiten mit der Macht nimmt die Leidenschaft des Streites nur immer zu; „non component haece turbas qui excitarunt“ (Pietas p. 65). Kurz nachher, vielleicht erst nach einer neuen deutschen Gegenschrift (Hist. syncr. p. 599), gab die Universiät auch noch eine freie deutsche Bearbeitung dieses Conringschen Manifestes durch den Philologen Chr. Schrader heraus, die „Schutzrede der Juliusuniversität“; sie fasst das Urteil über den Konsensus (S. 35) so zusammen, dass von den drei Teilen jedes Abschnittes darin der erste, das profitemur, „nicht allemal ein der lutherischen Kirche gemeines Glaubensbekenntnis“, der zweite, das rejicimus, der-

Freiheit zuwider und Spaltung erregend sei, und dass dann auch die unter dem ita docet allegirten Worte Calixti und Horneji zur Ungebür und mit lauter Unwarheit unseren Konfessionen entgegengestellt werden." Selbst der Papst ist sparsam gewesen im Dekretiren neuer Glaubensartikel und tut es nicht one lange Prüfung mit Kardinälen und Konzilien; „Calovius aber geht mit seinem Häuflein den größeren Teil Augsb. Konf.-Verwandten vorbei, nimmt eine große Menge streitiger Punkte gleichsam auf einen Bissen, erklärt dieselbe seines Gefallens für verwerflich, oft gar für ketzerisch, setzt denselben ebenso viele in einer Hitze geschmiedete frische Satzungen entgegen, welche hiernächst auch lutherische Glaubensartikel heißen sollen, und vermeint, alle diejenige, welche sothanen in die Kirchensymbola hineingeschobenen neuen Artikeln keinen Beifall geben, aus der Gemeinschaft der Heiligen hinauszustäubern, wobei es denn auch nicht bleiben, sondern welches noch immer so fort gehen wird" (S. 78). „Haltet von den Calovschen neuen Punkten was ihr wollt, wie wir sie denn auch nicht alle verwerfen, jedoch nicht alle für Artikel des lutherischen Glaubens halten; wie aber die Galater (5, 1—2) die Beschneidung nicht mussten als ein zum christlichen Glauben nötiges Werk ihnen aufdringen lassen, und zwar bei Verlust Christi, also lasst uns insgesamt außer dem konsensualistischen Joch in christlicher Freiheit one Irrung uns behalten, und dergestalt *γνησίως*, d. i. ächte Lutherani sein, dass wir nicht unechte Christen werden."

Diese Schriften, welche von Helmstädt an Höfe, Konsistorien und Universitäten umhergeschickt wurden, mussten schon durch die Aussicht auf eine neue Spaltung auch sonst Abgeneigte nachdenklich machen; wurde es erst geglaubt, dass nicht mehr lutherisch sei, wer den Konsensus nicht anerkenne, sondern einer andern neuen Religion angehöre, so konnten einem solchen als Bekenner einer neuen Religion auch die Woltaten des westfälischen Friedens streitig gemacht werden, wie dies auch von Calovs Absichten nicht fern lag. Unter den sächsischen Fürsten unternahm es zunächst Herzog Friedrich Wilhelm von Altenburg, welcher schon bei Lebzeiten seines Schwiegervaters, des Kurfürsten Johann Georg I., zwischen diesem und den übrigen sächsischen Herzogen vermittelt hatte, „fernerer Trennung und Ärgernis so viel möglich vorzubauen". Sein Schwager Kurfürst Johann Georg II. wurde durch ihn veranlasst, zuerst seine Wittenberger Theologen nochmals zu hören. In dem langen Berichte aber, welchen sie, oder eigentlich Calov und die ihm beistimmten (denn Meisner sagte sich los davon, Eyring, Vita Ernesti Pii p. 67; Gelbke a. a. O. S. 44) unterm 22. April 1669 hierauf einsandten (abgedr. in hist. syncr. p. 563—608), wussten sie nichts anderes vorzuschlagen, als 1) man möge fortfaren mit der Widerlegung, 2) eine Synode, oder da keine Untersuchung der Lehre der Helmstädter mehr nötig ist, „dass man per litteras communicatorias sich mit den Rechtgläubigen konfesserire und verbände, da dann unseres Erachtens der Consensus repetitus sehr dienlich dazu wäre, nicht dass er jemand obtrudirt würde, denn das würde eine speciem dictatoriae potestatis haben", sondern dass jeder darüber gehört würde; 3) dass nicht die Politici, sondern zuerst die kursächsischen Theologen diese Kommunikation und Nachfrage bei anderen Theologen, wie nach dem Kasseler Kolloquium, ausfürten und der Kurfürst dann anderen Potentaten die Einhelligkeit der Theologen vorstellte, wie denn auch die Konkordienformel noch, wo sie noch nicht gelte, angenommen werden könnte, und z. B. in Holstein erst gegen „das calixtinische Wesen" eingefürt sei; 4) Vermehrung des juramentum religionis für geistliche und politische ministri durch eine „Klausel wider die Synkretisterei, Religionsvermischung, Kirchentoleranz und geistliche Gemeinschaft mit Päpstlern und Calvinisten", oder sogleich Unterschreibung des Consensus repetitus; 5) Nötigung der braunschweigischen Theologen zu einer bindenderen Verpflichtung auf ihre alten Bekenntnisse nicht mit quatenus, „welche Spitzbüberei von keiner christlichen Obrigkeit kann gelitten werden" (Hist. syncr. p. 600), sondern simpliciter one Reservation, im Sinne des Verfassers der Bekenntnisse.

Wenn dies befolgt wurde, oder wenn auch nur auf diesen Grundlagen zu

unterhandeln der Kurfürst von Sachsen sich wider wie 1649 herbeiließ, dann wurde unfehlbar die Spaltung vollendet und verewigt; sie war ja auch selbst schon von den Ratgebern gutgeheißen und fast gefordert, welche ihre stärkeren Mittel nach den gelinderen mit der Formel empfahlen: „wenn das calixtinische Wesen sich noch nicht legen will“ (o. a. O. S. 606). Aber eben deshalb drangen doch selbst in Sachsen die Warnungen Conrings und der Helmstädter vor der sicher bevorstehenden Spaltung wirksamer durch, und es wurde, wol noch infolge der Vermittlung Herzog Friedrich Wilhelms, den dortigen Theologen der Befehl gegeben, den Streit einstweilen in Schriften nicht fortzusetzen (Pfaff, Introd. in hist. lit. theol. t. 2, 436; Moller, Cimbr. lit. t. 3, 157; Tholuck, Wittenb. Theologen S. 200), was auch mehrere Jare gehalten wurde.

4. So folgt jetzt 1669—1675 wider eine Zeit größerer Ruhe, ja sogar vielversprechender Friedensunterhandlungen. Nach dem Tode Herzog Friedrich Wilhelms von Altenburg († April 1669) nahm sich Herzog Ernst der Fromme noch eifriger als er der lutherischen Kirche in der Not an, welche jetzt am meisten durch das „genus irritabile vatum“ über sie verhängt zu sein schien. Er verband sich dabei mit dem Fürsten eines Territoriums, wo bis dahin nur das strenge Luthertum behauptet war, mit dem Landgrafen Ludwig VI. von Hessen-Darmstadt, welcher 1666 sein Schwiegerson geworden war. Jetzt, wo eine neue Spaltung bevorzustehen schien, fand er den Gedanken des Nikolaus Hunnius (s. den Art. Bd. VI, 375) von einem permanenten Kollegium von Theologen zur Entscheidung über theologische Streitigkeiten nützlich und ausfürbar, und trat selbst mit dreien seiner Söne, mehreren seiner geistlichen und weltlichen Räte und einigen auswärtigen Theologen, darunter Joh. Musäus in Jena, zu Konferenzen über diesen Gegenstand (15. bis 17. April 1670) zusammen. Schon fing man hier an, Männer für das kirchliche Friedensgericht vorzuschlagen, die verschiedensten nebeneinander, z. B. Calov und Spener, Quenstedt und Musäus, Scherzer und Dätrius; es wurden dann Gutachten auswärtiger Theologen eingeholt, welche für und wider ausfielen (eins aus Gießen bei Gelbke 3, 110); zuletzt blieb man bei dem Beschlusse, durch eine ansehnliche Gesandtschaft andere lutherische Höfe zur Teilnahme heranzuziehen. So bereisten nun der Prinz Albrecht, zweiter Son Herzogs Ernst, Kirchenrat Verpoorten und noch zwei weltliche Beamte vom Mai 1670 bis Februar 1671 die Höfe von Wolfenbüttel, Gottorp, Kopenhagen, Stockholm und Güstrow, in Stockholm gesellte sich zu ihnen auch der Hofprediger Landgraf Ludwigs, Balthasar Menzer, strenger Lutheraner, wie sein gleichnamiger Vater. Doch bekamen sie überall nur freundliche, aber ausweichende Antworten; in Schweden fand man besonders in dem Direktorium des Kurfürsten von Sachsen eine Schwierigkeit, da dessen Theologen, wie Hülsemann in der Dialysis, ihm als solchem beinahe ein untrügliches Entscheidungsrecht beilegten; anziehende Mitteilungen aus den Verhandlungen bei Gelbke a. a. O. S. 5—27. Aber daneben wandte Herzog Ernst noch besondere Mühe auf Beilegung der schon vorhandenen Spaltung. Schon damals war ihm Spener, erst seit 1666 in Frankfurt, bekannt und wert geworden; er verlangte und erhielt von ihm ein Gutachten vom 31. Mai 1670 (Theolog. Bedenken Thl. 3, Kap. 6, S. 11—27), welches, wie Speners ganzes Wirken, den Unterschied von christlich und kirchlich, von Milde und Leidenschaft erkennen läßt. Von drei Fragen: ist noch Hoffnung auf Herstellung der Einigkeit? wie ist sie gestört? durch welche Mittel wird sie herzustellen sein? bejaht er die erste, weil der Streit bis jetzt noch nicht die Gemeinden zerrissen habe und nur ein Streit weniger Einzelner sei, weil der Konsensus auch noch nirgends eingefürt sei und weil auch die Fürsten „nach aus göttlichen Rechten habender Oberaufsicht über ihre Kirche“ hier „one sträflichen Gewissenszwang“ viel tun könnten. Zu der zweiten Frage wirft er bei großer Anerkennung der Verdienste und „teueren Gaben“ Calixts ihm doch Singularitäten und Hartnäckigkeit in Behauptung derselben vor, und sieht dann in den „menschlichen Affekten“, mit welchen „Gottes Sache verdorben sei“, ein Zeichen der „freilich fast aller Orten bei uns Evangelischen überhandnehmenden Gottlosigkeit“. Auf die

dritte Frage nach den Mitteln fordert er überhaupt ein Zusammenwirken „christlicher Obrigkeiten und Prediger“ für „Reformation und Besserung“, Abmanung „von einem bloß in äußerlichen leiblichen Dingen bestehenden, one Geist und Kraft bleibenden Christentum“, „Herstellung der nötigen Kirchendisziplin“; für den besonderen Fall aber, wenn eine Synode aller Evangelischen Deutschlands nicht zu erreichen sei, empfiehlt er eine Beratschlagung einzelner „eifriger und erleuchteter Gottesmänner, welche dann Vorschläge machen sollen; er rät dann, die historische Frage, ob Georg Calixtus und Hornejus einst so oder anders gelehrt haben, ganz ruhen zu lassen, und zufrieden zu sein, wenn die jetzigen Helmstädter die Übereinstimmung ihrer gegenwärtigen Lehren mit den symbolischen Büchern, zu welchen sie sich doch bekennen, behaupteten und nachzuweisen suchten und gegen den Vorwurf des Synkretismus ihre Lossagung von den Grundirrtümern der römischen Kirche „deutlich von sich gäben“; bei dem, was dann noch übrig bleibe, würde „genau zu erwägen sein, ob und wiefern solche Punkte den Grund des Glaubens berürten oder nicht“, z. B. die Ubiquitätslehre; „diejenigen, die zwar schwach und in einigen Punkten noch nicht zu vollkommener Erkenntnis der Warheit gebracht, aber gleichwol Brüder geblieben seien“, müssten nicht, wie Abgefallene, mit Strenge, sondern „mit sanftmütigem Geist“ behandelt werden, und gegen sie sei „mit dieser Kondition eine christliche Toleranz one Gefar“; „ohnnötige Invectiva sollten, one Präjudiz des notwendigen und bescheidenen elenchi, verboten werden“. Auch aus diesem Gutachten ließ sich Ernst der Fromme manches gesagt sein, ließ noch einen weiteren Entwurf danach ausarbeiten, und im Winter 1671 ging wider eine gothaische und darmstädtische Gesandtschaft, diesmal nur aus Menzer und Verpoorten bestehend, auf die Reise, um die Theologen selbst aufzusuchen und zum Frieden zu stimmen. Diesmal wandten sie sich zuerst nach Kursachsen; aber von Dresden wies man sie nach Wittenberg, und hier klagten wol Meisner und selbst Quenstedt über die Unbeugsamkeit von Calovius, „der mit lauter extremis umginge“, ließen ihn aber wie immer gewären, wie er denn in Thesen Menzers, welche das von den Helmstädtern zu Fordernde ausdrücken sollten, noch vor der Unterschrift zwei neue de erroribus Syncretistarum fugiendis und de mysterio trinitatis in V. et N. T. sancte credendo heimlich eingeschoben hatte (Gelbke S. 43—46). Die Leipziger Theologen unterschrieben Menzers Thesen ebenfalls; es waren nach Weglassung der Calovschen Zusätze besonders die drei Forderungen, dass die Helmstädter den Synkretismus aufgeben, nicht gegen eine im Konkordienbuche enthaltene Lehre streiten und selbst nach ihrem Corpus Julium lehren sollten; Synkretismus bedeutete hier nur die Anerkennung eines fundamentalen Konsensus zwischen Lutheranern und Reformirten. Aber in Celle und Wolfenbüttel, wo jetzt Schüler Georg Calixts die höchsten Kirchenämter hatten, und noch mehr in Helmstädt fanden sie, auch als sie die Thesen vorzeigten, nichts als Misstrauen gegen Calov, auf welchen man sich doch nicht verlassen könne, aber auch sonst Abgeneigtheit und Hindernisse; ein Streit des Herzogs Rudolf August mit dem Kurfürsten von Brandenburg über Reinstein verbot, diesen noch weiter zu reizen; so war es auch den Theologen zu Helmstädt untersagt, sich bestimmt über die Forderungen zu erklären; D. Hildebrand in Celle hatte den Calvinisten selbst fundamentale Irrtümer und Häresieen vorgeworfen, aber, wie er Menzer erklärte, nur solche, welche durch Folgerungen mit dem Grunde des Glaubens stritten, denn solche errores fundamentales, welche per se et semper den damit Behafteten verdammten, hätten die Reformirten nicht (Hist. syncr. p. 1113). Mit den Theologen zu Jena, welchen die Thesen zugeschickt wurden, wurde man auch noch nicht ganz einig. Doch nützten die Unterhandlungen wenigstens dadurch, dass die Ruhe noch einige Jare erhalten wurde.

5. Seit 1675 aber und nun eigentlich bis zum Tode Calovs 1686 erneuerte sich noch einmal der Streit. Selbst Ernst den Frommen hatte kurz vor seinem Ende Calov ein wenig für sich gewonnen, hatte ihm Bücher dedicirt und dadurch erreicht, dass der Herzog sich von Wittenberg Rat erbeten und den Jenaischen Theologen ihr Widerstreben verwiesen hatte. Noch etwas mehr scheint Calov in derselben Weise jetzt nach dem Tode Ernsts (†. 26. März 1675) bei seinem Nach-

folger durchgesetzt zu haben. So scheute er sich jetzt nicht, die Feindseligkeiten wider zu eröffnen; in dem Jare, wo Speners pia desideria, fast Luthers Thesen vergleichbar, eine neue Reformation eröffneten, verkündigte Calov wider in Programmen seine unveränderte Lebensaufgabe: „e diaboli excremento Calixtinas sordes exquirere“; Fr. U. Calixt erwiderte darauf sein „pietatis officium, quod parenti suo praestitit filius, pii viri innocentiam a novis Calovii iniuriis vindicans“ (112 Seiten in 4°); darauf wider Schriften und Gegenschriften in Prosa und Versen, wie gegen Calovs Hexameter auf Habermanns Tod ein anonymes Gedicht Rhadamanthus (Walch S. 354), und zuletzt im Jare 1676 die berüchtigte Komödie, mit welcher am 18. Oktbr. in Wittenberg Deutschmanns Antritt des Prorektorats gefeiert wurde, und welche man in Ausdrücken, die an dieser Stelle fast zu Gotteslästerungen wurden, herauszugeben sich nicht schämte *). Von hier an zeigt sich freilich auch Widerstand gegen solche Excesse; der Kurfürst von Sachsen ließ den Drucker um Geld, den Dichter oder Ordner des Drama, welchen Calixt M. Castritius Hungarus nennt, mit Gefängnis bestrafen; Aegidius Strauch, 1669 nach Danzig berufen, wurde von 1675 bis 1678 auf Befehl des Kurfürsten von Brandenburg in Küstrin gefangen gehalten; auch wurde am 20. März 1677 in Sachsen das kursächsische Verbot erneuert, Streitschriften one besondere Erlaubnis herauszugeben (F. U. Calixti Calovius in fundum actus, praef. fol. c.; Tholuck, Wittenb. S. 200). Aber Calov schrieb sie nun teils pseudonym, wie die quaestiones des Huldreich Gottfried vom Jare 1677 über Calovs harmonia Calixtino-haeretica (Walch 356—360), deren Verfasser an einer Stelle eine Calovsche Schrift als „mea“ citirte; nachher die „fides catholica V. et N. T. in sanguine Messiae salutem quaerens“ unter dem Namen Ulrich Raiter; teils nahm er sein seit 1631 liegen gebliebenes systema locorum theol. wider auf, und zu den bis dahin erschienenen vier ersten Bänden desselben kamen jetzt in dem einen Jare 1677 die acht anderen, wol auch deshalb flüchtiger ausgefallenen hinzu und nahmen die neue Polemik gegen die Jenaischen Theologen mit auf. Vergebens machte ihm damals Spener in sehr ehrerbietiger Sprache Vorstellungen, dass das Werben für Anerkeunung seines Konsensus vergeblich und schädlich sei, da sehr viele auch bisher parteilose in die Ausschließung derer,

---

*) Der Titel: „J. N. J. Triumphus concordiae repetiti consensus dramaticus, Deo triuni et tertium rectori magnifico, viro etc. Jo. Deutschmann etc. sacer“. Wittenberg in 4°. Der Abdruck hinter Fr. U. Calixts Gegenschrift: „iusta animadversio in triumphum“ etc. gibt nur den Hauptinhalt an; es waren 4 Akte, jeder von 3—4 Scenen, welche durch „e schola triviali accersiti pueri“ etc., auf Betrieb derer, sagt Calixt, „quorum erat puerilem aetatem non ad flagitia sed ad virtutem adsuefacere“, dargestellt wurden. Den ersten Akt füllte das Ausbrechen von Zwietracht und Lüge durch das Buch Interim, welches ein Löwe (1 Petr. 5, 8?) bringt. Im zweiten zürnt der Genius Melanchthons, dass bloß Luther geehrt werde nnd nicht er, und beschließt deshalb die Augsb. Konf. zu ändern; die Eitelkeit mit einem Spiegel will zum Himmel fliegen, wird aber vom Blitz getroffen und die Lüge deckt sie trauernd mit ihrem durchsichtigen Mantel zu. Im dritten Akt zuerst Schatten, welche im Dunkel der Konkordia Verderben drohen; diese erscheint dann mit dem Schwerte, es wird Licht und die Schatten verschwinden; Weller, Hülsemann und Carpzov beraten über Herstellung des Konsensus der Kirchen; Rhadamanthus sub persona Calixti richtet dann den Consensus repetitus und verurteilt ihn zum Feuer, aber auf eine Stimme vom Himmel ergreift er die Flucht; ein gehörnter Drache hat an seinem Herzen die Inschrift: Calixtus; die Warheit vertreibt mit Schwert und Anker die Lüge und die Zwietracht und bereitet so den Triumph der Konkordia vor. Diesen fürt dann der vierte und letzte Akt vor: der Synkretismus als dreiförmige Chimäre unter dem Triumphwagen; auf diesem die Konkordia, den Consensus repetitus in der Hand: Zwietracht, Verleumbung und Lüge folgen gefangen nach; Religion und Warheit ziehen den Wagen und feiern dann den Geburtstag des achtjärigen Prinzen Johann Georg (IV.), wobei der Sonnengott und das Datum, der 18. Oktober, an dessen Wagen erscheint; die Konkordia, auf der Chimäre stehend, verspottet diese, Momus lacht und der Chor singt ein Triumphlied; am Himmel und zuletzt an den gekreuzten, mit Ölzweigen umwundenen akademischen Sceptern erscheint das Wort Concordia. Kurz vorher waren die französischen Jesuiten in ihren Kollegien mit änlichen Spielen vorangegangen, worin die Gnade auftrat und Jansenius vom Teufel geholt wurde. St. Beuve, Port-Royal t. 2, p. 515; Reuchlin I, 614.

welche sie gerade widergewonnen sehen möchten, nicht einwilligen würden (22. September 1677, consilia lat. T. 3, p. 34. 174. 210). Neben dem Streit mit seinem Kollegen Meisner, welcher ihn von 1677—1680 beschäftigte und welcher auch noch zu seinen Gunsten und zu Meisners Demütigung († 1681) entschieden ward (Tholuck a. a. O. S. 228 ff. 338 ff.), richtete er jetzt in Predigten, Disputationen und Schriften seine Polemik besonders gegen Joh. Musäus in Jena, welcher schon von jeher seine Einwürfe gegen die Synkretisten am wirksamsten vereitelt zu haben schien und darum jetzt schlimmer sein sollte als sie. Wirklich erreicht er auch hier noch, dass im September 1679 die ganze Universität Jena, zuletzt auch nach langem Widerstreben Musäus, zur Annahme, wenn auch nicht des Konsensus, doch einer Abschwörung des Synkretismus gezwungen wurde (s. den Art. „Musäus" Bd. X, S. 376). Aber dies waren wol seine letzten Siege; die ersehnte Feier des Jubeljares der Konkordienformel 1680 durch die Einfürung des Konsensus erreichte er nicht; Johann Georg II. erneuerte das Streitschriftenverbot (12. Januar 1680), und mit schwerer Strafe wurde gegen die Drucker der Schrift: de syncretismo Musaei eingeschritten (Tholuck S. 201); die Braunschweiger vermochte Calov onedies nicht zu beugen, und Calixtus Schrift: „A. Calovius cum sua harmonia cretico-sycophantica tertium confusus" etc. (Helmst. 1679, 382 S. in 4°) war in ihren neuesten Klagepunkten am schwersten zurückzuweisen; Musäus' mildere Vorschläge, zuletzt im April 1680 in einem Gutachten an die sächsischen Herzöge zusammengefasst (er starb bald darauf 1681), fanden doch zuletzt mehr Eingang als Calovs Gegenrede (beide Gutachten hist. syncr. p. 999—1114); im August 1680 starb auch Calovs vieljäriger Beschützer und Verehrer, der Kurfürst Johann Georg II. von Sachsen und der Nachfolger Johann Georg III., welcher sogleich mit dem großen Kurfürsten von Brandenburg ein Schutzbündnis schloss, hatte nicht so viel Freude an Erhaltung des Hasses gegen die Reformirten. So musste denn Calov, als er 1682 vollständiger als zuvor die Akten über seinen Streit gegen die Synkretisten mit neuen Ergießungen gegen sie in seiner „Historia syncretistica" zusammengestellt hatte und diese wegen des Streitschriftenverbotes one Namen und Druckort herausgab, wenn nicht die Konfiskation doch den Aufkauf seiner Schrift und die Verhinderung ihrer Verbreitung (Walch Thl. 4, S. 846; Tholuck S. 202) erfaren. Dies machte einen solchen Eindruck auf ihn, dass er schon im Frühjar 1683 dorthin, wo er seine treuesten Anhänger außer Sachsen hatte und wo warscheinlich auch die Historia syncr. gedruckt war, nämlich nach Gießen, an die Theologen zwei Anfragen schickte: ob bei der gegenwärtigen Gefar für das Reich von Frankreich her, wo ein politischer Synkretismus sehr nötig sei, auch ein calixtinischer Synkretismus mit Papisten und Reformirten noch verdammlich sei? und ob wegen des Kurfürsten von Brandenburg und der braunschweigischen Herzoge der von den Helmstädtern, Jenensern und Königsbergern angeregte Streit durch eine Amnestie begraben werden dürfe, oder ob gegen den Synkretismus fortgekämpft werden müsse? Dies wurde von Gegnern und Freunden wie ein Einlenken Calovs und wie eine Schwenkung nach den Veränderungen am Hofe angesehen. Die Gießener, David Christiani und Kilian Rudrauff, antworteten unbedingt verneinend: man dürfe nicht dem Götzen der Politiker, der „ratio status", dienen wollen, welcher jetzt an die Stelle der von der Erde gewichenen Gerechtigkeit gesetzt sei; der Synkretismus oder die tolerantia mutua, welche jene wollten, sei die „discipula Macchiavelli, filia Epicuri, pestis humanae societatis, mors pietatis". Hierauf sagte sich denn auch Calov selbst in einer Flugschrift: Rumor ἀδέσποτος sed falsissimus et quia valde injuriosus a D. Calovio per veri relationem profligatus" unter Bekanntmachung von Briefen über das entstandene Gerücht von jeder ungünstigen Deutung seiner Fragen los, und widerholte mit Luthers und eigenen Worten, unter Verfluchung auch der musäanischen Synkretisten, die alten Verdammungen aller seiner Gegner. Noch zwei umfangreiche Schriften des schon mehr als siebenzigjärigen Streiters werden aus den Jaren 1684 und 1685 angefürt, die „apodixis articulorum fidei" von 60 und die „synopsis controversiarum cum haereticis modernis" von 23 Bogen; 1685 ließ auch ein Schüler Calovs mit dessen

Hilfe (Unschuld. Nachrichten 1716, S. 216) und mit einer lobpreisenden Zueignung an den Verfasser die unterdrückte und vielleicht eben dadurch verbreitete „historia syncretistica“ nochmals drucken. Doch im Herbst d. J. ward er vom Schlage getroffen und starb dann am 21. Februar 1686.

Nach Calovs Tode kam es nicht wider zu erheblichen synkretistischen Streitigkeiten; das große Werk, mit welchem Fr. U. Calixt seine Laufban schloss, „via ad pacem inter protestantes restaurandam (Helmst. 1700, 944 S. in 4°), war das irenische Gegenstück zur historia syncretistica. Der Name Synkretismus wurde wol noch fortgebraucht, aber immer weniger als Name einer Partei in der lutherischen Kirche, immer öfter nur ungenau und allgemein für eine in mancherlei Gestalt widerkehrende Sache, Kombination des Ungleichartigen. Es blieb auch noch innerhalb der lutherischen Kirche eine Nachwirkung des Gegensatzes beider Parteien erkennbar: in Kursachsen hielt sich, zumal bald unter katholischen Regenten, die streng lutherische Tradition am längsten unverändert und im Übergewicht, und stieß zunächst, als im Todesjare Calovs Spener dorthin berufen war, diesen und seine ganze Einwirkung schnell wider von sich aus; im Braunschweigischen fanden die Calixte wol auch allzu fügsame Epigonen, welche die Friedensliebe zum Indifferentismus und die Unterordnung unter die weltliche Obrigkeit zur Disponibilität karikirten (s. den Art. „Fabricius“ Bd. IV, 482), aber auch solche, welche wie Leibnitz und Mosheim aus weitem Überblick und großer Kenntnis verschiedener Standpunkte eine ruhigere Anerkennung derselben gewannen und diesen historischen Sinn, diesen Moderatismus und Optimismus auch der neuen braunschweigischen Universität zu Göttingen als Grundzug aneigneten. Es blieb aber für das größere Ganze der evangelischen Kirche auch bei dem Erfolg der Wirksamkeit Calovs, dass deutsche Lutheraner und deutsche Reformirte noch über ein Jarhundert one Verlangen nach Gemeinschaft von einander abgewandt blieben; als im westfälischen Frieden die letzteren gleiche äußere Rechte mit den ersteren erstritten hatten und nun von diesen auch gern als Brüder aufgenommen sein wollten, lehrte man die Lutheraner auf diese Bitte das Nein des älteren Bruders des verlorenen Sones erwidern; sogleich jetzt im J. 1685 bei der Aufhebung des Edikts von Nantes, wo nur deutsche Reformirte sich der Verfolgten Glaubensgenossen annahmen, zeigten sich Früchte hiervon. Eben darum wurde auch ein Ziel noch nicht erreicht, welches man im synkretistischen Streite den Streitern immer wider vorschweben und wider verschwinden sieht; das ist die friedliche Scheidung zwischen Religion und Theologie, die Regulirung der Grenzen zwischen Kirche und Schule, zwischen Bekenntnis und Wissenschaft, zwischen dem, was von Allen, und dem, was nicht von Allen zu fordern ist. Nach Calovius ist die reine Lehre das Eine Notwendige und bestimmt, alles Fürwarhalten zu normiren; sie ist gefunden und fest und fertig, und das ist das größte Geschenk Gottes; also ist es Auflehnung gegen Gott, hier nicht Alles mit gleicher Treue festzuhalten; Niemand kann hier etwas erlassen und freigegeben werden. Nach Calixt ist teils die Lehre überhaupt nicht so sehr das Eine Notwendige beim Christsein, teils ist in der Lehre Einiges nicht so wichtig und nicht so fest als Anderes, ja des für Alle Notwendigen ist wenig. Diese Unterscheidung lässt ihn theils Gemeinschaft zwischen den bloß über das wenige Fundamentale Einverstandenen, teils Dissense und Freiheit in den der Schule vorzubehaltenden, weniger fundamentalen Lehrstücken zulässig finden. Aber diese praktischen Konsequenzen, Union und Lehrfreiheit, waren im 17. Jarhundert besonders unter den Lutheranern noch vielen so verhasst, dass dadurch auch die Fortbildung jener Unterscheidung, auf welche sie bei Calixt gegründet waren, zurückgehalten und die Missdeutung und Verdächtigung derselben erleichtert wurde. So erhält die maßlose und unausfürbare Forderung, dass alles einer und derselben Lehre und Theologie unterworfen werden müsse, zwar zuletzt in dem Widerstand gegen den Consensus repetitus eine faktische Schranke; sie behält aber im übrigen noch so viel Geltung, dass der schlimmste schon im 17. Jarhundert durch sie bewirkte Nachteil, die leise Secession zalloser, von der Kirche verscheuchter gebildeter Mitglieder derselben und die dadurch bewirkte Zerstörung eines großen und leben-

digen Gemeingeistes in der Kirche bis auf unsere Tage fortgeerbt und noch jetzt der schwerste Schaden ist, an welchem die deutsch-evangelische Kirche der Gegenwart leidet.

Die Hauptquellen für die Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten sind die im vorstehenden Artikel großenteils angezeigten Streitschriften der beiden Parteien, besonders Calovs historia syncretistica 1685. Sonst vgl. J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten der luther. Kirche, Thl. I, 219 ff. und IV, 666; Arnold; Planck; ferner die am Schlusse des Artikels „Calixtus“ bezeichneten Schriften von Henke, Schmid, Gaß, sowie Tholuck, Akad. Leben des 17. Jahrhunderts, Thl. II, 1854; Lebenszeugen der luth. Kirche, Berlin 1859; Kirchl. Leben des 17. Jahrhunderts, Berlin 1861; Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, Bd. II, Berlin 1857; Dorner, Geschichte der prot. Theologie S. 600 ff.; Frank, Geschichte der protestantische Theologie, Thl. II, S. 4 ff.; Henke, G. Calixtus, Bd. II, Halle 1856—1860. Henke † (Wagenmann).

Synodaticum oder **Cathedraticum** heißt die Abgabe, welche von den Inhabern kirchlicher Benefizien järlich dem Bischofe der Diözese auf der von demselben gehaltenen Synode zur Anerkennung der Subjektion unter der bischöflichen Cathedra zu entrichten ist. Die erste ausdrückliche Anerkennung, welche das frühere Bestehen dieser Leistung voraussetzt, erfolgte auf der zweiten Synode zu Braga im J. 572 (c. 2. Conc. Bracar. II, in c. 1, Cau. X, qu. III). Hier wurde nämlich der Missbrauch verschiedener Forderungen der Bischöfe Spaniens abgestellt und ihnen nur gestattet, bei der Visitation ihrer Sprengel: honorem cathedrae suae id est duos solidos . . . per ecclesias tollere. Indem dieselbe Synode in c. 8 (c. 22, Cau. I, qu. I) die Entrichtung einer Abgabe der Kleriker bei der Ordination untersagt, für welche man sich auch der Bezeichnung cathedraticum bediente, so erhellt, dass das öfter widerkehrende Verbot dieses letzteren cathedraticum nicht auf das erstere mitbezogen werden darf (m. s. auch Benedict XIV. de synodo dioecesana lib. V, cap. VI, no. I. u. II. und die daselbst Cit.). Wir finden auch späterhin dasselbe vielfach bestätigt, sowol in Spanien selbst, wo das siebente Konzil von Toledo im J. 646 in c. 4 (c. 8. Cau. X. qu. III) einschärft: non amplius quam duos solidos unusquisque episcoporum . . . . per singulas dioecesis suae basilicas juxta synodum Brac. annua illatione sibi expetat inferri, monasteriorum tamen basilicis ab hac solutionis pensione seiunctis, als auch anderwärts. Mit Bezugnahme auf die beiden spanischen Beschlüsse verordnete Karl der Kahle im J. 844 die Entrichtung der zwei Solidi oder dafür entsprechender Naturalien (Synodus apud Tolosam cap. 2. 3 bei Pertz, Monum. Germaniae T. III, Fol. 378). Die Zulässigkeit der Abgabe erkennt Alexander III. an, indem er gestattet, dass Bischöfe, welche eine Kirche aus Laienhand neu erwerben, derselben das cathedraticum auferlegen dürfen (c. 9. X. de censibus III, 39). Ebenso erklären sich für die Leistung Innocenz III. (c. 20. X. de censibus) in einem Erlasse an den Bischof von Spoleto und Honorius III. (c. 16. X. de officio judicis ordinarii I, 31) an den Bischof von Assisi. Auch außerhalb Italiens wird früher wie später die Abgabe erwänt, wie aus den Zeugnissen bei Du Fresne, s. v. cathedraticum und synodus erhellt. Das Tridentinum beseitigte die bei den Visitationen üblichen drückenden Lasten (sess. XXIV. c. 3. de reform.), was die Meinung veranlasste, als ob auch das cathedraticum damit aufgehoben werden sollte. Allein dagegen erließ die Congregatio pro interpret. Conc. Trid. verschiedene Deklarationen, welche in Verbindung mit den obigen Zeugnissen des kanonischen Rechts die gegenwärtige Praxis feststellen (m. s. deshalb Ferraris, Bib. can. s. v. cathedraticum; Thomassin vet. et nov. eccl. disc. III, 2, c. 32, 34; Benedict XIV. cit. cap. VI. VII, die declarationes no. 18—26 in der Ausgabe des Trident. von Richter und Schulte zur citirten Stelle des Konzils.

Die Abgabe heißt cathedraticum in honorem cathedrae, synodaticum, da sie eigentlich auf der Synode zu zalen ist. Indessen ist nach der Observanz die Leistung auch zu anderer Zeit entrichtet worden, wie zu Ostern (paschalis praestatio), zu Pfingsten (processio pentecostalis [cf. c. 15. X. de praescriptionibus

II, 26, Innocent. III. a. 1205|) und auch dann zu entrichten, wenn die Abhaltung der Synoden gar nicht stattfindet, falls nicht deshalb eine rechtsbeständige Gewonheit maßgebend ist (Benedikt XIV. a. a. O. Kap. VII, Nr. VII u. VIII). Indessen soll irgend eine die Subjektion bezeugende Abgabe doch gezalt werden und eine Verjärung dagegen ist schlechthin nicht zulässig (Ferraris a. a. O. Nr. 10 ff. Nr. 24). Die Größe der Abgabe ist gemeinrechtlich zwei Solidi, deren Größe jedoch nach der Observanz verschieden ist (Ferraris a. a. O. Nr. 6 f.; Benedikt XIV. a. a. O. Kap. VI, Nr. IV; Kap. VII, Nr. I). Zur Entrichtung der Abgabe sind verpflichtet alle Kirchen und Benefizien, sowie alle Kleriker, welche sich im Besitze eines Benefiziums befinden; dies wird auch ausgedehnt auf Seminare bezüglich der ihnen inkorporirten Benefizien, auch auf Laien-Brüderschaften von einer ihnen eigentümlich zugehörigen Kirche. Befreit sind nur Regularen in Betreff der Klöster und Klosterkirchen, an denen sie selbst den Gottesdienst verwalten, dagegen nicht von ihnen inkorporirten welt-geistlichen Kirchen und Benefizien. Diese Bestimmung beruht auf der alten Festsetzung von 646 (s. o.), welche in späterer Zeit in der hier bezeichneten Weise näher deklarirt und bestätigt worden ist (Ferraris a. a. O. Nr. 16 f.; Benedict XIV. cit. cap. VII, no. 2—5).

Obschon die kanonischen Festsetzungen allgemeine Geltung beanspruchen, so haben sie sich doch keineswegs überall behaupten können. Was insbesondere Deutschland betrifft, so ist förmlich in Österreich ihre Aufhebung durch Hofreskripte von 1783 und 1802 ausgesprochen, wärend sie in anderen Territorien stillschweigend in Abgang gekommen zu sein scheinen. H. F. Jacobson †.

Synoden, Synodalverfassung. In der Gesamtgeschichte der Kirche Christi bilden die Kirchenversammlungen hervorragende Knotenpunkte. Die Entfaltung christlicher Erkenntnis und Feststellung der Lehre, die Ordnung des Kultus, die Verfassung der Kirche, knüpft sich an einzelne Synoden als an die sichtbaren Stufen, auf denen der Fortschritt — oder Rückschritt — vor sich geht. Synoden sind die Pulsschläge des Gesamtlebens der Kirche. In ihnen offenbart sich erkennbarer, als sonst, der herrschende Geist eines Zeitalters, das Maß seiner gesunden Kraft oder der Charakter seiner Krankheit. Dass übrigens die Geschichte der Synoden ein überaus weites Feld ist, ergibt sich schon aus dem einen Umstande, dass die größte Sammlung von Urkunden aller Konzilien, die von Mansi, ungeachtet sie unvollendet geblieben ist, nicht weniger als 31 Foliobände umfasst.

Über den Ursprung des Synodalwesens gehen die Ansichten weit auseinander. Die Einen leiten es aus göttlicher Einsetzung ab, wärend ihm die Andern einen zufälligen Ursprung zuschreiben, als wäre es lediglich eine „menschliche Erfindung“, ein Erzeugnis der Willkür. Letzteres ist die Meinung Zieglers im „Versuch einer kritisch-pragmatischen Darstellung des Ursprungs der Kirchensynoden“, in Henkes „Neuem Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte“ I, 1798. Die Verteidiger der göttlichen Einsetzung der Konzilien berufen sich darauf, dass schon die Apostel Synoden gehalten haben. Und es unterliegt auch keinem gegründeten Zweifel, dass die Versammlung Apg. 15 als eine Synode zu betrachten ist; die Einwendungen, welche Ziegler a. a. O. dagegen erhoben hat, halten nicht Stich. Wenn jedoch Mansi, S. conciliorum nova collectio T. I nicht weniger als vier apostolische Synoden zält, nämlich Apg. 1, 13 ff. zur Wal eines zwölften Apostels, Kap. 6 zur Wal der Armenpfleger, Kap. 15 u. Kap. 21 in Sachen der Heidenchristen und des Heidenapostels: so bedarf es keines ausfürlichen Beweises, dass er des Guten zu viel getan hat. Begnügen wir uns aber mit dem einen apostolischen Konzil Apg. 15, so meinen die Verteidiger eines unmittelbar göttlichen Ansehens der Synoden, das letztere schon hiemit beweisen zu können; denn, sagen sie, die Apostel hätten den Beschluss ihrer Synode nicht mit den Worten publiziren können: „es gefiel dem heil. Geist und uns“, wenn sie nicht dessen gewiss gewesen wären, dass der Herr den Kirchenversammlungen seinen Geist verheißen habe; sie müssen also bei Einfürung dieser Institution im Auftrage Christi gehandelt haben (s. Hefele, Conciliengesch. I, 1). Nun freilich als Einfürung einer bleibenden Institution kön-

nen wir jene Versammlung nicht ansehen, sondern einfach als ein Mittel, eine brennende Frage des Augenblicks im Geist der Warheit und der Liebe zu lösen. Um so weniger kann eben deshalb die Überzeugung der Jünger, dass ihr einmütiger Beschluss nicht bloß menschliches Gutachten, sondern zugleich Eingebung des Geistes Gottes sei, als eine Garantie für die gesamte Synodalinstitution gelten. In der Tat treten die ersten geschichtlich sicheren Synoden, mehr als ein Jarhundert später, weder im Bewusstsein apostolischer Gründung auf, noch mit dem Anspruch auf göttliche Eingebung; vielmehr macht sich solches Selbstbewusstsein erst 80 Jare nach den ersten Synoden geltend, in Verbindung mit dem bischöflich-hierarchischen System eines Cyprian; letzterer schreibt im J. 252 im Namen einer karthagischen Synde an den Bischof Cornelius zu Rom: „placuit nobis, sancto Spiritu suggerente". Ist aber die Ansicht nicht haltbar, dass das Synodalinstitut durch die Versammlung Apg. 15, vermöge eines Befehls Christi, eingesetzt und mit göttlicher Auktorität ausgerüstet worden sei: so sind wir deshalb nicht genötigt anzunehmen, dass der Ursprung des Synodalwesens rein zufällig und willkürlich gewesen, dass die Sache menschlich gemacht sei. Im Gegenteil, es lag in den gegebenen kirchlichen Verhältnissen ein Bedürfnis, eine gewisse Notwendigkeit, welche auf Kirchenversammlungen fürte. Dies weist uns bereits in die Geschichte hinein, die uns noch so manche Fragen beantwortet, welche in Hinsicht der Synoden aufzuwerfen sind.

Treten wir der Geschichte selbst näher und überblicken wir vorerst den Gesamtverlauf des Synodalwesens innerhalb der katholischen Kirche, so heben sich vor allem gewisse Hauptzeiträume gegen einander ab. Wir unterscheiden deren fünf:

I.	— 325	n. Chr.	Grundlegung des Synodalwesens in Partikularsynoden.
II.	325— 869	„	Die ökumenischen Synoden der griechischen Kirche.
III.	869—1311	„	Die abendländischen Konzilien unter päpstlicher Leitung.
IV.	1311—1517	„	Konzilien zur Reform an Haupt und Gliedern.
V.	1517—1870	„	Römisch-katholische Konzilien seit der Reformation.

Was die Gliederung der Synodalgeschichte von Anfang betrifft, so ist eine klare Übersicht des Ganzen in dem neuesten Werk über Konziliengeschichte zu vermissen: Hefele teilt so, dass im Durchschnitt alles in parallele „Bücher" zerfällt, deren bis 1449 (7. Bd. 1874) bereits 49 sind; die Folge ist, dass gerade die Hauptgliederungen nicht genug hervortreten. Verfolgen wir nun die Synodalgeschichte in ihren Grundzügen.

Erster Zeitraum, bis 325: Grundlegung des Synodalwesens in Partikularsynoden.

Abgesehen von der apostolischen Synode, welche laut Apg. 15 in Sachen der Heidenchristen zu Jerusalem gehalten worden ist, kennen wir aus dem ersten christlichen Jarhundert gar keine Kirchenversammlung. Aus der ersten Hälfte des zweiten Jarhunderts werden zwar einige Konzilien erwänt, z. B. ein angeblich im Jare 125 in Sicilien wider den Gnostiker Herakleon gehaltenes, und ein Konzil zu Rom, unter Bischof Telesphorus († 139), die jedoch beide völlig unhistorisch sind. Die frühesten, zuverlässig bezeugten Kirchenversammlungen, von denen wir durch Eusebius (Kirchengeschichte V, 16) im allgemeinen Kunde haben, sind kleinasiatische Synoden wider die Montanisten. Da aber die Erscheinung des Montanismus chronologisch sehr im Dunkel liegt, so läst sich auch der Zeitpunkt dieser Synoden nicht mit Sicherheit angeben; indessen dürften sie frühestens in das Jar 150 n. Chr., leicht erst ein Jarzehent später fallen. One Zweifel in den letzten Jaren des 2. Jarhunderts fanden die ebenfalls von Eusebius (V, 23 ff.) aufgefürten Synoden in Betreff der Passahfeier statt, nämlich zu Ephesus unter dem Vorsitz des Bischofs Polykrates, in Palästina, Osrhoëne (Mesopotamien), Pontus, und in Gallien unter Irenäus. Ungefär um die gleiche Zeit erwänt der Abendländer Tertullian (de jejuniis c. 13), dass die Griechen zur Beratung belangreicher Angelegenheiten an gewissen Orten zusammenzutreten pflegen, was

eine ehrwürdige und feierliche Selbstdarstellung der gesamten Christenheit sei („et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur"). Offenbar fürte ein innerer Drang nach einheitlicher Lösung wichtiger Zeitfragen zu Synoden. Benachbarte Gemeinden innerhalb eines gewissen Kreises traten in ihren Vertretern zusammen, um sich auf Grund der Schrift und der apostolischen Überlieferung zu verständigen, einträchtiges Handeln und gleichförmige Übung zu erzielen. Durch solche „Konferenzen" (um diesen modernen Ausdruck zu gebrauchen) wurde die christliche Gemeinschaft gepflegt, und Einheit im Glauben und kirchlichen Leben befördert, one Zwang oder Herrschaft eines Einzelnen. Eben damit wurde aber der Grund gelegt zu einer oberen Leitung für die betreffenden Gemeinden, d. h. zu einem nichtständigen Kirchenregiment. Bemerkenswert ist hiebei, dass diese Organisation mittelst Synoden auf griechischem Boden entsprungen ist. Der griechische Geist hat seine Gabe föderativen Gemeinsinns und freisinniger Organisation auch innerhalb der Kirche Christi geltend gemacht. Denn in allen den Landschaften, in denen wir Ende des 2. Jarhunderts die frühesten Kirchenversammlungen erblicken, war griechische Bildung und griechischer Geist herrschend. Es ist unverkennbar, dass Tertullian in obiger Stelle das Synodalwesen als eine seiner heimatlichen (afrikanischen) Kirche fremde Erscheinung schildert. —

Die antimontanistischen Konferenzen Kleinasiens und die mit der Passahfrage beschäftigten Versammlungen mehrerer Landschaften gegen Ende des 2. Jarhunderts bilden die erste Stufe der Entwickelung, sofern diese Synoden unverkennbar als außerordentliche Versammlungen erscheinen. Einen Fortschritt, und die zweite Stufe, bezeichnet vor der Mitte des 3. Jarhunderts das Zeugnis, welches Bischof Firmilian von Cäsarea in Kappadocien in seinem Schreiben an Cyprian (Epp. no. 75) ablegt, nämlich dass in Kleinasien alljärliche Synoden regelmäßig gehalten werden, auf denen Bischöfe und Älteste zusammenkommen. Der Fortschritt des Synodalwesens bestand darin, dass die bis dahin nur auf außerordentliche Veranlassung berufenen Versammlungen nun (Anfang des 3. Jarh.) zu einer regelmäßigen, periodisch widerkehrenden Einrichtung wurden, sich zu einer festen Sitte und Ordnung gestalteten, wodurch ein bestimmter Synodalverband sich bildete. Zugleich ist nicht zu übersehen, dass der kleinasiatische Bischof deutlich sagt, es seien Bischöfe und Älteste, die zusammenkommen. Wenn die Christengemeinden einer größeren Landschaft gemeinschaftlich beraten wollten, war es unmöglich, sämtliche Mitglieder dieser Gemeinden zu versammeln; die Ältesten und Bischöfe waren, als Amtsträger der Gemeinden, deren natürliche Vertreter, wodurch indes nicht ausgeschlossen ist, dass Gemeindeglieder namentlich derjenigen Stadt, in welcher die Zusammenkunft stattfand (änlich wie Apg. 15), Sitz und Stimme in der Versammlung haben mochten; letzteres um so eher, je einmütiger die Versammelten waren und je weniger somit ein Zälen der Stimmen Bedürfnis war. Um dieselbe Zeit, als in Kleinasien die Synoden eine ständige Einrichtung wurden, verbreite sich das Synodalwesen auch ins lateinische Abendland. Hatte schon Tertullian mit großem Wolgefallen die Synoden der Griechen erwänt, so haben seine christlichen Landsleute schon im nächsten Jarzehent nach seinem Tode ebenfalls angefangen, Synoden unter sich zu halten, so dass wir ungefär vom Jar 215 an nord-afrikanische Provinzialkonzilien (Landessynoden) finden. Diese afrikanischen Synoden, welche besonders in Cyprians Zeitalter häufig gehalten wurden, hatten vorzugsweise mit Gegenständen der Disziplin, mit Kirchenordnung und Einheit der Kirche zu tun; dahin gehörten die Fragen über die Ketzertaufe und das Verfaren in Hinsicht der bei Verfolgungen Gefallenen. Um die Mitte des 3. Jarhunderts mehrten sich überhaupt die Synoden so, dass sie fast in allen Hauptländern damaliger Christenheit auftauchten, in Ägypten und Arabien (Bostra 244), in Syrien (drei Synoden zu Antiochia 264 ff. wider Paul von Samosata) und Mesopotamien, in Kleinasien und Griechenland, in Italien und Nordafrika, sodann im Anfang des 4. Jarhunderts selbst in Spanien und Gallien (305 oder 306 Illiberis, 314 Arelate). — Eine dritte Stufe der Entwickelung erkennen wir darin, dass hie und da die Bischöfe und

Presbyter nicht bloß einer Landschaft, sondern mehrerer Provinzen zu einer Synode zusammentraten, was den Übergang zu ökumenischen Synoden bildet. So haben sich auf der Synode zu Ikonium im J. 256, laut des oben erwänten Schreibens von Firmilian an Cyprian, Bischöfe aus Galatien, Cilicien und anderen benachbarten Landschaften (Ikonium selbst gehörte zu Phrygien) versammelt, um über die Ketzertaufe zu beraten. Die antiochenischen Konzilien 264 ff. waren von Vertretern verschiedener Landschaften der griechischen Kirche besucht. Auf der Synode zu Illiberis (Elvira) waren Bischöfe aus allen Gegenden von Spanien zugegen, so dass das Konzil als spanische Landessynode zu betrachten ist. Und auf der Synode zu Arelate 314 waren nicht allein Bischöfe aus Gallien, sondern auch aus Britannien und Germanien, aus Spanien und Nordafrika, sowie aus Italien anwesend, wornach man behaupten kann, diese Synode sei eine „Generalsynode" des christlichen Abendlandes gewesen. Die letztere Synode hat sich vorzüglich mit der donatistischen Spaltung beschäftigt. Somit näherte man sich Schritt vor Schritt derjenigen Stufe, welche sich in den ökumenischen Synoden, als einer Vertretung der gesamten Christenheit, in Ost und West, darstellt.

Hier ist der Ort, um die verschiedenen Arten von Synoden kurz zu charakterisiren. Die Kirchenversammlungen im Sinne der alten Kirche unterscheiden sich je nach den kirchlichen Gliederungen, die in ihnen vertreten sind. Demgemäß ist die unterste Stufe die Diözesansynode, als die Vertretung eines bischöflichen Sprengels, indem der Bischof die ihm untergebenen Geistlichen um sich versammelt. Die nächst höhere Stufe stellt die Metropolitansynode dar, nach dem römischen Sprachgebrauch (welcher jedoch leicht missverständlich ist), das „Provinzialkonzilium", welches der Metropolit, d. h. der Erzbischof einer Kirchenprovinz, mit seinen Suffraganbischöfen bildet. Widerum eine Staffel höher steht das Patriarchalkonzil oder die Nationalsynode, in welcher ein ganzes Patriarchat, wie ehemals Antiochia, d. h. Syrien, oder eine ganze Nation, ein selbständiges Reich, z. B. Spanien, unter dem Vorsitz des Patriarchen oder Primas, beziehungsweise des ersten Erzbischofs, vertreten ist. Hier kann nach Umständen eine Mittelstufe sich finden, nämlich ein Konzil, zu welchem mehrere von einander unabhängige Kirchenprovinzen sich vereinigen. Hingegen die regelmäßige höhere Stufe ist die Generalsynode, d. h. die Vertretung je einer Hälfte der Gesamtkirche, also der ganzen abendländisch-lateinischen oder der ganzen morgenländisch-griechischen Kirche. Endlich wird die Spitze der Pyramide gebildet durch das ökumenische Konzil, als die Vertretung der gesamten Kirche Christi oder sämtlicher Kirchenprovinzen. Noch sind zwei besondere Arten (aus späterer Zeit) zu erwänen, im Orient die *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι*, d. h. Kirchenversammlungen, welche in Konstantinopel gelegenheitlich mit einer Anzal Bischöfe gehalten wurden, die sich aus den Provinzen in der Residenzstadt zufällig zusammengefunden hatten; im germanischen Abendlande die concilia mixta, welche streng genommen keine Kirchenversammlungen, sondern Reichstage oder Ständetage waren, indem ein Fürst die Großen seines Reiches, Geistliche und Weltliche, um sich versammelte.

Zweiter Zeitraum, 325—869: die ökumenischen Synoden der griechischen Kirche.

Nachdem die bisherigen Stufen betreten waren, konnte one Sprung zu einer allgemeinen Kirchenversammlung der Christenheit fortgeschritten werden. Bisher schon waren die Synoden Einigungspunkte der Kirche Christi, jedoch nur innerhalb gewisser geographischer Schranken. Von der nicänischen Synode an fielen diese Schranken bei den großen Kirchenversammlungen weg, nun galt es eine Vertretung der gesamten Christenheit. Allein bis in die Mitte des 9. Jarhunderts wurden solche ökumenische Synden nur in Kleinasien oder in Konstantinopel gehalten, also im Gebiete der morgenländischen Christenheit, im griechischen Sprachgebiet. Es sind dies die Synoden 1) von Nicäa 325, 2) von Konstantinopel 381, 3) von Ephesus 431, 4) von Chalcedon 451, 5) von Konstantinopel 553, 6) von Konstantinopel 680, 7) von Nicäa 787 und 8) von Konstantinopel 869. Natürlich war die morgenländische Kirche stärker als die abendländische Christenheit

vertreten. Ein Umstand, der noch manche andere Eigentümlichkeit im Verhältnis zu den lateinisch-occidentalischen Synoden mit sich brachte.

1) Die erste ökumenische Synode wurde bekanntlich durch Konstantin den Großen veranstaltet. Er war im Laufe des Jares 323 durch entscheidende Siege alleiniger Herr des gesamten Römerreiches geworden, und erkannte das Bedürfnis, den Reichsfrieden und die Einigkeit in jeder Beziehung zu fördern, beziehungsweise wider herzustellen. Nun war der Streit über die Gottheit Christi seit etlichen Jaren durch Arius in einer Weise neu angefacht worden, dass das schon vom 2. Jarhundert an stattfindende Ringen der Geister um die Erkenntnis der Person des Erlösers sich zur äußersten Anstrengung steigerte; es war in den letzten Jaren so weit gekommen, dass die Parteiung, zumal im Morgenlande, alles zu ergreifen und die Christenheit zu spalten drohte. Nachdem ein erster Versuch, durch ein begütigendes Schreiben und durch persönliche Sendung des Bischofs Hosius von Cordova nach Alexandrien, eine Versönung der Parteien zu erzielen, missglückt war, schritt der Kaiser zur Berufung einer ökumenischen Synode, indem er durch achtungsvolle Schreiben die Bischöfe von überallher einlud, nach Nicäa zu kommen. Die Synodalstadt war gut gewält: sie lag unweit der damaligen Residenz Nikomedien, in der kleinasiatischen Provinz Bithynien, am Marmorameer; Nicäa war eine lebhafte Handelsstadt, für alle Küstenländer Europas, Asiens und Afrikas zur See leicht zugänglich. In der Tat fanden sich ungefär 300 Bischöfe ein (318 zält Athanasius einmal, und nach ihm die meisten Kirchenhistoriker des Altertums), nebst einer Menge von Priestern, Diakonen und Akoluthen. Die meisten derselben gehörten freilich den Provinzen des Morgenlandes an und waren Griechen; aus dem lateinischen Abendlande waren nur wenige Kirchenmänner zugegen, doch war Rom durch zwei Priester, Unteritalien, Nordafrika, Pannonien, Gallien und Spanien durch Bischöfe vertreten, letzteres durch den schon genannten Bischof Hosius, der einen hervorragenden Anteil an den Verhandlungen genommen hat. Überhaupt vereinigte die Versammlung viele Einsicht und Gaben, Frömmigkeit und christliche Treue in sich; nicht wenige der Väter hatten in der stark 20 Jare zuvor ausgebrochenen diokletianischen Verfolgung unter Martern Stand gehalten und trugen Verstümmelungen oder Narben davon zum Teil noch an sich. Der Kaiser selbst wonte den eigentlichen Sitzungen der Synode, vor welchen verschiedene Konferenzen oder Disputationen über die Person Christi stattfanden, bei, überließ jedoch die Leitung der Verhandlungen über die Lehre den „Vorsitzenden der Synode“ (Eusebius, Leben Const. III, 13), unter welchen Hosius von Cordova die erste Stelle einnimmt, nach den römischen Gelehrten in seiner Eigenschaft als päpstlicher Legat, in der Tat aber als Vertrauensmann des Kaisers. Anerkannt ist, dass vom größten Einfluss inmitten der Versammlung (die in drei Parteien: Arianer, Orthodoxe und Eusebianer zerfiel) Athanasius gewesen ist. Da letzterer damals erst Diakon war, so beweist schon dieser Umstand, dass auf dieser Synode nicht bloß Bischöfe, sondern auch Presbyter und Diakonen Sitz und Stimme gehabt haben. Der schwierigste Kampf war der mit jener Mittelpartei, deren Haupt Eusebius von Nikomedien war. Doch fügten sich dieselben und unterzeichneten schließlich das Glaubensbekenntnis, welches die Synode im Sinne des Athanasius aufstellte. Der Kern desselben ist die Homousie des ewigen Sones mit Gott dem Vater. Die Synode sprach das Anathema über diejenigen aus, welche behaupteten, dass der Son Gottes nicht ewig oder dass er aus Nichts geworden sei. Aber Hand in Hand mit diesem kirchlichen Bannspruch ging die bürgerliche Verbannung, welche der Kaiser an den Widerstrebenden vollzog, indem er sie nach Illyrien verwies; überhaupt wurden alle Beschlüsse der Synode sofort zu Reichsgesetzen erhoben. — Hatte die Synode durch das von ihr angenommene Bekenntnis der Gottheit Christi die Einheit des Glaubens und der Lehre bezweckt, so brachte sie durch ihren Beschluss über die Osterfeier auch die bisher schmerzlich vermisste Einheit in einer Kultusfrage zuwege. Ferner bemühte sie sich, die meletianische Spaltung zu heilen, welche aus Differenzen über Kirchenzucht entsprungen war und in Ägypten um sich gegriffen hatte. Im übrigen vereinigte man sich noch über eine Anzal canones, welche meist

auf die Kirchenordnung und Disziplin sich beziehen. Wir erwänen nur den fünften Kanon, weil er das Synodalwesen betrifft. Man fand nämlich für gut (καλῶς ἔχειν ἔδοξεν), dass in jeder Provinz zweimal des Jares Synoden gehalten würden, damit durch die Versammlung „aller Bischöfe der Provinz“ Untersuchungen über vorgekommene Fälle der Kirchenzucht vorgenommen werden könnten. Und zwar sollte die eine Synode vor der Quadragesima, die andere im Herbst stattfinden. Offenbar hat die nicänische Synode hiemit nicht eine neue Anordnung getroffen, sondern nur eine bereits bestehende Sitte gut geheißen und sanktionirt. Die Provinzialsynoden sollen regelmäßig zweimal des Jares gehalten werden. Hier erscheinen aber bloß Bischöfe als Mitglieder dieser Synoden. Indessen ergibt der Zusammenhang deutlich genug, dass die Provinzialsynode als Schranke der Vollmacht des einzelnen Bischofs zu betrachten ist, sofern der Synode eine Kontrole über die Übung der Disziplin von seiten der Bischöfe zugewiesen ist. Die Beschlüsse des nicänischen Konzils wurden von der Folgezeit als von Gott eingegeben angesehen, und das Konzil selbst genoss so hohe Verehrung, dass die ägyptische und syrische Landeskirche eine Zeit lang alljärlich ein kirchliches Fest der 318 nicänischen Bischöfe feierte.

Nach Auflösung der Synode zeigte es sich, dass ihr Beschluss über die Lehre, so gegründet an sich er gewesen, insofern voreilig gefasst war, als ein großer Teil der Christenheit noch nicht reif dazu war. Sobald das Gewicht nachließ, das die Statsgewalt zu Gunsten der Homousie in die Wagschale gelegt hatte (geschweige dass einige spätere Kaiser den Arianismus grundsätzlich begünstigten), so erholte sich der letztere wider; vorzüglich aber spielte in den letzten Jarzehnten auf den zalreichen Provinzialsynoden, die da gehalten wurden, die Mittelpartei des Eusebius von Nikomedien und Anderer, welche man später die Halbarianer nannte, die bedeutendste Rolle. Wir übergehen die sämtlichen Synoden zwischen 325 und 381 und fassen sofort

die zweite ökumenische Synode ins Auge, die 381 in Konstantinopel stattfand. Theodosius der Große, seit 379 Mitregent des Kaisers Gratian für das Morgenland, wärend dieser selbst die Regierung des Abendlandes sich vorbehalten hatte, berief, um die kirchlichen Verhältnisse der Hauptstadt wider in Ordnung zu bringen, vornehmlich aber um dem nicänisch-orthodoxen Glauben zum Sieg über den Arianismus und was darum und daran war, zu verhelfen, die Bischöfe seines Reichsanteils zu einer Kirchenversammlung. Die Synode kam im Mai 381 wirklich zu Stande, war aber nur halb so zalreich, als die zu Nicäa gewesen war, indem ungefär 150 Bischöfe aus den östlichen Provinzen des Römerreichs zugegen waren. Die berühmtesten unter ihnen sind die beiden Kappadocier, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Anfangs waren, auf Einladung des Kaisers, auch 36 Bischöfe von der Partei des Macedonius erschienen, d. h. solche Halbarianer, welche nicht nur an die Stelle der Wesensgleichheit des Sones mit dem Vater die bloße Änlichkeit setzten, sondern auch das Verhältnis des heil. Geistes zum Vater und Son berücksichtigten und so bestimmten, dass der heil. Geist dem Vater und Son untergeordnet, eine Kreatur sei. Allein die Verhandlung mit diesen Männern scheiterte und die Synode bestätigte das nicänische Bekenntnis, dem sie nur in Beziehung auf den heil. Geist den Glaubenssatz beifügte, dass derselbe vom Vater ausgehe und mit dem Vater und Son angebetet und verherrlicht werde. Zugleich wurden die entgegenstehenden Parteien verworfen und mit dem Anathema belegt. Außerdem stellte man etliche Canones auf, die Kirchenordnung betreffend. Auf schriftliches Ansuchen der Synode bestätigte Kaiser Theodosius deren Beschlüsse. Jedoch nicht diese Sanktion, sondern die Beschaffenheit der in Glaubenssachen gefassten Beschlüsse verschaffte diesem Konzil das Ansehen eines ökumenischen und die Gleichstellung mit der Synode von Nicäa; dies war inmitten der griechischen Kirche schon seit der Synode von Chalcedon der Fall, im Abendlande seit dem 6. Jarhundert.

Die dritte ökumenische Synode, 431 zu Ephesus gehalten, war durch die christologischen Bewegungen veranlasst. Nachdem durch die beiden ersten ökumenischen Konzilien die theologische Frage im wesentlichen gelöst war, tauchte seit

Ende des 4. Jarhunderts die Frage auf über das Verhältnis zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in dem Erlöser. Da der zur antiochenischen Schule gehörige Patriarch von Konstantinopel, Nestorius, die Zweiheit der Naturen, der Erzbischof von Alexandrien, Cyrillus, die Einheit der Person Christi vorzugsweise betonte, so gestaltete sich der Lehrgegensatz zugleich zu einem Kampf zwischen der Antiochener Schule und Alexandrien. Um den rasch entflammten Streit beizulegen, berief Kaiser Theodosius II. in Gemeinschaft mit dem Regenten des Abendlandes, Valentinian III., eine allgemeine Kirchenversammlung. Man wusste schon nicht anders, als dass dies der alleinige Weg sei, eine Lehrstreitigkeit zu schlichten; und so hatten bereits beide Teile die Abhaltung einer allgemeinen Synode beantragt. Aber merkwürdig ist, dass das kaiserliche Einladungsschreiben nur an die Metropoliten erging, so zwar, dass jeder von ihnen etliche tüchtige Bischöfe aus seinem Sprengel mitbringen sollte. Demnach wurden bereits nicht einmal die Bischöfe, sondern nur noch die Erzbischöfe als diejenigen betrachtet, welchen Sitz und Stimme auf einer allgemeinen Kirchenversammlung von rechtswegen gebüre, wärend die Teilnahme einzelner Bischöfe von dem Vertrauen ihrer Metropoliten abhängig sei. Zugleich ist beachtenswert, dass Bischof Cölestin von Rom seine Abgesandten mit dem bestimmten Bewusstsein und Anspruch des Primats bevollmächtigte, indem er ihnen aufgab, dass sie sich in Disputationen nicht mischen, sondern über die Ansichten der Übrigen richten sollten. Die Synode war ursprünglich auf Pfingsten des Jares 431 nach Ephesus eingeladen, wurde jedoch erst einige Wochen später eröffnet. Ungefär 200 Bischöfe nahmen Anteil, sie verhandelten unter dem Vorsitz des Hauptes der einen Partei, Cyrill, und entschieden schon in der ersten Sitzung wider die Lehre und die Person des Nestorius. Kein Wunder, dass die Antiochener, durch den Bevollmächtigten des Kaisers ermutigt, eine kleine Gegensynode hielten und den Häuptern der ephesinischen Synode, Cyrill und Bischof Memnon von Ephesus heimgaben, was diese wider Nestorius durchgesetzt hatten, Absetzung und Exkommunikation. Die Spaltung zwischen Alexandrinern und Antiochenern dauerte mehrere Jare fort. Auf jener Seite entwickelte sich als das andere Extrem des Nestorianismus der Monophysitismus, dessen Vertreter Eutyches wurde. Seine Lehre und Person wurde von der Synode zu Ephesus (449) in Schutz genommen, welche als „Räubersynode" gebrandmarkt worden ist, weil der Patriarch Dioskur von Alexandrien, ihr Vorsitzender, die Gegner terrorisirt hatte. — Nun berief Kaiser Marcian auf September 451 eine Synode nach Nicäa; dieselbe wurde jedoch vor der Eröffnung nach Chalcedon verlegt, damit der Kaiser von Konstantinopel aus ihr um so leichter beiwonen konnte, da jene Stadt unmittelbar am Bosporus, der Residenzstadt gegenüber, lag. So fand denn die vierte ökumenische Synode in Chalcedon statt, im Oktober 451. Das Edikt, worin die Synode ausgeschrieben wurde, war ebenfalls an die Metropoliten gerichtet, die eine beliebige Anzal weiser und rechtgläubiger Bischöfe ihres Sprengels mitbringen sollten. Noch nie war eine Synode so zalreich gewesen als diese: zwischen 500 und 600 Bischöfe wonten ihr bei, und das waren, mit Ausnahme der drei Legaten des Bischofs Leo von Rom und zweier Bischöfe aus Afrika, lauter Griechen und Morgenländer. Völlig neu war der unbestrittene Primat, welchen die Abgeordneten des römischen Bischofs auf der Synode behaupteten. Denn wärend die kaiserlichen Kommissare die formelle geschäftliche Leitung der Synodalverhandlungen fürten, waren die Abgeordneten Bischof Leos die ersten Votanten, und hatten in der Tat die „Hegemonie" in der Versammlung inne, wie die Synode selbst sich im Schreiben an Leo ausdrückt (*σὺ μὲν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν τάξιν ἐπέχουσι*). Die Verhandlungen waren anfänglich, und so lange es sich namentlich um Personen handelte (z. B. um Dioskur von Alexandrien, welcher schließlich abgesetzt, und um Theodoret von Cyrus, welcher wider eingesetzt wurde), so leidenschaftlich und stürmisch, dass die kaiserlichen Kommissäre erklärten: solche pöbelhafte Zurufe (*ἐκβοήσεις δημοτικαί*) schicken sich für Bischöfe nicht und nützen keinem Teil. Die sachliche Entscheidung über die christologische Frage wurde in der fünften Sitzung am 22. Oktober 451 getroffen, so zwar, dass das Verlangen

der römischen Abgeordneten, das Schreiben Leos an Flavian zum kirchlichen Bekenntnis zu erheben, abgelehnt, jedoch auf Grund desselben ein Glaubensbekenntnis aufgestellt wurde, welches, als Ergänzung des nicänisch-konstantinopolitanischen Symbolums, den Monophysitismus ebensowol als den Nestorianismus verwarf. Unter den dreißig Canones dieser Synode ist der achtundzwanzigste einer der belangreichsten, sofern darin, zu großem Verdruss der römischen Abgeordneten und Leos selbst, dem Bischof von Konstantinopel dieselben Vorrechte wie dem Bischof von Rom zuerkannt wurden. Demgemäß bestätigte Bischof Leo nur das Glaubensdekret der chalcedonensischen Synode, nicht deren übrige Beschlüsse.

Erst ein volles Jarhundert später versammelte Kaiser Justinian die fünfte ökumenische Synode zu Konstantinopel im Mai 553, um den sog. Dreikapitelstreit zu schlichten, welcher sich auf Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Cyrus, Ibas von Edessa und deren Verdammung bezog. Die Synode, von etwa 150 meist morgenländischen Bischöfen besucht, bildet ein Nachspiel der chalcedonensischen, jedoch zu Gunsten der Monophysiten. Merkwürdig ist diese Synode unter Anderem durch den Wankelmut des römischen Bischofs Vigilius, welcher damals, und schon Jare lang vor der Kirchenversammlung, sich in Konstantinopel befand. Vigilius bestätigte die Beschlüsse der Synode, noch ehe das Jar 553 zu Ende ging, obgleich er zur Verteidigung der drei Stücke sein Constitutum erlassen hatte. Dessenungeachtet fanden die Beschlüsse im Abendlande lebhafte Opposition, so dass ein Jarhundert verstrich, ehe die Anerkennung der fünften Synode durchdrang.

Gegen das Ende des 7. Jarhunderts fand in Sachen des Monotheletismus, also gleichfalls noch im Zug der christologischen Entwickelung, die sechste ökumenische Synode zu Konstantinopel statt. Kaiser Konstantin Pogonatus strebte den durch die monotheletische Streitigkeit seit dem zweiten Jarzehnt des 7. Jarhunderts gestörten Frieden der Kirche durch Synoden wider herzustellen. Die Kirchenversammlung nun, welche vom 7. Nov. 680 bis September 681 in einem Kuppelsale des kaiserlichen Palastes (trullum) und meist unter dem persönlichen Vorsitz des Kaisers tagte, legte sich, da alle fünf Patriarchen auf ihr vertreten waren, den Charakter einer ökumenischen bei. In der letzten, 18. Sitzung, wurde der Beschluss über die Glaubensfrage unterzeichnet, dahin gehend, dass in Christo, dem Gottmenschen, zwei Willen und zwei Wirkungskräfte, die göttliche und menschliche, jedoch in voller Harmonie mit einander, zu unterscheiden seien. Die Vertreter der monotheletischen Ansicht wurden für Häretiker erklärt, exkommunizirt und anathematisirt, unter ihnen auch der schon 638 verstorbene Papst Honorius, dessen beide monotheletische Schreiben an Patriarch Sergius von Konstantinopel schon wärend der dreizehnten Sitzung der Synode als seelenverderblich verbrannt worden waren. Eine Tatsache, welche der Annahme einer Unfehlbarkeit des Papstes so geradezu widerspricht, dass die römischen Gelehrten jederzeit ihr Möglichstes getan haben, sie aus der Welt zu schaffen, oder wenigstens deren Gewicht namhaft zu vermindern.

Nun hatte die Reihe der dogmatischen Synoden ein Ende, denn die noch nachfolgenden zwei ökumenischen Synoden im Orient sind anderer Art: die siebente beschäftigte sich mit dem Bilderstreit, und die achte mit der Angelegenheit des Photius von Konstantinopel. Nachdem Kaiser Leo der Isaurier im J. 725 die ersten Schritte gegen die Bilderverehrung getan hatte, nahm eine von seinem Son und Nachfolger Konstantin Kopronymus 754 versammelte zalreiche Synode gegen die Bilder die Stellung ein, dass sie deren Verwerfung als notwendige und richtige Folge aus den Beschlüssen der bisherigen sechs ökumenischen Synoden forderte. Allein die Auktorität einer ökumenischen Synode (als siebente) ist dieser Kirchenversammlung nicht (ihrem Anspruch gemäß) geblieben. Hingegen diejenige Synode, welche von der Bilderfreundin, Kaiserin Irene, mit Hilfe des Patriarchen Tarasius im Jare 787 zu Nicäa versammelt wurde, und die als die siebente ökumenische anerkannt ist, sanktionirte die Verehrung der Bilder (im Unterschiede von Anbetung), one die Sache in irgend eine innere Beziehung zu den Glaubensbekenntnissen der älteren Synoden zu setzen. Wärend sonach die zuletzt erwänte Synode vorzugsweise eine Kultusfrage zu lösen hatte, betraf der Haupt-

gegenstand der achten allgemeinen Synode, die Kaiser Basilius Macedo 869 in Konstantinopel versammelte, Dinge der Verfassung, Disziplin und Hierarchie, welche zunächst die Person des gewesenen Patriarchen Photius angingen, zugleich aber auch in das Verhältnis der lateinischen Kirche zur griechischen eingriffen. Übrigens tritt die sich allmählich vollziehende Spaltung zwischen morgenländischer und abendländischer Kirche schon in dem Umstande zu Tage, dass letztere die Synode von 869 einmütig und stetig als ökumenisch anerkennt, wärend viele Griechen sie ignoriren und nur sieben allgemeine Synoden gelten lassen.

Die Menge von Provinzial- und Metropolitansynoden wärend des zweiten Zeitraums (325—869) müssen wir hier beiseite liegen lassen. Nur in aller Kürze verdienen die zalreichen Landessynoden berürt zu werden, welche in den verschiedenen germanisch-romanischen Reichen des beginnenden Mittelalters, z. B. in Spanien, England, im fränkischen Reich u. s. w. gehalten zu werden pflegten, und welche eine eigentümliche und interessante Geschichte haben. Einen einzigen Charakterzug gestatten wir uns, hier anzudeuten: der Besuch der Synoden diente vielfach als eine Schule christlicher Humanität für Statsbeamte, namentlich für Richter, welchen ihre Fürsten Teilnahme an diesen Versammlungen zur Pflicht machten. So der Westgothenkönig Reccared auf der dritten Synode zu Toledo 589, capitulum 18 (Mansi T. IX, 997): Die Richter und Fiskalbeamten sollen sich bei den järlich einmal zu haltenden Metropolitansynoden einfinden, „um zu lernen, wie man mit dem Volke mild und gerecht umgehen muss".

Dritter Zeitraum, 869—1311: die abendländischen Konzilien unter päpstlicher Leitung.

Die letzte ökumenische Synode des Orients fällt nicht zufällig in das Zeitalter der steigenden Papstgewalt und des Pseudo-Isidor. Indessen liegt zwischen der genannten ökumenischen Synode und dem ersten „allgemeinen" Konzil, das auf lateinischem Boden gehalten wurde, ein Zeitraum von beinahe dritthalb Jarhunderten, genauer von 244 Jaren, ein Zwischenraum, größer, als sonst je zwischen zwei großen Kirchenversammlungen. Die Macht des römischen Primats hatte sich inzwischen befestigen müssen. Allerdings fanden häufige Provinzialsynoden und Nationalkonzilien im Abendlande, namentlich in Spanien und England, in Frankreich und Deutschland statt. Der Schwerpunkt dieser Konzilien lag unverkennbar im Frankenreiche. Aber eben hier war das Verhältnis zum römischen Stul, wie es sich in den Konzilien abspiegelte, ein wechselndes, von der rückhaltslosesten Ergebenheit bis zu der entschiedensten Opposition. Der merkwürdigste Fall letzterer Art ereignete sich im letzten Jarzehent des 10. Jarhunderts, auf derjenigen Synode, welche im Juni 991 in der Abtei St. Bâle bei Rheims gehalten wurde: aus Anlass der Untersuchung über Erzbischof Arnulf von Rheims, welcher in der Tat auf seine Würde verzichten musste, sprach der Geschäftsfürer („Referent") der Kirchenversammlung, Bischof Arnulf von Orleans, zu Gunsten der Kompetenz der Synode Grundsätze über die notwendigen Schranken des Gehorsams gegen den päpstlichen Stul aus, welche von einer erstaunlichen Künheit sind: die grenzenlos schlechten und unwissenden Päpste der Gegenwart könnten auf Auktorität keinen Anspruch machen, schon beginne der in der Schrift geweissagte Abfall u. s. w. Zum Nachfolger des Erzbischofs Arnulf von Rheims wurde eben damals Gerbert erwält, der später als Silvester II. den päpstlichen Stul bestieg, damals aber, im Einverständnis mit dem fränkischen Episkopat, an der Spitze der Opposition gegen Rom stand (cf. Mansi, s. Conciliorum coll. XIX, 131 sqq.). Eine einflussreichere Stellung, ja entscheidende Macht eroberte Rom wider in wesentlichem Zusammenhang mit der sittlichen Reform des Klerus, die vom Mönchtum ausging; letzterer diente im 11. Jarhundert eine Reihe von Synoden, namentlich seit Leo IX. (1049) und dem zu gleicher Zeit beginnenden Wirken Hildebrands als Mitglied der römischen Kurie. Wenige Jarzehnte nach Gregors VII. Tode, im Jare 1123, hielt Papst Calixt II. eine Synode, von circa 300 Mitgliedern besucht, im Lateran, zur Genehmigung des Wormser Konkordats, wodurch der Investiturstreit geschlichtet und die hildebrandischen Bestrebungen für Reform und Macht der Hierarchie im wesentlichen zum Ziel gefürt

waren. Dies die erste Lateransynode, welche unter die allgemeinen Konzilien gerechnet und in der Reihe der letzteren als neuntes gezält wird. Der Lateran, in welchem diese und die meisten anderen römischen Synoden gehalten wurden, ist die Pfarrkirche des Papstes, bischöfliche Kirche Roms, eine von Konstantin d. Gr. gestiftete Basilika des Erlösers, welche indes seit dem 6. Jarh. den Namen Johannis des Täufers fürt (Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter I, 87 ff.). Schon 16 Jare nach der ersten hielt Papst Innocenz II. die zweite allgemeine Lateransynode 1139, von nahezu 1000 hohen Geistlichen besucht, um die Amtshandlungen des verstorbenen Gegenpapstes Anaklet für ungültig zu erklären, Arnold von Brescia und Peter von Bruis als Ketzer zu verurteilen, auch einige Beschlüsse über Kirchenzucht zu fassen. Das dritte Laterankonzil hielt im J. 1179 Papst Alexander III., nach glücklicher Beendigung seines Kampfes mit Friedrich Barbarossa; die Beschlüsse der Versammlung bezogen sich größtenteils auf straffe Disziplin innerhalb der Hierarchie und auf die Gewalt des päpstlichen Stuls. Aber one Zweifel das bedeutendste unter den Laterankonzilien, zugleich eine der glänzendsten unter allen Kirchenversammlungen, war die vierte Lateransynode im J. 1215. Sie fällt mit dem Kulminationspunkt der mittelalterlichen Papstgewalt zusammen, ist von einem der größten Päpste, Innocenz III., berufen, war äußerst zalreich, indem 412 Bischöfe, 800 Äbte und Prioren, nebst Abgeordneten der morgenländischen Patriarchalkirchen, und zalreiche Gesandte von Fürsten und Herren sich einfanden. Die Beschlüsse des Konzils sind insofern der Bedeutung desselben entsprechend, als in einem guten Teile derselben der Höhepunkt der Hierarchie teils sich abspiegelt, teils sich zu fixiren strebt. Es befinden sich nämlich unter den 70 Canones dieser Synode, sowol im Gebiet der Lehre als des Gottesdienstes und der Disziplin, solche, in denen sich das spezifische Wesen der römischen Hierarchie aufs entschiedenste ausprägt. Aus dem Gebiet der Lehre erwänen wir nur die Sanktionirung des Dogmas von der Wandlung (can. 1); aus dem Felde des Kultus die gesetzliche Feststellung der Ohrenbeichte (can. 21); aus dem Gebiete der Disziplin die Verordnungen über Inquisition und Ketzergericht (can. 3); und es wird sofort in die Augen springen, wie aus dem innersten Herzen des ausgereiften Papalsystems diese Beschlüsse gekommen sind. Aber auch insofern drückt sich im vierten Laterankonzil die Vollendung des Papsttums aus, als die Beschlüsse offenbar mehr von der Kurie diktirt, als von der Versammlung selbst ausgegangen sind, wie dies schon die hiebei angewandte Formel verrät: „sacra universali synodo approbante sancimus“ etc. Schon bisher waren die Lateransynoden keine freien Organe der Kirche, sondern Organe des Papsttums gewesen, sozusagen erweiterte Sitzungen der Kurie, päpstliche Hofsynoden, als Gegenstück zu den byzantinisch-kaiserlichen Hofsynoden; aber das Höchste in dieser Art wurde in diesem vierten Laterankonzil erreicht. Und dies ist denn auch das Ideal, nach welchem allein die Römischen sich eine rechte Kirchenversammlung denken, wie denn Mansi seiner großen Konziliensammlung eine Vignette vorangestellt hat, auf der ein Papst, mit der dreifachen Krone geschmückt, unter einem Thronhimmel den Vorsitz fürt, zu seiner Rechten und Linken, jedoch einige Stufen tiefer sitzend, mehrere gekrönte Häupter sich befinden, eine Stufe niedriger die Bischöfe und sonstigen Kirchenfürsten, als Beisitzer der Kirchenversammlung. — Von der vierten Lateransynode an konnte es nur abwärts gehen, obwol dies, wie zu geschehen pflegt, noch nicht so sichtbar wurde; so auf den zwei nächsten Kirchenversammlungen, welche unter die ökumenischen gezält werden; es waren dies die zwei Synoden zu Lyon. Das erste Lyoner Konzil, in der Gesamtreihe das dreizehnte, veranstaltete Innocenz IV. im Jare 1245 hauptsächlich gegen Kaiser Friedrich II., dessen Exkommunikation und Absetzung die Hauptaktion des Konzils war. Etwas ansehnlicher war doch wider das nächste (vierzehnte) allgemeine Konzil, welches Gregor X. 1274 ebenfalls in Lyon hielt; es wurde ungleich zalreicher beschickt, als das letzte, und schien für den Augenblick sein Hauptziel, die Vereinigung der griechischen Kirche mit Rom glücklich erreicht zu haben, wiewol der Erfolg bald etwas anderes lehrte; denn die zu Lyon beschlossene Union mit Rom blieb nur Sache des

byzantinischen Hofes, wurde aber vom griechischen Volke verabscheut. Wir schließen diesen Zeitraum mit dem Konzil von Vienne, welches als das fünfzehnte gerechnet zu werden pflegt; Papst Clemens V. eröffnete dasselbe im Oktober 1311, und wusste es dahin zu bringen, dass nach dem Wunsch Philipps des Schönen, Königs von Frankreich, der Templerorden aufgehoben wurde. Da dies zugleich der Hauptgegenstand der Verhandlungen war, so ist leicht zu ermessen, wie sehr die päpstliche Allgewalt bereits im Sinken begriffen war.

Vierter Zeitraum, 1311—1517: die Konzilien zur Reform an Haupt und Gliedern.

Schon die Versetzung des päpstlichen Stules nach Avignon, mit welcher die „babylonische Gefangenschaft des Papsttums" begann, noch mehr aber die spätere Spaltung der Christenheit zwischen zwei, am Ende gar drei Päpsten, machte das Bedürfnis einer Besserung und Erneuerung der Kirche dringend fülbar. Man erkannte, dass es sich nicht bloß um Frieden und Einigung innerhalb der Christenheit handle, sondern dass die Spaltung des sichtbaren Oberhauptes nur mit der Krankheit des gesamten Körpers der Kirche, deren Symptom sie sei, geheilt werden könne. Daher der Gedanke einer Reform an Haupt und Gliedern, welcher durch die großen Konzilien des 15. Jarhunderts verwirklicht werden sollte. Allein eben weil diese Konzilien eine Reaktion aus dem Herzen der Kirche selbst waren gegen einen Schaden, der das Haupt mit betroffen hatte, mit andern Worten, weil diese Konzilien eine Initiative auch gegen den Willen des einen oder anderen Papstes ergriffen, und den Grundsatz aufstellten, dass ein allgemeines Konzil selbst über dem Papste stehe: hat die römische Kurie dieselben von jeher nicht unbedingt und teilweise gar nicht anerkannt. So gleich die erste Kirchenversammlung dieser Art, die von Pisa 1409, eine der besuchtesten und ansehnlichsten in der Geschichte: man setzte die beiden einander bekämpfenden Päpste, Benedikt XIII. und Gregor XII. förmlich ab, vermochte aber, nach der Wal Alexanders V. zum Papst, durchaus nicht, die angekündigte Reform der Kirche an Haupt und Gliedern zu erreichen, ja auch nur die Ruhe der Kirche herzustellen, sofern die beiden abgesetzten Päpste nicht nachgaben, sodass nun drei Päpste existirten und das Übel ärger geworden war. Erfolgreicher, wenigstens für Einheit und Frieden der Kirche, wurde die Kirchenversammlung zu Constanz (5. November 1414 bis 22. April 1418); denn sie brachte es dahin, dass Papst Johann XXIII., der selbst in Gemeinschaft mit Kaiser Sigismund das Konzil berufen hatte, wirklich abgesetzt wurde (12. Sitzung 29. Mai 1415), dass Gregor XII. der päpstlichen Würde freiwillig entsagte, und dass endlich der halsstarrige Benedikt XIII., nachdem die ihm anhangenden Fürsten und Länder ihm abgesagt und sich mit dem Konzil vereinigt hatten, ebenfalls feierlich abgesetzt wurde (37. Sitzung am 26. Juni 1417), sodass durch die Wal des Kardinals Otto Colonna zum Papst (Martin V.) die katholische Christenheit wider ein einheitliches Oberhaupt erhielt. Allein die Reform an Haupt und Gliedern, zu welcher das Konzil einen so künen Anlauf genommen hatte, scheiterte eben infolge der Papstwal; denn die noch vor derselben gefassten Beschlüsse, welche eine Beschränkung der päpstlichen Alleinherrschaft bezweckten, wurden, sobald ein Papst erwält war, zur Seite gesetzt, die in den letzten Sitzungen unter Martins V. Vorsitz gefassten Reformdekrete möglichst nichtssagend gefasst, im übrigen das Verlangen nach einer allgemeinen Reform des kirchlichen Wesens durch Konkordate, die der Papst sofort mit einzelnen Nationen schloss, beseitigt. Natürlich lässt die römische Kirche auch heutzutage noch das Konzil von Konstanz nur insoweit gelten, als Martin V. den Vorsitz gefürt (41. bis 45. Sitzung) oder die Beschlüsse ausdrücklich bestätig hat; insofern erkennt sie das Konzil als 16. allgemeine Kirchenversammlung an, wärend die unbefangene Kirchengeschichte dasselbe unbedingt als eine der belangreichsten allgemeinen Synoden betrachten muss. Indes sei nur mit einem einzigen Wort des Ketzergerichtes gedacht, das die Synode über Johannes Hus und Hieronymus von Prag geübt hat, die beide den Feuertod als Märtyrer erduldeten. — In Betreff der Geschäftsordnung verdient die Einrichtung erwänt zu werden, welche auf dieser Synode zum ersten Male

getroffen wurde, nämlich dass sämtliche Mitglieder in vier Nationen, die italienische, deutsche, französische und englische sich teilten, und dass alle Gegenstände erst in den Nationalkongregationen vorberaten und dann in den allgemeinen Sessionen zum Beschluss erhoben wurden, eine Organisation, welche nicht nur eine größere Reife der Überlegung erzielte, sondern auch durch Absonderung der landsmannschaftlichen Kurien, sozusagen Deputationen, die Überzal der italienischen Stimmen neutralisirte, mit anderen Worten die Unabhängigkeit und den warhaft ökumenischen Charakter der Kirchenversammlung sicherte. — Wie das Konzil von Konstanz sich als eine Fortsetzung des zu Pisa gehaltenen betrachtete, so ist widerum das Konzil zu Basel (1431—1443) als Fortsetzung des Konstanzer anzusehen. Und das nicht bloß formell, sofern Martin V., einer in Konstanz gegebenen Zusage gemäß, eine abermalige allgemeine Kirchenversammlung zu berufen hatte, die er denn auch nach Pavia ausschrieb, von dort aus 1423 nach Siena verlegte, dann aber auf 7 Jare vertagte und nach Basel berief, sondern auch sachlich und in Betracht des kirchlichen Charakters ist die Baseler Synode in der Tat eine Nachfolgerin der Konstanzer gewesen: nämlich die Kirchenversammlung zu Basel, obwol von Martin V. ausgeschrieben und von dessen Nachfolger, Eugen IV. bestätigt, setzte sich doch, sobald Letzterer sie nach Bologna zu verlegen Miene machte, in Opposition gegen den Papst, behauptete, nach dem Vorgange von Konstanz, ihre Unabhängigkeit, ja ihre Superiorität dem Papste gegenüber, citirte Eugen IV. widerholt vor sich und nahm einen ernstlichen Anlauf zu kirchlichen Reformen. Die Geschäftsordnung des Konzils, das nach und nach stark anwuchs, war ebenfalls der zu Konstanz beliebten änlich, nur dass an die Stelle der vier Nationen vier Deputationen traten. Allein je entschlossener das Konzil gegen den Papst persönlich und gegen die Missbräuche der Kurie auftrat, um so entschiedener brach Eugen IV. mit demselben. Dies geschah vom Jare 1436 an; als Hebel diente dem Papst die Verhandlung mit den Griechen über Union, zu deren Behuf er das Konzil nach Ferrara verlegte. So stand denn, da die Väter in Basel nicht nachgaben, Synode gegen Synode, wie früher Papst gegen Papst. Allein der Papst mit seinem Konzil (1438 in Ferrara, 1439 in Florenz) gewann die Oberhand, teils vermöge des Umstandes, dass der griechische Kaiser mit seinem Gefolge von Bischöfen zur Unionsverhandlung bei ihm sich einfand, teils infolge der zurückgezogenen Gunst der Mächte, welche für Basel gewesen waren; so erlamte endlich das Baseler Konzil. Hiemit hatte das dritte der großen Reformkonzilien des 15. Jarhunderts Schiffbruch gelitten. Ein schwaches Nachspiel derselben wurde noch im zweiten Jarzehent des Jarhunderts der Reformation, auf Betreiben Louis XII. von Frankreich, durch das Konzil von Pisa 1511/12 aufgefürt. Als Gegenkonzil veranstaltete Papst Julius II. ein Laterankonzil, das als das fünfte dergleichen gezält und von den Römischen als achtzehntes ökumenisches Konzil gerechnet wird. Dasselbe wurde am 3. Mai 1512 eröffnet und von Leo X. am 16. März 1517 geschlossen, wenige Monate, ehe die deutsche Reformation ihren Anfang nahm. Zwar stand auf der Tagesordnung des Konzils, wie sie in der ersten Sitzung bestimmt wurde, auch die Reform der Kirche; allein die gefassten Beschlüsse waren nicht geeignet, auch nur die bescheidensten Ansprüche zu befriedigen, und so musste das Werk von einer anderen Seite in Angriff genommen werden.

Fünfter Zeitraum, 1517—1870: römisch-katholische Konzilien seit der Reformation.

Hatten die Reformkonzilien des 15. Jarhunderts die Kirche an Haupt und Gliedern bessern wollen, so ging die Reformation des 16. Jarhunderts in Luther vom Herzen selbst aus, von dem innersten Herd des nach Frieden ringenden und in Christo mit Gott versönten Gewissens. Dies war das δός μοι ποῦ στῶ, und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein war der Hebel, mittelst dessen die römisch-katholische Welt aus den Angeln gehoben, die wirkliche Reformation zu Stande gebracht wurde. Aber obgleich der Weg jetzt nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen ging, so kam doch auch Luther bald genug auf den Gedanken eines allgemeinen Konzils. Vom Papst

abgestoßen und gebannt, appellirte er an ein freies christliches Konzil, von dem er den Sieg des Evangeliums und der Warheit erhoffte. Von kirchlich-politischer Seite her trug der Reichstag zu Nürnberg 1525 bei Darlegung der **gravamina** deutscher Nation wider die Kurie auf ein allgemeines Konzil an. Selbst Karl V. appellirte wider Clemens VII. an ein allgemeines Konzil. Kein Wunder, dass in Speier 1529 die gegen römisch-katholische Majorisirung protestirenden evangelischen Stände sich zu der gleichen Appellation entschlossen. Indes gestalteten sich bald die Dinge so, dass nicht mehr die Evangelischen, sondern Karl V. auf Veranstaltung einer Kirchenversammlung drang, wogegen Clemens VII., und im Anfang auch Paul III., sich sträubten. Erst nachdem man in Rom den 1540 genehmigten Jesuitenorden zur Hand hatte und zum Vernichtungskampf gegen die Reformation entschlossen war, schrieb Paul III. in der Bulle vom 22. Mai 1542 ein allgemeines Konzil nach Trient aus. Am 13. Dezember 1545 wurde dasselbe, wenig zalreich, eröffnet, und erst nach 18 Jaren, am 4. Dezember 1563 geschlossen, nachdem es zwei Unterbrechungen (11. März 1547 bis 1. Mai 1551 Verlegung nach Bologna, und 28. April 1552 bis 1562 Vertagung) erlitten hatte, wodurch der gesamte Verlauf des Konzils in drei Perioden zerfällt. Die **Geschäftsordnung** wünschten viele Mitglieder nach dem Vorgange des Baseler Konzils getroffen zu sehen; allein die päpstliche Partei setzte durch, dass die Einrichtung des fünften Laterankonzils nachgeamt, also nicht nach Nationen, sondern kopfweise abgestimmt wurde, zum Vorteile des römischen Stules, da in der Regel ungefär zwei Dritteile der anwesenden Bischöfe Italiener waren, deren viele überdies Diäten vom Papst bezogen. Übrigens wurden die Gegenstände zuerst in vertrauteren Kongregationen beraten, sodann die Dekrete in Generalkongregationen festgestellt und schließlich erst in den eigentlichen Sessionen promulgirt. Den Vorsitz fürten stets die Legaten des Papstes, und zwar so, dass sie die ausschließliche Initiative hatten und dass stets der päpstliche Wille entschied, welcher unaufhörlich durch Kouriere eingeholt wurde, was zu der Spottrede Anlass gab, dass der hl. Geist mittelst des römischen Felleisens nach Trient gelange. Die Gegenstände der Verhandlungen zerfielen in zwei Kategorieen, Glaubenslehren und praktisch-kirchliche Reformen. Nach der Intention des Papstes sollten die letzteren erst in zweiter Linie zur Verhandlung kommen; der Kaiser forderte, dass zuerst über Reformen verhandelt wurde; das Konzil beschloss zwar, Glaubenslehren und Reform **zugleich** vorzunehmen, allein in der Hauptsache kam es doch auf den Plan des Papstes hinaus, sofern die Verdammung der protestantischen Centraldogmen schon in den ersten sechs Sessionen beschlossen wurde. Bereits auf diesem Felde tauchte manche erhebliche Differenz zwischen den Mitgliedern der Versammlung auf; aber ungleich schroffere Gegensätze traten bei den Verhandlungen über Reform hervor. Hier schieden sich die Vorkämpfer der absoluten Papstgewalt und die Anhänger des Prinzips der ehemaligen Reformkonzilien, mit anderen Worten die Kurialisten und die Männer des Episkopalsystems. Auf jener, der ultramontanen Seite standen nebst den Legaten die Italiener überhaupt, auf der episkopalistischen Seite die Gallikaner und Spanier. In den Fragen aber, wo diese Gegensätze bei der Debatte am heftigsten aufeinander stießen, kam es schließlich zu einer möglichst nichtssagenden Formel, wodurch eine prinzipielle Entscheidung umgangen wurde, so z. B. bei der Frage über die Priesterweihe und das göttliche Recht des Episkopats, sowie über die Residenzpflicht der Bischöfe. So wurde denn durch das Konzil zu Trient die evangelische Reformation mit ihrem gesamten Lehrbegriff verdammt, innerhalb der römisch-katholischen Kirche aber wurden untergeordnete Missbräuche abgestellt, und bloß in Betreff der Bildung und Sittlichkeit des Klerus Besserung angebant, jedoch die Kurie selbst und was darum und daran ist, unberürt gelassen, vielmehr die Kirchengewalt zum Behuf des Widerstandes gegen alle Angriffe möglichst gestärkt. Die Trienter Synode ist eine echte Reaktionssynode, durch welche die mittelalterliche Kirche im bewussten und entschlossenen Kampfe gegen die evangelischen Prinzipien, als römisch-katholische sich konsolidirt und organisirt hat. Die Beschlüsse wurden, auf ausdrückliches Ansuchen der Versammlung, von Pius IV. bestätigt,

und das Konzil von Trient wird demnach von den Römischen als neunzehntes ökumenisches Konzil betrachtet, ungeachtet seine Reformbeschlüsse in Frankreich auf entschiedenen Widerspruch stießen und auch in einigen andern katholischen Landeskirchen keine Annahme fanden.

Das Konzil ordnete, zum Behufe besserer Disziplin, regelmäßig zu haltende Provinzial- und Diözesansynoden, d. h. erzbischöfliche und bischöfliche Kirchenversammlungen an; jene sollten alle drei Jare, diese alljärlich gehalten werden (sess. 24. de reform. c. 2). Es sind auch deren am Ende des 16. Jarhunderts viele, im 17. und im lezeverflossenen Jarhundert dagegen immer wenigere gehalten worden. Onehin sind dieselben nicht von einer universalen kirchenhistorischen Bedeutung.

Das letzte ökumenische Konzil war das vatikanische, das wir 1869/70 erlebt haben. Nachdem Pius IX. am 8. Dez. 1854 die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria als Dogma verkündigt, am 8. Dez. 1864 die Encyklika mit ihrem Anhang, dem Syllabus wider die „Irrlehren" der Gegenwart, erlassen hatte, berief er am 29. Juni 1868 ein allgemeines Konzil auf den 8. Dezember 1869 nach Rom. Genau an diesem Tage eröffnete der Papst das zalreich besuchte Konzil in der Peterskirche. Das vatikanische Konzil hat nach schwerfälligen Verhandlungen, ungeachtet einer hochachtbaren Opposition, schließlich am 13. Juli 1870 den Entwurf („Schema") des Dekrets von der Kirche mit Einschluss der Infallibilität des Papstes, wenn er ex cathedra entscheidet, mit Stimmenmehrheit angenommen. In der 4. öffentlichen Sitzung am 18. Juli verkündigte, nachdem die Prälaten der Opposition Rom verlassen hatten und jetzt nur zwei verneinende Stimmen abgegeben wurden, Pius IX. das Dekret von dem „unfehlbaren Lehramt der Kirche", d. h. von der Unfehlbarkeit des Papstes. An demselben Tage brach der Krieg aus zwischen Deutschland und Frankreich; letzteres zog im August seine Truppen aus dem Kirchenstate zurück, und als nach der Schlacht bei Sedan Napoleon III. gestürzt war, fiel auch die Septemberkonvention, welche zwischen Frankreich und Italien geschlossen war: am 20. September 1870 rückten die italienischen Truppen in Rom ein, und infolge dessen vertagte Pius IX. das Konzil.

So hat das letzte Konzil auch die letzte Konsequenz der römischen Lehre ausgesprochen und eben damit das ganze römische System bloßgestellt.

II. das Synodalwesen innerhalb der protestantischen Kirche bildet eine Geschichte für sich. Synoden sind im Zeitalter der Reformation sowol im Gebiete der deutschen als der schweizerischen Reformation gehalten worden, jedoch mit dem Unterschied, dass in der lutherischen Kirche dieselben nur von Predigern besucht, d. h. Geistlichkeitssynoden waren, in Kirchen calvinischen Bekenntnisses aber sowol Diener des Worts als Kirchenälteste zu Mitgliedern hatten. Das Institut dieser gemischten Synoden hat im 16. Jarhundert weder in lutherischen Landeskirchen noch in reformirten Kirchen des zwinglischen Typus Platz gegriffen, sondern ausschließlich nur in reformirten Kirchen, die dem calvinischen Typus angehörten. Wie im christlichen Altertum die Griechen, welche mit ihrem Charysma die Synodalordnung eröffneten, so waren es im Reformationsjarhundert die Franzosen, welche mit ihrem Organisationstalent diese Institution zuerst begründeten. Und zwar war es dort wie hier das Bedürfnis der Gemeinschaft und Einigkeit im Glauben und kirchlichen Leben, das zur Ausbildung des Synodalwesens, zur Schließung eines Synodalverbandes drängte. Sobald in Frankreich die Zal evangelischer Gemeinden, die nach dem Vorbild der Genfer Kirche geordnet waren, sich mehrte (seit 1555), wurde das Bedürfnis einer Verständigung unter einander und der einheitlichen Lösung kirchlicher Fragen fülbar. Nach einer Vorbesprechung bei einer Konferenz zu Poitiers, wobei Anton Chandieu aus Paris das einflussreichste Mitglied war, traten am 26. Mai 1559 ungefär 50 Pfarrer und Älteste aus reformirten Gemeinden Frankreichs in Paris zusammen und stellten ein Glaubensbekenntnis (Confessio gallicana) sowie eine Kirchenordnung (Discipline ecclesiastique) für sämtliche evangelische Gemeinden des Landes auf. Dies war die erste Nationalsynode der refor-

mirten Kirche von Frankreich. Spätere Nationalsynoden bauten auf dem hiemit gelegten Grunde fort und entwickelten die Kirchenverfassung gemäß den jeweiligen Bedürfnissen. Provinzialsynoden wurden schon von jener ersten Nationalsynode angeordnet. Als Mittelglied zwischen dem Kirchenwesen der Einzelgemeinde und der Provinzialsynode wurde das Colloquium (Colloque) eingefügt. Die ganze Gliederung war so beschaffen, daſs aus den Kirchenvorständen (Consistoires) der Einzelgemeinden das Colloque, aus den Kolloquien die Provinzialsynoden, aus diesen die Nationalsynode hervorwuchs. So erhielt die reformirte Kirche Frankreichs eine einheitliche Verfassung auf Grund presbyterialer Gemeindeordnung, mit autonomer Gesetzgebung und Verwaltung unter römisch-katholischem Statsregiment. Auf die konstituirende folgten im 16. Jarhundert noch 14, im 17. gleichfalls noch 14 Nationalsynoden, die letzte zu Loudun 1659.

Diese in Frankreich zuerst ausgebildete Synodalverfassung diente, wenn auch unbewuſst, den Schotten zum Vorbild, als sie 1560 ihre reformirte Kirche auf presbyterialem und synodalem Fuße ordneten, obgleich sie alles lediglich aus der Schrift geschöpft zu haben glaubten. Über dem Kirchenvorstand der Gemeinde (kirk-session) steht das Presbyterium eines kirchlichen Kreises (presbytery); über den Presbyterien die Provinzialsynode, über den Provinzialsynoden erhebt sich die Landessynode (general assembly) als einheitliche Spitze mit Befugnissen gesetzgebender und richterlicher Art. In Schottland hat sich, unter vielen kirchlich-politischen Kämpfen, die Synodalverfassung bis auf den heutigen Tag erhalten sowol in der presbyterianischen Statskirche, als in der seit der Disruption 1843 gegründeten „freien Kirche“.

Von Frankreich aus drang mit der calvinischen Lehre und der Presbyterialordnung auch das Synodalwesen in die Niederlande ein, vorzugsweise unter Bevölkerungen romanischer Abkunft, die Wallonen von Brabant und Flandern. Schon von 1563 an wurden in Antwerpen und anderen Städten Synoden gehalten. Allein die spanische Regierung unterdrückte die reformirten Regungen der südlichen Provinzen mit grausamer Gewalt.

Flüchtige Niederländer, welche in den Städten des Rheintals, in Jülich und Cleve, Zuflucht fanden, verpflanzten nicht nur ihre presbyteriale Gemeindeordnung, sondern auch ihr Synodalwesen auf deutschen Boden: im Nov. 1568 tagte eine vorbereitende Synode in Wesel, der 1571 die wichtigere Synode zu Emden in Ostfriesland folgte. Hier wurde unter anderem angeordnet, daſs Klassenkonvente mindestens halbjärlich, Provinzialsynoden järlich, Generalsynoden alle zwei Jare gehalten werden sollten. Von da an hat die ursprünglich von Fremden hieher verpflanzte synodale Ordnung im Rheinland und Westfalen stetig fortgebauert. Nach mannigfachen Verhandlungen von 1816 an wurde die Presbyterial- und Synodalverfassung für die evangelischen Gemeinden von Rheinland und Westfalen durch ein Gesetz von 1835 neu geordnet und mit der Konsistorialverfassung in Verbindung gebracht. In den übrigen Provinzen der preußischen Monarchie haben nach Einfürung der presbyterialen Gemeindeordnung erstmals 1875 Provinzialsynoden stattgefunden. Nachdem sodann am 31. Oktober desselben Jares eine außerordentliche Generalsynode sich über Fragen der Kirchenverfassung ausgesprochen hatte, erhielt am 20. Januar 1876 die Presbyterial- und Synodalordnung die königliche Sanktion. Nun folgte 1879 die erste ordentliche Generalsynode der preußischen Landeskirche.

In einigen andern deutschen Landeskirchen war das Synodalwesen schon mehr als 50 Jare früher eingebürgert worden, nämlich im Zusammenhang mit einer Union zwischen Lutheranern und Reformirten 1818 in Rheinbayern, 1821 im Großherzogtum Baden; in beiden wurden regelmäßige Diözesansynoden und eine periodische Landessynode angeordnet. Nach dem Jare 1848, welches Auseinandersetzung zwischen Kirche und Stat zum Bedürfnis machte, sind in Bayern, Württemberg, Sachsen und mehreren anderen lutherischen Landeskirchen nach und nach gemischte Synoden eingefürt worden.

Ja selbst in solchen Gebieten der reformirten Kirche, in denen von der Reformation an bis zum gegenwärtigen Jarhundert vermöge des zwinglischen Typus

eine ganz anders geartete Kirchenverfassung in Wirksamkeit gestanden hatte, wurde in den letzten Jarzehnten nicht nur eine presbyteriale Gemeindeordnung, sondern auch die Synodalverfassung eingefürt. Dies geschah namentlich in dem bedeutendsten Kanton der Schweiz, Bern. Nach der Umwandlung der politischen Verfassung im Sinne des Liberalismus, 1830, trugen die Geistlichen auf eine presbyteriale Gemeindeordnung an; allein zu entsprechender Tat kam es weder damals, noch 1846, als die Statsverfassung im Sinne des Radikalismus verändert wurde. Erst die 1850 gewälte konservative Regierung schritt zu Reformen der Kirchenverfassung nach presbyterial-synodalem Maßstab. In den Gemeinden wurden Kirchenvorstände gewält, Bezirkssynoden wurden gehalten, und im Juni 1852 trat die erste Centralsynode, aus Predigern und Gemeindeabgeordneten bestehend, zusammen. So wurde in dem einflussreichsten und bevölkertsten Kanton der Schweiz das zwinglische System einer republikanischen Statskirche mit einer kirchlichen Autonomie vertauscht, one in das entgegengesetzte Extrem völliger Trennung zwischen Kirche und Stat oder in eine Umgestaltung auf unbeschränkt demokratischer Basis zu verfallen.

Dass in Nordamerika uud in andern Gegenden, wo der Protestantismus obwaltet, auch das Synodalwesen Eingang gefunden hat, können wir des Raumes wegen nur konstatiren.

Tatsache ist, dass in unserem Jarhundert das Synodalwesen sowol in der lutherischen als in der reformirten Kirche, teils, wo es von früher her bestand, neuen Aufschwung genommen, teils, wo es sonst nicht in Wirksamkeit war, Eingang gefunden hat, weil man das unabweisliche Bedürfnis erkannte, angesichts der häufigen Schwankungen statlichen Lebens, der Kirche Christi ihre freie eigenartige Bewegung zu sichern und ihr die Unabhängigkeit vom Stat und vom kommunalen Leben zu gewären.

Quellen: Die Sammlungen von Konzilienakten. Unter diesen ist die älteste, aber auch unvollständigste, die des Pariser Domherrn Jakob Merlin, 1523 u. f.; die umfangreichste ist die von Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, in 31 Foliobänden 1759 ff. zu Florenz erschienen. Allein wärend letztere Sammlung schon mit 1509 abbricht, reicht die nächst ihr berühmteste und beliebteste, von dem Jesuiten Jakob Harduin veranstaltete, bis zum Jare 1714 herab; sie umfasst unter dem Titel: Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium, Paris 1715 sqq., 12 Foliobände. Andere Sammlungen, namentlich auch solche über Konzilien einzelner Länder, verzeichnet Hefele, Conciliengesch., I, 74 ff. — Von den Bearbeitungen mag es genügen, hier nur zwei zu nennen: Chr. Wilh. Franz Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759; und die noch unvollendete „Conciliengeschichte. Nach den Quellen bearbeitet" — von Karl Joseph Hefele, Freiburg 1855—1874, bis jetzt 7 Bände; von der 2. Ausgabe sind 1873—1879 vier Bände erschienen. G. V. Lechler, Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, Leiden 1854. D. **Gotthard Lechler.**

Synode heilige, s. Bd. V, S. 426.

Synopse ist der jetzt allgemein angenommene Ausdruck zur Bezeichnung einer Ausgabe des Evangelientextes, in welcher die parallelen Abschnitte übersichtlich nebeneinander gedruckt sind. Früher war der Sprachgebrauch etwas schwankender, und man bezeichnete wol mit obigem Namen auch die sogenannten Evangelienharmonieen (s. d. Art. Bd. IV, S. 423) oder begriff unter letzteren jene erste Kategorie von Werken. Es ist aber als natürlich und zweckmäßig erkannt worden, beide Arten der Bearbeitung zu unterscheiden, sodass die Harmonie eine aus dem kombinirten Stoffe der sämtlichen Evangelien erwachsene fortlaufende Erzälung von dem Leben Jesu wird, versteht sich in der Weise, dass dieselbe sich treu und ausschließlich an die Texteswortе hält, doch alles mehrfach Berichtete nur einmal widergibt, wärend die Synopse gerade darauf ausgeht, das mehrfach Berichtete zum Behufe leichterer Vergleichung sorgfältig zusammenzustellen und so

von der Gesamtmasse des Textes nichts, auch nicht das als bloße buchstäbliche Widerholung für die Geschichte Überflüssige, wegzulassen. Nach dieser Unterscheidung bildet die Synopse gewissermaßen eine Vorarbeit für die Harmonie, sofern auch sie der Geschichte dienen soll; sie verfolgt aber, besonders auf dem Standpunkte der heutigen Wissenschaft, noch besondere Zwecke oder leistet doch gelegentlich noch weitere Dienste. Sie wird sehr bequem exegetischen Studien über die Evangelien zugrunde gelegt, insofern nicht bloß Zeit gespart, sondern auch das Verständnis des Textes gefördert wird durch gleichzeitige Behandlung des Verwandten. Ganz besonders aber ist eine zweckmäßige synoptische Zusammenstellung der parallelen Textesteile unerläßlich zur Erörterung des schwierigen Problems der Verwandtschaft und des Ursprungs unserer Evangelien.

Es ist nicht dieses Ortes, auf dieses Problem einzugehen, auch nicht die allbekannten Tatsachen aufzufüren, welche die synoptische Behandlung des Textes veranlaſst haben und immer noch empfehlen. Indessen lassen sich doch mit Beziehung darauf an den Begriff der Synopse mehrere nicht unwichtige litterarhistorische und kritische Bemerkungen anknüpfen.

Als die älteste griechische Synopse wäre die von Martin Chemnitz begonnene, von Polykarpus Leyser fortgesetzte und von Jo. Gerhard beendigte, von 1593 bis 1704 oft gedruckte Harmonia evangelica zu nennen, ein ungemein weitläufiges exegetisches Werk, in welchem der Urtext, wo er für denselben Abschnitt zwei- oder mehrfach vorhanden war, zuerst auch mehrfach hintereinander, sodann aber noch einmal ineinander verarbeitet erscheint. Im ganzen ist er in 218 Sektionen geteilt. Der biographisch-exegetische Zweck beherrscht das Werk; das Evangelium Johannis bildet, nach damaligen Begriffen naturgemäß, einen integrirenden Teil desselben. Bei dem Umfang desselben verschwindet aber der Text neben dem Kommentar und eine Übersicht des Verhältnisses der einzelnen Texte zu einander wurde dadurch nicht gewonnen. Die erste wirkliche Synopse ließ J. Le Clerc (Clericus), der berühmte französische Theolog in Holland, 1699 Fol. (es gibt auch Exemplare mit der Zal 1700, und ist darnach die Angabe im Art. „Clericus“ in dieser Encyklopädie zu berichtigen) zu Amsterdam drucken, ebenfalls unter dem Titel Harmonia evangelica. Sie ist, was die Form des Textes betrifft, bis jetzt unübertroffen, insofern sie die vier Kolumnen für die einzelnen Evangelien streng vorbehält, auch wo sie leer bleiben müssen, so daſs allerdings der größte Teil des stattlichen Buches nur halbweiße Blätter bietet, aber auch ein Blick genügt, um den relativen Reichtum der einzelnen Berichte zu erkennen. Auch sein Zweck war wesentlich ein biographischer, speziell ein chronologischer; und da er in letzterer Beziehung dem Lukas vor dem Matthäus den Vorzug gab, so finden sich eigentlich bloß die Texte des letzteren auseinandergeschoben, Widerholungen vermieden. Einen ganz anderen, mehr kritischen Zweck, verfolgte Nik. Toinard von Orléans, der 1707 zu Paris eine Synopse der vier Evangelien herausgab, worin der Parallelismus mit der peinlichsten Genauigkeit dargestellt werden sollte und deswegen die einzelnen Zeilen oft nur einzelne Wörter oder ganz kleine Satzteilchen enthalten. — Gleichzeitig war der Text, so viel immer die Handschriften es erlaubten, nach der Vulgata emendirt, ein äußerst seltenes, den neueren Kritikern unbekannt gebliebenes Werk. (Titel-Ausgabe 1709.)

Kritische Zwecke verfolgte auch Griesbach und seine meisten Nachfolger, durch deren Bemühungen die Zal der gedruckten griechischen Synopsen in unseren Tagen eine sehr bedeutende geworden ist. Diese lassen sich in mehrere Rubriken oder Klassen teilen. Erstens solche, welche nur den Matthäus, Markus und Lukas enthalten. Hierher gehört nur die erste Ausgabe der Griesbachschen Synopse selbst 1774 (neuer Titel 1776), in welcher auf die kritische Reinigung des Textes viele Sorgfalt verwendet wird, die synoptische Darstellung aber wenig ansprechend ist. Dem Bedürfnis, den Raum zu sparen, ist alle Deutlichkeit geopfert, sodaſs die Kolumnen vielfach ineinander greifen, breiter und schmäler werden, die Texte wie Kammradzäne ineinander schiebend, abgesehen von einem übermäßigen Auseinanderreißen derselben, welches das Auffinden des Zusammenhanges und der Folge

der Abschnitte jedes einzelnen Evangeliums außerordentlich erschwert. Eine zweite Klasse mögen diejenigen Synopsen bilden, welche auch parallele Texte von Johannes (meist natürlich nur die Leidensgeschichte) geben; hierher gehören die späteren Ausgaben der Griesbachschen Synopse 1797, 1809, 1822; ferner die beiden Ausgaben der Synopse von Moriz Rödiger 1829, 1839, die aber sämtlich die eben gerügten Mängel nur wenig vermeiden. Eine Verbesserung brachte die Ausgabe von de Wette und Lücke 1818, 4°, insofern sie bei dem größeren Format die Übersichtlichkeit fördern konnte und zudem den einen Hauptteil der evangelischen Geschichte, in welchem die drei Berichterstatter in der Reihenfolge ihrer Erzälungen am weitesten von einander abwichen, Matth. 4, 12—18, 35; Mark. 1, 14—9, 50; Luk. 4, 14—9, 50, dreimal abdruckt, jedesmal einen anderen Evangelisten nach seiner Ordnung zum Fürer nehmend. Dadurch wird aber die Einsicht in den Sachverhalt des Parallelismus womöglich noch mehr erschwert. Auch die zweite Ausgabe 1842 in kleinerem Format befolgte diese Methode. Ferner gehört in diese Klasse die Synopse mit dem bekannten Kommentar von Dr. Paulus in Heidelberg, zweimal gedruckt, 1800 und 1804. Endlich noch die Synopse von Rudof Anger 1852, welche zwar den Raum in noch sparsamerer Weise zu verwerten strebt und das unglückselige Verschieben der Kolumnen auf die Spitze treibt, aber eine höchst lobenswerte Neuerung einfürt, nämlich die Parallelstellen aus den verlorenen Evangelien, und alles, was in der älteren christlichen Litteratur Verwandtes sich auffinden läſst. Eine dritte Klasse gibt alle vier Evangelisten ganz; dahin gehören die Synopsen zweier katholischer Theologen, Jos. Gehringer 1842 und J. H. Friedlieb 1847, sowie die von Tischendorf, welche 1851 zum ersten Male ausgegeben wurde. Da wir hier selbstverständlich von der Textbeschaffenheit ganz absehen und auch die Anordnung und die Folge der Abschnitte noch unberücksichtigt lassen, sondern bloß die Einrichtung des Drucks zum Maßstab nehmen, so müssen wir die beiden erstgenannten unbedingt für zweckmäßiger eingerichtet erklären, obgleich auch Tischendorf bedeutend in dieser Hinsicht über die Griesbachsche Manier sich erhebt und durch größere Deutlichkeit sich auszeichnet. Eine vierte und letzte Klasse bildet das Werk Harmonia quatuor evangeliorum juxta sectiones ammonianas et Eusebii canones, Oxford 1805, 4°. Bekanntlich hatte Eusebius 10 Tafeln angefertigt, mittelst welcher der Parallelismus der vier Evangelien gefunden werden sollte, und zu dem Ende den Text dieser letzteren nach Vorgang des Ammonius in sehr zalreiche kleine Teile zerlegt und darnach beziffert, wie man dies in mehreren neuen Tischendorfschen Ausgaben sehen kann. Die Ziffern der einzelnen Sektionen wurden von ihm in die Tafeln eingetragen, so zwar, daſs die erste Tafel in vier Kolumnen die Stücke bezeichnete, welche allen Evangelisten gemein waren, die zweite in drei Kolumnen die gemeinschaftlichen Stücke des Matthäus, Markus und Lukas, die dritte die des Matthäus, Lukas und Johannes, die vierte die des Matthäus, Markus und Johannes, die fünfte in zwei Kolumnen die des Matthäus und Lukas, die sechste die des Matthäus und Markus, die siebente die des Matthäus und Johannes, die achte die des Markus und Lukas, die neunte die des Lukas und Johannes; die zehnte endlich begreift die Stücke oder Nummern, in welchen je ein Evangelist allein steht. Diese eusebischen Tafeln sind in vielen älteren Ausgaben mit ihren Ziffern abgedruckt, aber niemanden war es früher eingefallen, den Text selbst darnach absetzen zu lassen. Wenn man bedenkt, daſs nach diesem System der Evangelientext in 650 oft nur aus einzelnen Versen bestehende Sektionen zerschnitten wird (die Parallelstellen immer nur für eins gezält), so begreift man, daſs die Oxforder Synopse, welche den eigentlichen Zweck des Eusebius ganz verkennt, ein unnützes Machwerk ist nnd der Wissenschaft keinerlei Dienste leistet. — Von Synopsen in Übersetzungen, deren es ebenfalls viele gibt, in änlicher Weise zu klassifizirende, sehen wir hier ab. Die ältere Litteratur verzeichnet Fabrici bibl. gr. III, p. 212 sqq.; die neuere Hase, Leben Jesu § 21; beide aber verbinden Synopsen und Harmonieen.

An diese kurze Übersicht knüpfen wir noch folgende kritische Bemerkungen:

Vom heutigen Standpunkte der Wissenschaft ist es durchaus unstatthaft, den

Text des Johannes ganz in eine Synopse einzuschieben. Er hat darin nichts zu schaffen, höchstens die Leidensgeschichte ausgenommen; denn die wenigen übrigen Parallelen, Austreibung der Händler, Hauptmann von Kapernaum, Brotvermehrung, ließen sich an Ort und Stelle, wenn man wollte, am unteren Rande anbringen. Schon in dem jetzt allgemein gebräuchlichen Namen der synoptischen Evangelien, der Synoptiker, im Gegensatz zu jenem vierten Schriftsteller und seinem Werke, ist diese Ausschließung thatsächlich ausgesprochen. Selbst für rein biographische Zwecke ist die von uns verworfene Methode nicht zu rechtfertigen, denn es ist doch eine sonderbare Selbsttäuschung, wenn man sich heute noch einbildet, dass mit Hilfe unserer Evangelien eine wirkliche Chronologie aller einzelnen Taten und Reden Jesu sich herstellen lasse, und Keiner wird die Behauptung zu begründen vermögen, dass die Evangelisten eine solche beabsichtigt haben, allenfalls Lukas ausgenommen, der aber schon dadurch, dass er one weiteres dem Markus in seiner Anordnung des Stoffes folgt und dass er, wo er von diesem unabhängig ist (9, 51 ff.), offenbar nach einer Sachordnung gruppirt, beweist, dass auch bei ihm von wirklich objektiv gültiger Chronologie gar nicht die Rede sein kann. — Vollends versündigt man sich an Johannes, wenn man sein Werk solchen Gesichtspunkten unterordnet und dadurch die viel höheren, nach denen es in der Tat gearbeitet ist, durch Verrenkung und Zerstückelung des Textes geradezu unkenntlich macht. Noch in weit höherem Grade machen wir letzteren Vorwurf geltend gegenüber denjenigen, welche die Synopse zu exegetischen Zwecken in dieser Weise anordnen wollten. Das vierte Evangelium also stück- und stoßweise, zwischen die einzelnen synoptischen Abschnitte nach purer Willkür da und dort eingeschoben, erklären wollen, würde nur beweisen, dass man es selber gar nicht verstanden hat. Schon der Umstand, dass jeder Herausgeber dabei eine andere Ordnung befolgt, würde genügen, unsere Einwürfe zu rechtfertigen. Denn bei einer Synopse der drei ersten Evangelien kommt es im Grunde auf die Reihenfolge wenig an, weil hier das Hauptgewicht der Vergleichung in dem Parallelismus einzelner von einander ziemlich unabhängiger Tatsachen und Redeteile liegt und über die etwaige Anlage jedes der drei Werke Raum genug in der Einleitung zu sprechen ist; bei Johannes dagegen ist jede Störung des Plans und Zusammenhanges one alle Frage ein sich schwer rächender Verstoß, jede Einmischung fremden Stoffes eine irre leitende.

Aber auch die Anordnung einer Synopse der drei ersten Evangelien hat ihre großen Schwierigkeiten, und es befremdet uns nicht und wir missbilligen es nicht, wenn Einige die Eigentümlichkeit jedes einzelnen Evangeliums in Zweck, Anlage und Ausfürung so betont haben, dass ihnen der durch synoptische Zusammenstellung zu gewinnende Vorteil als ein verhältnismäßig geringer erschienen ist, und sie sowol für die richtige Erkenntnis der Bücher als für die Auslegung der Texte die Trennung und das Einzelstudium vorzogen und empfahlen. Die Schwierigkeit erwächst natürlich zumeist aus der verschiedenen Reihenfolge der wirklich parallelen Abschnitte; welcher Text soll zerrissen werden? einer allein? zwei? drei? Ist ersteres überhaupt möglich? Und wenn die Sache vielleicht in Betreff der einzelnen Scenen und Taten Jesu noch verhältnismäßig unschwer sich erledigen lässt, wie ists mit den Redeteilen zu halten, die in so verschiedener Weise mit jenen verbunden erscheinen und in Hinsicht auf welche hier ein gewaltsames Auseinanderreißen der verbundenen Elemente, dort ein dem Evangelisten fremdes Zusammenrücken solcher vorgenommen werden muss, welche er in mannigfach sondernde Beziehungen gebracht hat? Es ist daher nicht zu verwundern, wenn außer den Synopsen, welche den Text abdrucken, auch seit fünfzig Jaren viele, bloß übersichtliche Tabellen enthaltende, veröffentlicht worden sind, als eben so viele Vorschläge, das Problem zu lösen. Eine Anzal derselben sind in des Unterzeichneten Geschichte des Neuen Testaments (neuere Ausgaben §. 179) namhaft gemacht. Ihre Menge bekundet an sich schon die Schwierigkeit der Sache.

Unter voller Anerkennung der Bedenken, welche gegen eine synoptische Darstellung und Behandlung auch nur der drei ersten Evangelien erhoben werden

können, zumal im Namen der Rechte der Evangelisten selbst als zweckbewusster Schriftsteller, sodann aber auch, wiewol in geringerem Grade, im Interesse der Exegese, insofern doch zunächst jeder aus sich selbst erklärt werden soll und kann, und mit der ausdrücklichen Verwarung, dass wir von der Synopse kein Heil und keinen Gewinn für chronologische Fragen erwarten, möchten wir doch einer nach richtigen Grundsätzen angelegten synoptischen Textdarstellung nicht allen Nutzen absprechen, vielmehr dieselbe empfehlen. Wir sind nämlich überzeugt, dass nur durch sie die Frage nach der gegenseitigen Abhängigkeit der drei Evangelien, wenn nicht endgültig gelöst, doch ihrer Erledigung näher gefürt werden kann. Gerade für diese Frage, aber auch nur für sie, ist die Synopse (des griechischen Textes, versteht sich) von unberechenbarer Wichtigkeit. Wir wollen dafür nur einen Grund beispielsweise geltend machen. Jede synoptische Darstellung des Evangelientextes, wie sie auch geordnet sein mag, wird herausstellen, dass die rein didaktischen Elemente, d. h. diejenigen Reden Jesu, welche nicht mit irgend einem besonderen Vorfall unzertrennlich verbunden sind, vorzugsweise dabei affizirt werden, insofern in den meisten Fällen auf der einen Seite, wo überall Parallelen zu finden, der Ausdruck sich als fest und sozusagen stereotyp erweisen wird, auf der anderen aber, der Zusammenhang der einzelnen Elemente, als ein äußerst loser, und zwar dies um so mehr, als die Reden jetzt ausgedehnter vorliegen. Wie schwer diese Erscheinungen, die eben nur durch jene Methode in ihr volles Licht gestellt werden, ins Gewicht fallen bei der Untersuchung über die Komposition unserer drei hier in Betracht kommenden Evangelien, bedarf wol keiner Erinnerung.

Und die Überzeugung von der Wichtigkeit dieser Vorarbeit zu jenem kritischen Zwecke mag es entschuldigen, wenn der Unterzeichnete hier schließlich in aller Kürze das Schema der von ihm ausgearbeiteten (einstweilen nur in einem zerschnittenen und aufgeklebten tauchnitzischen Exemplar existirenden) Synopse mitteilt, auf welcher seine umfassenderen Untersuchungen über das Verhältnis der Synoptiker beruhen, die in der Straßburger Revue de théologie 1855 sqq., Th. X. XI. XV, und Nouvelle revue Th. II niedergelegt sind (vgl. Geschichte des Neuen Testaments § 179 ff. Synopse des trois premiers évangiles, Paris 1876). Der geneigte Leser kann mit Hilfe jeder anderen Synopse sich überzeugen, dass diese die möglichst einfache ist; die kritischen Ergebnisse daraus zu ziehen, ist nicht dieses Ortes.

I. Geburtsgeschichte. Matthäus I. II. und Lukas I. II. einzeln und one Verwandtschaft. 1. Vorrede des Lukas. 2. Genealogie nach Matthäus. 3. Geschichte des Zacharias nach Lukas. 4. Verkündigung an Joseph nach Matthäus. 5. Geburtsgeschichte nach Lukas. 6. Magier. 7. Der Knabe im Tempel.

II. Beginn des Lehramts. Matth. III—IV. 22. Mark. I. 1—20. Luk. III bis IV. 15. Drei Erzäler fast ganz parallel. — 8. Der Täufer. 9. Die Taufe. 10. Die Genealogie nach Lukas. 11. Versuchung. 12. Auftritt in Galiläa. 13. Die ersten Jünger nach Matthäus und Markus.

III. Erste Gruppe von Taten und Reden. Matth. IV. 23 bis XIII. Mark. I. 21 bis VI. 13. Luk. IV. 16 bis IX. 6. Drei Erzäler, Matthäus meist in anderer Ordnung, Lukas nur in 3 Versen die Ordnung des Markus umstellend, verhältnismäßig wenig Einzelnen Eigentümliches: 14. Bergpredigt (Matth). 15. Predigt in Nazareth (Luk.) 16. Der Dämonische. 17. Petri Schwieger. 18. Verschiedene Wunder. 19. Fischzug (Luk. V). 20. Der Aussätzige. 21. Der Gichtbrüchige. 22. Levi. 23. Das Fasten. 24. Die Ähren. 25. Die lahme Hand. 26. Die Zwölfe. 27. Die Rede Luk. VI. 28. Die Rede Matth. XII. 22. Markus III. 20 ff. 29. Die Verwandten Matth. XII. 46. Luk. VIII. 19. 30. Der Hauptmann. 31. Der Jüngling zu Nain. 32. Die Botschaft vom Täufer. 33. Die Salbung Luk. VII. 34. Die Parabelsammlung. 35. Der Sturm. 36. Der Gergesener. 37. Jairs Tochter. 38. Heilungen Matth. IX. 27 ff. 39. Zu Nazareth Mark. VI. 40. Die Aussendung der Zwölfe.

IV. Zweite Gruppe. Matth. XIV—XVIII. Mark. VI. 14—IX. Luk. IX. 7—50. Drei Erzäler, gleiche Reihenfolge; Lukas bietet viele Lücken, auch die beiden anderen haben mehreres jedem Eigentümliche. 41. Des Täufers Ende. 42. Erste Speisung. 43. Auf dem See. 44. Das Händewaschen. 45. Die Kanaaniterin. 46. Der Taubstumme Mark. VII. 47. Zweite Speisung. 48. Sauerteig der Pharisäer. 49. Der Blinde Mark. VIII. 50. Petri Bekenntnis. 51. Verklärung. 52. Der Dämonische. 53. Weissagung. 54. Der Fisch mit dem Stater. 55. Die Kinder. 56. Vergebung Matth. XVIII. 15 ff.

V. Dritte Gruppe. Lukas allein IX. 51 bis XVIII. 14, zerstreute Parallelen für kleinere Redeteile in anderen Gruppen. 57. 58. Luk. IX; 59—61. Luk. X; 62—64. Luk. XI; 65—67. Luk. XII; 68—71. Luk. XIII; 72. 73. Luk. XIV; 74. Luk. XV; 75. 76. Luk. XVI; 77—79. Luk. XVII; 80. 81. Luk. XVIII.

VI. Vierte Gruppe. Matth. XIX. XX. Mark. X. Luk. XVIII. 15 bis XIX. 27. Drei Erzähler, gleiche Ordnung, aber jede mit einzelnen Lücken. 82. Scheidung. 83. Kinder. 84. Der Jüngling. 85. Arbeiter im Weinberg. 86. Weissagung. 87. die Zebedäiden. 88. Blinde. 89. Zachäus. 90. Talente Luk. XIX.

VII. Letzte Woche. Matth. XXI—XXV. Mark. XI—XIII. Luk. XIX. 28. bis XXI. Drei Erzäler gleiche Ordnung. Lücken bei Markus und Lukas, nur eine kleine (102) bei Matthäus. — 91. Einzug. 92. Händler und Feigenbaum. 93. Johannes und Jesus. 94. Zwei Söhne. 95. Weinberg. 96. Gastmahl Matth. XXII. 97. Gott und der Kaiser. 98. Auferstehung. 99. Höchstes Gebot. 100. Messias Davids Son. 101. Gegen die Pharisäer. 102. Scherflein der Witwe. 103. Matth. XXIV. 104. Zehn Jungfrauen. 105. Talente Matth. XXV. 106. Jüngstes Gericht.

VIII. Leidensgeschichte. Matth. XXVI. XXVII. Mark. XIV. XV. Luk. XXII. XXIII. Verhältnis wie vorhin, geringere Lücken. 107. Anschläge der Feinde. 108. Salbung. 109. Judas. 110. Abendmahl. 111. Streit der Jünger. Luk. XXII. 24—30. 112. Warnung an Petrus. 113. Gethsemane. 114. Vor dem Sanhedrin. 115. Judas' Ende (Matth. XXVII. 1—10). 116. Vor Pilatus. 117. Kreuzigung. 118. Wache am Grab.

IX. Auferstehung. Die Schlusskapitel, fast durchaus one Parallelen, vorbehalten die kritische Frage über die letzten Verse des Markus. 119. Die Auferstehung selbst, bei dreien. 120. Das öffentliche Gericht (Matth.). 121. Emmaus (Luk.). 122. Erscheinung zu Jerusalem (Luk.). 123. In Galiläa (Matth.). 124. Himmelfahrt (Luk.). **Ed. Reuß.**

Syrien. Der Name *Συρία* ist nichts als eine Verkürzung des Landesnamens *Ἀσσυρία* (s. die endgültige Beweisfürung Nöldekes in Hermes V, 443—468); schon Herodot (7, 63) sagt, die Assyrer würden von den Griechen Syrer genannt, wärend Justin (I, 2, 13) genauer sich ausdrückt: Assyrii, qui postea Syri dicti sunt. Aber auch schon das unverstümmelte Aššur (= pers. Athurâ) bezeichnet auf späteren assyrischen Inschriften, denen des Darius Hystaspis (s. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl., S. 118), im wesentlichen das gesamte Gebiet, welches man später mit dem Namen Syrien belegte, d. h. nicht nur das eigentliche Assyrien, die Landschaft Athuria (Strabo), sondern auch alle anderen vorderasiatischen Länder, die dem Assyrerreiche allmählich einverleibt wurden, von Mesopotamien und Babylonien bis Phönizien und Palästina, also das gesamte vorderasiatische Gebiet außer Kleinasien (s. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, 1878, S. 161). Dieser umfassendere Gebrauch des Namens Aššur kann natürlich erst aus der Zeit stammen, wo die genannten Länder dauernd zum assyrischen Reiche kamen, also seit Tiglath-Pileser II, 745—727, und vor allem seit Sargon 722—705 (s. Schrader, K.-J. und A. T.², S. 117). Selbstverständlich ist es daher, dass אַשּׁוּר Gen. 10, 22 nicht, entsprechend diesem späteren Sprachgebrauche, Syrien und die Syrer bezeichnen kann, wie überhaupt

das Alte Testament unter אַשּׁוּר in den meisten Stellen das eigentliche Assyrien, d. i. die Landschaft Athuria, mit Ausschluss der später hinzu eroberten Länder, bezeichnet (ausgenommen ist besonders Esr. 6, 22, wo der Perserkönig Darius מֶלֶךְ אַשּׁוּר genannt wird). Der dem griechischen Namen Ἀσσυρία und dadurch auch dem Namen Συρία zugrunde liegende assyrische Name Aššur war zunächst Name der alten Reichshauptstadt von Assyrien, südlich von Ninive auf dem diesseitigen rechten Tigrisufer (wo jetzt die Ruinen von Kalʿat-Scherkat), und wurde erst von dieser auf das Reich selbst übertragen. Nach Schrader hat die Stadt Assur (und somit auch das Land Assyrien) ihren Namen von dem gleichnamigen Gotte Assur (eig. âšûr, der Gütige, von אשר = ישר, gut sein) erhalten (s. K.-J. und A. T.[2], S. 35), wärend Fridrich Delitzsch annimmt, dass der ursprüngliche Name der uralten assyrischen Reichshauptstadt in der heiligen Sprache Babyloniens Ausar, im Sinne von „bewässerte, wasserreiche Aue", gewesen sei und eigentlich das Tigrisufer bei Kalʿat-Scherkat bezeichnet habe, dass aber später der Name des Stadtgottes von Ausar, der als Hauptgott der Reichshauptstadt an die Spitze der übrigen babylonisch-assyrischen Gottheiten gestellt wurde, unwillkürlich in Aššur umgewandelt worden sei (s. den Artikel Ninive Bd. X, S. 602). — Bei den Griechen wurde der Name Ἀσσυρία auch auf das untere babylonische Stromland und der Name Ἀσσύριοι auf die den Assyrern stammverwandten Bewoner desselben übertragen, woher es kommt, dass z. B. Herodot bisweilen auch Babylonien speziell darunter versteht (vgl. 3, 92). Nachdem jedoch der Name in der Form Ἀσσυρία die gewönliche Bezeichnung für alle Länder des assyrischen Reiches geworden war, wurde er in der abgekürzten Form Συρία auf die Gebiete westlich des Euphrats beschränkt (s. u. die Geschichte Syriens S. 178). Dass aber die Griechen auch kleinasiatische Syrer in Kappadocien und am Pontus, die sogenannten Leukosyrer, kannten, erklärt sich daraus, dass der Name Σύροι ursprünglich von den Griechen am schwarzen Meere auf die dem assyrischen Reiche unterworfenen ihnen benachbarten (nicht-semitischen) Völkerschaften angewandt und erst später auf die semitische Hauptmasse der Bevölkerung des assyrischen Reiches, die vom Mittelmeere bis zum Tigris wonenden Aramäer, ausgedehnt wurde.

Das A. T. kennt den Namen „Syrien" nicht. Wärend אַשּׁוּר meist nur das eigentliche Assyrien bezeichnet (s. o.), in weiterem Sinne aber Esr. 6, 22 der Perserkönig als der spätere Beherrscher dieser Landschaft „König von Assyrien" genannt wird, dient zur Bezeichnung des unter den Namen Συρία zusammengefassten Ländergebietes, also Syriens im weiteren Sinne, der Name אֲרָם (s. den Artikel Bd. I, S. 600—605), nur dass derselbe mehr Volks- als Landesname ist. Wenn dagegen Syrien im engeren Sinne, das Land westlich des Euphrat, oder ein Teil desselben bezeichnet werden soll, so ist ein näher bestimmender Beisatz nötig, z. B. „Aram Damask's" (vgl. „Aram der beiden Ströme"). Erst im Talmud findet sich das dem griechischen Συρία nachgebildete Wort סוּרְיָא, aber nicht zur Bezeichnung des eigentlichen Syriens, sondern als Ersatz für das alttestamentliche אֲרָם, one dass man es nötig hat, mit Levy (Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch u. s. w., Bd. III, S. 495) dabei speziell an Mesopotamien (אֲרַם נַהֲרַיִם) zu denken, wiewol dies durch die Zusammenstellung von סוּרְיָא mit בָּבֶל (j. Keth. II, 26[d]) nahegelegt wird; vielmehr bezeichnet es gerade die außerpalästinensischen Länder Vorderasiens (excl. Kleinasien) bis nach Babylonien hin (j. Schek. IV, 47[d]; j. Dem. VI, 25[b]). Auch das gleichfalls dem Griechischen nachgebildete Adjektivum סוּרְסִי, aram. סוּרְסְיָא (= σύρος, vgl. adv. סוּרִיסְטִין = συριστί) steht im Sinne des alttest. אֲרַמִּי, meist zur Bezeichnung der aramäischen Umgangssprache (s. d. Artikel Aram Bd. I, S. 602 f.). — Das

aus dem aramäischen סוּרְיָא, syr. ܣܘܪܝܐ entstandene Sûrîga ist die türkische Bezeichnung des Landes, wärend der ursprünglich persische Name Sûristân (سورستان) auf gelehrten Gebrauch beschränkt geblieben ist; der arabische Name des eigentlichen Syrien ist Esch-Schâm (شأم, auch شام, immer mit dem Artikel, eigentlich das links, d. i. nördlich gelegene Land, im Gegensatze zu Jemen, dem Südlande).

I. Geographie. Bei der Bestimmung der G r e n z e n und der G r ö ß e Syriens muss man, wie überhaupt, zwischen dem eigentlichen Syrien, welches mit dem heutigen Syrien nach der türkischen Landeseinteilung ziemlich identisch ist — nur dass letzteres auch Palästina mitumfasst —, und Syrien im weiteren Sinne unterscheiden. Unter dem eigentlichen Syrien, also ausschließlich Palästina, versteht man die nördliche Hälfte der westlich vom Mittellaufe des Euphrat sich erhebenden, allmählich bis 600 Meter ansteigenden Kalk- und Kreideplatte, welche im Westen steil gegen das von dem Orontes im Norden und dem Leontes im Süden durchflossene Längstal (bei den Alten Cölesyrien, jetzt die Bekâ'a) abfällt, sich aber jenseits desselben wider erhebt und dann zum Mittelmeere abfällt, wärend die südliche gleichgestaltete, aber beträchtlich kleinere Hälfte, deren Längstal (jetzt el-Ghôr) vom Jordan durchflossen wird, Palästina, das Gebirgsland westlich und östlich vom Jordan, ausmacht. Sonach versteht man unter dem heutigen Syrien, welches beide Hälften dieses Kalkhochlandes umfasst, alles Land zwischen dem Euphrat und der arabischen Wüste im Osten und von dem Mittelmeere im Westen, zwischen dem Taurus im Norden und der Grenze Ägyptens im Süden. Es zerfällt in die Vilajets oder Generalgouvernements Haleb und Esch-Schâm oder Damaskus (dessen bei den Eingeborenen üblicher Name Esch-Schâm mit dem des Landes Syrien identisch ist), von denen ersteres, das sich bis über den Euphrat hinaus erstreckt, 1917 Q.-M. mit 866,000 Einw., letzteres 3109 Q.-M. mit 1,104,000 Einwonern umfasst, im Ganzen also 5026 Q.-M. mit 1,970,000 Einw. Von dem Vilajet Damaskus ist neuerdings der Regierungsbezirk (türk. Mutessarriflik) Jerusalem abgetrennt und einem eigenen von der Pforte direkt abhängigen Gouverneur (vâli) unterstellt worden; dieser Bezirk reicht nördlich bis Sindjil, wo das zum Vilajet Damaskus gehörige Paschalik Nâbulus beginnt, und umfasst somit nur einen Teil Palästinas, welches mit etwa 500 Q.-M. und 500,000 E. von obiger Gesamtsumme in Abrechnung zu bringen ist, wenn es sich darum handelt, die Größe des heutigen Syriens nach unserer engeren Bezeichnung zu bestimmen. — Mit diesem Länderkomplexe ist auch das Συρία der Klassiker im wesentlichen identisch. Obwol der Ausdruck im weiteren Sinne das ganze Ländergebiet, das im Alten Testament Aram heißt, also einschließlich Assyriens, Mesopotamiens, Babyloniens und Palästinas, kurz das Land zwischen Ägypten, Arabien, dem Tigris und Cilicien umfasste (vgl. für den Sprachgebrauch der Römer Mela, de chorographia 1, 11), so dient doch der Name Συρία, wie er seit der Zeit der Diadochen Alexanders des Großen üblich wird, zur Bezeichnung jenes Gebietes, welches sich zwischen dem Euphrat und Mittelmeere von dem Taurus und seiner Verzweigung, dem Amanusgebirge, bis zur ägyptischen Grenze (etwa 6—7 Breitegrade von Norden nach Süden) sich ausdehnt (so Strabo 16, 749, vgl. 737, und Ptolem. 5, 15). Hierzu gehörte nur noch ein schmaler Strich im nordwestlichen Mesopotamien, links am mittleren Euphrat, wärend der Ausschluss dieses mesopotamischen Teiles von Syrien — welchem der mesopotamische Teil des zum heutigen Syrien gehörigen Vilajets Haleb (s. o.) mit den Städten Urfa (d. i. Edessa), Mardin und Nisibin (beide im Gebiete des oberen Chabur) annähernd entspricht — und somit die bleibende Beschränkung des syrischen Namens auf das Land westlich vom Euphrat erst eine Folge der römischen Besitzergreifung (seit 64 v. Chr.) war. In diesem Sinne, zur Bezeichnung der römischen Provinz Syrien, steht Συρία auch im Neuen Testamente (Matth. 4, 24; Luk. 2, 2; Akt. 15, 23. 41 u. a.). In welcher Weise aber das Syrien der Klassiker eingeteilt wurde und wie die Grenzen Syriens sich im Laufe der Jarhunderte

mannigfach veränderten, dies wird besser im Zusammenhange der Geschichte des syrischen Landes (s. u. S. 174 ff.) zu behandeln sein.

In orographischer Beziehung ist das Land Syrien von ziemlich gleichförmiger Bildung, insofern es in der Richtung von Norden nach Süden einen merkwürdigen Parallelismus der Meeresküste, der Gebirgszüge und Flußtäler zeigt. Das westliche Bergland, welches sich in geringer Entfernung von der Küste zu einem von Norden nach Süden (also der Küste parallel) streichenden Gebirgszuge erhebt, ist nur von geringer Breite. Der nördliche Teil dieses steilen Gebirges, welches es seiner ganzen Länge nach durchzieht, ist das sogenannte Küstengebirge von Syrien; zu demselben gehört das nach seinen Bewonern benannte Nosairiergebirge (s. u. S. 173) und nördlich davon der Felskegel Dschebel Akra, 1770 Meter hoch (der Mons Casius der Alten), wärend nördlich vom Orontes der Djaur Dagh (d. i. der Amanus), am Busen von Iskanderun, beginnt, der bereits zu den Abzweigungen des Taurus gehört und in den cilicischen Taurus übergeht. Der südlich vom Nahr el-Kebîr (von Tripolis bis Tyrus) gelegene Teil des westlichen Gebirges, dessen Kamm sich bis 2300 Meter, dessen höchste Gipfel aber bis 3000 Meter (Dhor el Khodib oder Dschebel el Meskiyeh 3066 Meter) erheben, heißt schon seit der Zeit des Alten Testaments der Libanon. Nach der Bekâʿa (s. o.) dacht sich der Libanon in minder jähem Abfalle ab, aber am östlichen Rande derselben steigt mauerartig von der Sole des Tales der Bergrücken auf, der im Antilibanos eine mittlere Höhe von 1500 Metern erreicht, in seiner südlichen Verlängerung (dem Hermon, jetzt Dschebel el Scheich, 2860 Meter) dem Libanon an Höhe nahezu gleichkommt (vgl. die Artikel „Libanon“ Bd. VIII, S. 638 ff., und „Hermon“ Bd. VI, S. 45 f.). Nach Osten zu flacht sich der plateauartige Rücken des gesamten östlich der Bekâʿa streichenden Höhenzuges in der Richtung nach dem Euphrat allmählich zu der Kalkhochebene ab, welche nach Südosten unmerklich in die arabischen Wüsten übergeht. Diese von einzelnen wilden Felsenkämmen durchbrochene Hochebene, ein nicht unfruchtbares, aber wegen des Wassermangels Wüste genanntes Steppenland, das sich bis an den Euphrat hin ausdehnt, wird nur durch die Oasen von Damaskus, Palmyra (Thadmor) und Aleppo (Beröa) unterbrochen, welche die Verbindung mit dem Euphratgebiete durch Karawanenstraßen erhalten.

Infolge dieser Oberflächenbildung sind die Flußtäler Syriens zum größten Teile kurze Quertäler, in denen nur aus den höheren Küstengebirgen, wie dem Amanos, Kasios und Libanon, bedeutendere Küstenflüsse in starkem Gefälle unmittelbar dem Meere zufließen. Diesen Küstenflüssen sind die Bäche zu vergleichen, die aus den Gebirgsschluchten des Antilibanos in die fruchtbare Ebene von Damaskus, die Ghuṭa, hinunterströmen und nach kurzem Laufe in die sogenannten Wiesenseen (Baḥret el-ʿAtêbe und Baḥret-el-Hidjâne), etwa 6 Stunden östlich von Damaskus, sich ergießen: unter ihnen der Barada und südlich von ihm der Aʿwadj (vgl. אֲבָנָה Keri אֲמָנָה und פַּרְפַּר 2 Kön. 5, 12). Die einzigen längeren Flüsse durchfließen die Bekâʿa und sind zugleich die einzigen Flüsse, welche von diesem von Norden nach Süden streichenden Längstale aus nach dem Mittelmeere zu in zwei westlich gerichteten Quertälern den westlichen Gebirgszug durchbrechen. Sie entspringen da, wo die in einer mittleren Höhe von 500 Meter den Libanon vom Antilibanos trennende Bekâʿa ihre höchste Erhebung hat, indem ein flacher Querdamm von 1200 Meter Höhe das Tal durchsetzt. Von ihm aus fließt der Orontes (jetzt العاصى, el-ʿAṣi) durch die Bekâʿa nach Norden, bis er bei Antiochien, verstärkt durch den Abfluß des großen Sees Ak Deniz, sich plötzlich nach Westen dem Meere zuwendet, wärend der Leontes (jetzt Lita oder Litâni) nach Süden fließt, bis er gleichfalls scharf nach Westen umbiegt und durch ein kurzes, überaus romantisches Quertal unweit von Tyrus, nördlich von dieser Stadt, das Meer erreicht.

Aus dem gleichen Grunde, wegen der eigentümlichen Oberflächenbildung, ist Syrien auch an Seen arm. Außer den schon genannten Seen der Damaskus-

ebene und dem großen See Ak Deniz, der wegen der Nähe von Antiochien auch nach dieser Stadt benannt wird, sind noch zu nennen: der See el-Melak, an dessen westlichem Rande, nur wenig davon entfernt, die Stadt Kinnesrin (d. i. Chalcis) liegt; der See von Dschabul, gleich dem See el-Melak südlich von Haleb gelegen; der See von Homs (d. i. Emesa), südlich von dieser Stadt.

Mit dem von Norden nach Süden streichenden Aufbau der syrischen Gebirge, durch welchen die einzelnen Länderstreifen völlig von einander abgeschieden sind, hängt auch die sehr ungleiche Verteilung des Regens zusammen, wovon wider die Verschiedenheit der Fruchtbarkeit und des Klimas abhängig ist. Der schmale Küstensaum samt dem Westabfall des Küstengebirges ist reich an Regen, den die am Mittelmeere herrschenden Westwinde bringen; dagegen sind die östlichen Abdachungen und die inneren Hochebenen sehr arm an Niederschlägen, Quellen und Flüssen. Dies zeigt sich besonders im Osten der Bekka. Wärend der Antilibanos und der ganze Höhenzug, der den Ostrand der Bekka bildet, auf seinen oberen Abhängen grüne, von Heerden beweidete Triften und Eichenwälder hat, werden die Abhänge nach Osten zu immer öder und kaler und nur für Nomadenwirtschaft geeignet, bis endlich die Landschaft den Wüstencharakter annimmt. Zum Teil ist der Mangel an fruchtbarem Ackerboden auch eine Folge der Bodenbeschaffenheit, indem die Gebirge von der Küste an bis weit ins Land hinein der Kalkformation angehören. Um so fruchtbarer sind dagegen die an der Grenze von Palästina am Rande der Wüste gelegenen vulkanischen Gebiete, deren Hochflächen teilweise aus sehr ergiebigem Thonboden bestehen, wie die Landschaft um Damaskus (700 Meter hoch), an welche sich dann die Fruchtgefilde von Busera und Der'ât (d. i. die Landschaften Auranitis und Batanaea der Alten) anschließen. — Ebenso verschieden wie die Regenmenge sind auch die Temperaturverhältnisse. An der Küste wird die Sonnenhitze durch die Seewinde gemildert; um so größer ist sie z. B. in Damaskus und sonst im Inneren. Andererseits sinkt gerade im Inneren des Landes wie in der Wüste das Thermometer häufig unter Null, und in Damaskus (690 Meter über dem Meere) und in Aleppo (348 Meter) fällt fast jeden Winter Schnee, der in Syrien freilich, außer im höheren Gebirge, nicht liegen bleibt. — In klimatischer Hinsicht sind eigentlich nur zwei Jareszeiten zu unterscheiden: die regenlose Zeit mit vorherrschenden Nordwestwinden von Anfang Mai bis Ende Oktober, wärend welcher Zeit der Himmel fast ununterbrochen wolkenlos ist, sodass Donner und Regen wärend der Weizenernte ein großer Ausnahmefall ist (s. 1 Sam. 12, 17. 18), und die Regenzeit mit vorherrschendem Südwest- und Südwinde von Ende Oktober bis Ende März, welche sich bisweilen mit Gewittern ankündigt. Dieser erste Regen ist der „Frühregen" (Deut. 11, 14; Jo. 2, 23); der „Spätregen" fällt im März und April und befördert das Wachstum des Getreides. Mit ihm beginnt auch der bis Mitte Mai wärende Frühling, die angenehmste Jareszeit. Die Menge des Regens ist von größtem Einflusse auf den Ausfall der Ernte; aber auch die Nomadenwirtschaft auf den östlichen Abhängen des Gebirges nach der Wüste zu wird durch das Ausbleiben oder die geringe Quantität des Regens geschädigt, weil die Heerden dann keine Weide finden. — Wenn im Altertum die Fruchtbarkeit Syriens eine weit größere war, so lag dies neben der besseren Kultur vor allem an der sorgfältigen Bewässerung, welche sogar den sandigen Boden in fruchtbare Auen umzuwandeln verstand, sodass auch die Wüste im Altertum nicht so ausgedehnt war wie jetzt, indem es bis über Palmyra (d. i. Thadmor) hinaus viele blühende Städte gleich Oasen in der Wüste gab. Das eigentliche Gebirgsland war aufs beste angebaut und durch die reiche Bewässerung, besonders vom Orontes und Leontes aus, ward die üppigste Vegetation hervorgerufen: Feigen, Datteln und andere Fruchtbäume gab es in Menge, wo jetzt außer Oliven meist nur Oleander und Platanen wachsen. So ist in dem breiten, jetzt versumpften Tale des mittleren Orontes der einst so blühende Ackerbau und Handelsverkehr verschwunden, und von Apamea, dessen Gebiet unter Augustus 7 n. Chr. 117,000 Bürger hatte, sind nur noch gewaltige Ruinen vorhanden. Aber auch in unseren Tagen ist Syrien kein unfruchtbares Land, und noch heute erweist sich der Libanon, der

dem Auge in der Ferne als eine nackte Felsenmauer erscheint, in der Nähe als eins der bewontesten und angebautesten Gebirge. Daneben sind freilich in manchen Tälern, namentlich an der Westseite des Gebirges, die Terrassenanlagen, die zum Teil noch aus phönizischer Zeit stammen, gänzlich zerfallen. — Verschieden wie die klimatischen Verhältnisse und die Bodenbeschaffenheit ist auch die Flora Syriens. Das ganze Küstenland gehört der Mittelmeerflora an, für welche immergrüne, schmal- und lederblätterige Sträucher und rasch verblühende Frühlingskräuter charakteristisch sind. Jenseits des Passrückens des Libanon beginnt das Gebiet der orientalischen Steppenvegetation, welche auf dem ganzen Plateau herrscht; ihre hervorstechendsten Merkmale sind eine Menge dürrer und dorniger Buschgewächse und die geringe Baumvegetation auf den Bergen, wo einzelne Baumgruppen von Eichen mit stachligem Laub, von Pistazien und von Coniferenarten, wie Cedern, Cypressen, Wachholderbäumen u. s. w., sich finden, wärend auf den hohen Gipfeln nur eigentümliche, stechende Zwergbüsche wachsen.

Die Bevölkerung zerfällt der Abstammung nach in Syrer, in Araber, Juden, Griechen, Türken und Franken. Die Syrer sind Nachkommen der alten Aramäer, haben aber zum Teil den Islam und die arabische Sprache angenommen. Aus muhammedanischen Syrern besteht zum größeren Teile die ums Jar 1000 entstandene Sekte der Drusen, welche, etwa 80,000 Köpfe stark, im Libanon und Hauran wonen und sich besonders durch eine excentrische Auffassung der Prädestinationslehre von ihren Glaubensgenossen unterscheiden. Zu den christlich gebliebenen Nachkommen der alten Syrer gehören die Jakobiten und die Maroniten (s. u. S. 181 f.). Die in Syrien wonenden Araber sind teils fesshaft, teils Nomaden. Auch letztere sind, wenngleich nur äußerlich, Muhammedaner; eher sind sie als Sternanbeter zu bezeichnen. Die Juden sind, außer in Damaskus, nicht wie die Juden in Mesopotamien Nachkommen der früheren Juden Syriens, sondern meist erst aus Europa, teils aus Spanien und Portugal, teils aus den östlichen Ländern, eingewandert. Die Anhänger der sog. „griechisch-orthodoxen" Kirche sind nur zum kleinen Teile griechischer Nationalität, wie die höheren Geistlichen fast one Ausnahme; wärend der Gottesdienst meist in arabischer Sprache gehalten wird, so wird doch in den oberen Klassen ihrer Schulen die griechische Sprache gelehrt. Auch Türken gibt es in Syrien nur in geringer Anzal; den vornehmen Türken, welche Effendi's (d. i. αὐθεντῆς) heißen und die regierende Klasse bilden, stehen gegenüber die in Nordsyrien lebenden Türkenstämme, welche dort noch als Nomaden gleich den arabischen Beduinen vorkommen (Turkomanen). Die Franken, d. h. die Europäer, gehören teils der katholischen Konfession an, für welche besonders die Franziskaner und Jesuiten missioniren, teils sind es Protestanten, unter denen besonders die amerikanischen Missionare mit Erfolg tätig sind. — Der größte Teil dieser vielgestaltigen Bevölkerung, im ganzen etwa $^4/_5$, bekennt sich zum Islam, zu welchem außer der Sekte der Drusen auch die Sekten der Nosairier (s. S. 171), der Ismaʿîlier (s. S. 183) und der Metâwile, der syrischen Schiʿiten, gehören.

II. Geschichte. Infolge der mannigfaltigen Gliederung des syrischen Ländergebietes und der verschiedenen Beschaffenheit seiner Bestandteile, welche teils zu nomadisirendem Leben, teils zu Acker- und Gartenbau, teils auch für den Seehandel geeignet waren und sehr verschiedenartige Kräfte und Bestrebungen entwickelten, ist die Geschichte Syriens eine überaus komplizirte. Dazu kommt die Lage des Landes, die es zu einem Durchgangslande der vorderasiatischen Völker- und Heereszüge von Osten nach Westen machte und zugleich die Veranlassung war, dass es stets eine vielbegehrte Beute der größeren Reiche, der großen Despotien des Morgenlandes, gewesen ist. Aber nicht bloß für Völker- und Heerzüge war Syrien stets ein Durchgangsort, sondern auch für den Handel. So war das untere Orontestal von jeher eine Passage für Handelskarawanen, da es sonst in dem Kalkgebirge an Quertälern, die den Zugang zum westlichen Meere öffnen, fehlt. Wie Antiochien, so ist aber auch Damaskus ein Knotenpunkt des alten Welthandels gewesen, indem es stets der Hauptstapelplatz für den Handelsverkehr zwischen dem Occident und dem Orient, besonders mit Persien, war,

so wie heutzutage Aleppo der Knotenpunkt aller Handelsstraßen, die vom Mittelmeere nach Osten füren, und dadurch zugleich die bedeutendste Stadt des heutigen Syriens ist. Ebenso lebhaft war auch der Handelsverkehr zwischen Damaskus und dem Reiche Israel, wenn beide Reiche nicht in einen der häufigen Kriege mit einander verwickelt waren. Ebenso wie König Benhadad I. von Damaskus (s. u.) sich „Straßen“ für die Kaufleute, d. h. Bazare, in Samarien angelegt hatte, so hatte Benhadad II. dem Ahab das Recht zugestanden, seinerseits in Damaskus die gleiche Einrichtung zu treffen (1 Kön. 20, 34), und schon Amos erwänt 3, 12 den Damast (דְּמֶשֶׁק), d. h. das in Damaskus (דַּמֶּשֶׂק) verfertigte Seidenzeug (noch heute ital. damasco, engl. Damask, franz. damas), der zum Bezuge der kostbaren Divans in den Häusern der Vornehmen Samariens verwendet wurde.

Die Geschichte Syriens in der ältesten Zeit ist in Dunkel gehüllt. Dasselbe wird weder durch die Notiz Amos 9, 7, dass die aramäischen Einwoner von Damaskus aus Kir eingewandert seien, noch durch die Erwänung des Damasceners Eliesers, des Hausvogtes Abrahams (Gen. 15, 2), noch durch den Bericht über die 8järige Bedrückung der Israeliten der Richterzeit durch den mesopotamischen König Cuschan-Rischataim (Ri. 3, 8) aufgehellt. Denn über die Sage von Kir läst sich nichts Bestimmtes ausmachen (s. Artikel „Aram“ Bd. I, S. 602); außer der dunklen Stelle Gen. 15, 2 ist von Elieser und seiner Verbindung mit Damaskus nicht die Rede, und der Name Cuschan-Rischataim, der überdies sicher hebraisirt ist, kommt außerhalb der Bibel nicht vor und ist auch in den assyrischen Denkmälern bis jetzt nicht nachgewiesen, wärend der Hinweis auf den Cuschiten Nimrod und das durch ihn gegründete Reich (Gen. 10, 8 ff.) deshalb bedeutungslos ist, weil sonst keine Spur auf einen Zusammenhang zwischen Cuschan und dem Cuschiten Nimrod hinleitet. Dagegen ist Gen. Kap. 14 eine Erinnerung an die Eroberungen, welche in sehr früher Zeit von den zuerst am Euphrat und Tigris entstandenen größeren Reichen (Gen. 10, 8, s. o.) ausgingen, da jede bedeutendere Macht in diesen östlichen Ländern auch den Westen zu unterwerfen suchte, wie auch die Klassiker von dem altassyrischen Reiche berichten, dass es bis an das Mittelmeer (Diod. Sic. 2, 2, 5. 16), oder gar bis nach Libyen, also nach Afrika, reichte (Justin. 1, 1; vergl. Dillmann, Genesis [4], S. 220), Nach den Ergebnissen der assyriologischen Forschungen war der erste Herrscher, welcher sich außer Chaldäa auch einen beträchtlichen Teil Vorderasiens untertänig machte und seine Eroberungszüge jedenfalls bis an die Küste des Mittelmeeres ausdehnte, der zu Anfang des 2. Jartausends (n. A. um 3800) lebende Nordbabylonier Sargon, König von Agani (auch Akati, vielleicht s. v. a. Akkad), der erste dieses Namens. Die Eroberung Chaldäas durch diesen König semitischer Herkunft hat auch den Anstoß zu der immer wachsenden Übermacht der Semiten über ihre nichtsemitischen Nachbarn, die Sumerier und Akkader, gegeben, welche durch den Babylonierkönig Hammurabi, welcher Babylon zur dominirenden Macht in Chaldäa erhob, dauernd befestigt wurde. Hierzu kam die von Babylon aus erfolgte Gründung der Stadt Assur und des Assurreiches, des eigentlichen Assyriens (s. o.), dessen Grenzen sich durch die Kriegszüge kräftiger Herrscher, wie Salmanassar I. (um 1300) und Tiglath-Pileser I. (1130—1100) rasch erweiterten, indem schon der letztere über den Euphrat bis zur syrischen Küste des Mittelmeeres vordrang. Diese Oberherrschaft der Assyrer über den ganzen Westen wird seit dem Könige Asurnassirhabal (885—860), welcher überhaupt die assyrische Macht fest begründete, zu einer dauernden; auch legte er bereits den Phöniziern Tribut auf. Seinem Nachfolger Salmanassar dem II. (860—825), der viermal gegen den König von Aram-Damaskus Binidri (viell. Hadadibri = Hadadezer) und dessen Son Haza'ilu (d. i. Hasael) zog, brachte auch der König von Samarien „Jehu, der Son Omris“ Tribut (über diesen Herrscher sowie über seine Nachfolger vgl. den Artik. Sanherib Bd. XIII, S. 376 ff., in welchem Friedrich Delitzsch eine Übersicht über die Geschichte Assyriens gibt). — Zu der Zeit, als am Euphrat und Tigris bereits die großen Statengründungen begannen,

wonten in dem Gebiete westlich vom mittleren Euphrat (d. h. zwischen Samosata, jetzt Samsat, und Barbalissus, jetzt Bâlis, s. S. 178) bis an den Orontes, dessen Mittelpunkt das heutige Haleb bildet, die warscheinlich nicht semitischen Chattäer (Ḥattai, vergl. חֵת im weiteren Sinne, wie 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6), welche in verschiedenene kleine Staten und Reiche zerfielen, unter denen Karkemisch am Euphrat (jetzt die Ruinen von Dscherabulus am Euphrat, in südlicher Richtung unweit von Biredschik, also nicht mit Circesium identisch) eine besonders hervorragende Stellung einnahm (Schrader, K.A.T.², S. 108). Wie schon erwänt, konnten derartige kleine Reiche gegenüber der Übermacht der damaligen Großstaten nicht ihre Unabhängigkeit bewaren; so ward auch das Gebiet der Chattäer (mât-Ḥatti) seit Tiglath-Pileser II. (745—722) allmählich dem assyrischen Reiche einverleibt, besonders durch Sargon (722—705), welcher 717 das Reich Karkemisch, 708 aber das Reich Kummuch (d. i. Kommagene, s. S. 178) dauernd unterwarf. An ihre Stelle traten die der Völkerfamilie der Semiten zugehörigen **Aramäer** (s. den Art. Aram Bd. I, S. 600), welche allmählich das ganze Ländergebiet, welches man unter dem Namen Syrien in seiner weitesten Bedeutung umfaſst, in Besitz nahmen. Daſs auch die Aramäer demselben Wechsel in den Verhältnissen der Stämme und Reiche unterworfen waren, wie alle anderen Völkerschaften jener Zeit, geht u. a. daraus hervor, daſs wir die 4 Zweige dieses weitschichtigen Volkes עוּץ, חוּל, גֶּתֶר, מַשׁ, welche Gen. 10, 23 wegen ihrer größeren Bedeutung in der ältesten Zeit besonders hervorgehoben werden, nicht mehr genau nachweisen können, weil ihre Namen später zurückgetreten oder ganz verschwunden sind (s. Dillmann, Genesis⁴, S. 185), wie auch die Gen. 22, 21—24 genannten Stämme בּוּז, קְמוּאֵל, כֶּשֶׂד, חֲזוֹ, פִּלְדָּשׁ, יִדְלָף, בְּמוּאֵל, טֶבַח, גַּחַם, תַּחַשׁ, מַעֲכָה (vgl. die Stadt und Gegend Abel bei Maacha am Fuße des Hermon) sich nur zum Teil nachweisen lassen (vgl. Dillmann a. a. O., S. 278 f.). Von diesen aramäischen Nomadenstämmen haben sich nun bisweilen einzelne Teile losgelöst und sind zum seſshaften Leben übergegangen. Daſs dies bei einzelnen dieser Stämme schon sehr früh erfolgte, ergibt sich aus den aramäischen Statengründungen auf syrischem Boden, welche auf die Geschichte Israels seit der Königszeit einen nicht unwesentlichen Einfluſs ausgeübt haben. Hadadeser, der König von Aram-Zoba (über die Lage dieses Reiches vergl. den Artikel Aram), wurde von David widerholt mit Krieg überzogen und besiegt (2 Sam. 8, 3—12; 10, 16 ff., vergl. auch den Artikel Hadadeser Bd. V, S. 492); die Stadt Damaskus, welche mit Zoba verbündet war, wurde erobert und eine Besatzung hineingelegt (2 Sam. 8, 5 ff., vgl. 1 Chron. 18, 5 f.); Thoi, der König von Hamath, der ebenfalls mit dem Könige Hadadeser von Zoba im Streite gelegen hatte, sandte David zur Beglückwünschung über dessen Besiegung kostbare Geschenke, durch welche er sich zugleich Davids Unterstützung gegen den gemeinsamen Feind sichern wollte (2 Sam. 8, 9 ff.; 1 Chron. 18, 9 ff.; vgl. auch den Artikel Hamath Bd. V, S. 568). Damaskus blieb nur kurze Zeit unter der Botmäßigkeit des Königs von Israel; denn schon unter Salomo warf sich Rezon, der früher in den Diensten Hadadesers gestanden hatte, an der Spitze einer Schar Freibeuter zum König von Damaskus auf und befehdete Israel, so lange Salomo regierte (1 Kön. 11, 23—25). In der ganzen folgenden Zeit hatten die Israeliten mit diesen Königen von Damaskus blutige Kriege zu füren, wärend allerdings vorübergehend auch freundschaftliche Beziehungen zwischen dem Reiche Israel und Damaskus bestanden (1 Kön. 15, 18 ff.; 20, 34, vergl. 2 Kön. 6; 10, 32 f.; 13, 22 ff.). Hauptsächlich handelte es sich bei diesen Kämpfen um den Besitz des Ostjordanlandes; auch reizten die Könige des südlichen Reiches immer wider die Könige von Damaskus gegen das Reich Israel, um dasselbe zu schwächen. So war Tabrimmon, der Son des Nachfolgers Rezons, mit Namen Hesjon, mit Abiam von Juda verbündet und dessen Son und Nachfolger Benhadad I. mit Assa, nachdem er seinen Bund mit Baesa von Israel gelöst hatte, in dessen Gebiet er dann einen Einfall machte, um durch diese Diversion Assas Lage zu erleichtern (1 Kön. 15, 18 ff.,

vgl. 2 Chron. 16, 2). Ein zweiter Benhadad (assyr. Bin-hidri) war der Zeitgenosse des Königs Ahab von Israel, mit dem er nach dem Berichte der Inschriften des von 860—825 regierenden Assyrerkönigs Salmanassar II., der ihn mehrfach besiegte (s. o. S. 174), anfangs verbündet war (vgl. 1 Kön. 20, 1. 34; 2 Kön. 8, 7 ff.), später aber Krieg fürte, weil sich Ahab warscheinlich wegen seiner Besiegung durch die Assyrer von ihm losgesagt hatte, was er in einer unglücklichen Schlacht gegen Benhadad mit seinem Leben büßen mußte (1 Kön. 22, 35, vgl. Schrader K.A.T.², S. 201). Der größte Gegner des Reiches Israel war Hasael, der Nachfolger Benhadad des II., den er gewaltsam ums Leben brachte (2 Kön. 8, 8 ff., vgl. 1 Kön. 19, 15. 17). Er setzte den Krieg seines Vorgängers gegen Israel fort, indem er Ahabs Son Joram mit Krieg überzog und bei Ramoth in Gilead schlug, ebenso wie seinen Nachfolger Jehu; dieser ward so aufs Haupt geschlagen, daß er das ganze Ostjordanland bis an den Bach Arnon ihm überlassen mußte (2 Kön. 10, 32 ff). Auch dem Joahas, dem Nachfolger Jehus, gelang es nicht, sich der Herrschaft Hasaels zu entziehen (2 Kön. 13, 3. 7). Selbst gegen das Reich Juda beabsichtigte Hasael, bei einem Zuge gegen die philistäische Stadt Gath, die er eroberte, zu ziehen, um Jerusalem zu belagern, und ließ sich nur durch eine Tributsendung des Königs Joas von dieser seiner Absicht abbringen (2 Kön. 12, 17 f., vgl. auch den Artikel Hasael Bd. V, S. 630 f.). Der Son Hasaels, Benhadad III., war weniger glücklich (2 Kön. 13, 25 ff.). Als Joas und besonders Jerobeam II. das Reich Israel wider gekräftigt hatten, gelang es letzterem sogar, Damaskus samt Hamath wider auf kurze Zeit unter israelitische Botmäßigkeit zu bringen (2 Kön. 14, 28). Bald darauf geht Pekah von Israel ein Bündnis mit Rezin, dem Könige des wider selbständig gewordenen Reiches von Damaskus, ein, one dem Könige von Juda, Ahas, dem Nachfolger Jothams, gegen den das Bündnis gerichtet gewesen war (2 Kön. 15, 37), viel anhaben zu können (2 Kön. 16, 5. 9; Jes. 7, 1 ff.; 8, 4; 17, 1. 3). Als aber Ahas die Assyrer zu Hilfe rief, um sich der Syrer von Damaskus zu erwehren, erschien Tiglath-Pileser II. (745—727), der Gründer der assyrischen Weltmacht, und bereitete dem syrischen Reiche 733 den Untergang (2 Kön. 16, 9); in der Hauptstadt Damaskus empfing er 732 die Huldigung der umwonenden Fürsten, unter welchen sich auch Ahas von Juda befand (Schrader, K.A.T.², S. 265). — Wie Damaskus hatten auch die anderen größeren Städte Syriens ihre Selbständigkeit an das assyrische Reich verloren (Jes. 36, 19; 37, 13 = 2 Kön. 18, 34; 19, 13): Hamath (s. den Artikel) ward von Sargon 720 unterworfen, nachdem sein König, der die umliegenden Gebiete und Reiche von Arpad, Zemar, Damaskus und Samarien gegen Assyrien aufgewiegelt hatte, in der Schlacht von Karkar besiegt und hierauf getötet worden war (s. Schrader, K.A.T.², S. 323 f.); Arpad (jetzt der Ruinenhügel Tel Erfâd, 3 Stunden nördlich von Haleb und südlich von Ezaz), schon von Tiglath-Pileser und dann samt Hamath von Sargon vorübergehend unterworfen, ward unter Sanherib dauernd dem assyrischen Reiche einverleibt (vgl. noch Helbon und Riblah, s. die Artikel Bd. V, S. 733, und Bd. XII, S. 757). — Die Zeit der kleinen Reiche hatte dem Zeitalter der großen Weltreiche Platz gemacht. Mit deren Schicksalen sind fortan die Schicksale der syrischen Städte und des syrischen Landes eng verknüpft. Nach dem Untergange des assyrischen Reiches kam Syrien unter die babylonische Herrschaft. Unter ihr scheinen Damaskus, Hamath und Arpad eine gewisse Unabhängigkeit oder wenigstens ihren Reichtum wider erlangt zu haben, da Jeremia ihnen aufs neu Strafe androht (49, 23—27). Auf das babylonische Weltreich folgte das persische (s. Bertheau zu Esra 5, 3); nach der Besiegung des letzten Perserkönigs in der Schlacht von Issus (333) kam ganz Syrien unter die Herrschaft Alexanders des Großen. Als nach dem Tode Alexanders 323 sein Weltreich zerfiel, gelang es Seleucus I., mit dem Beinamen Nikator, nach langen erfolgreichen Kriegen sich alle Länder vom Hellespont und Mittelmeer bis zum Indus und Jaxartes zu unterwerfen. Nachdem er 321 bei der Teilung von Triparadeisos die Statthalterschaft Babylonien erhalten hatte, im Jare 316 aber durch Antigonos aus derselben vertrieben worden war, erkämpfte er sich (nach dem Sieg bei Gaza über Demetrios Poliorketes

312) mit geringer Heeresmacht aufs neue den Besitz Babyloniens und der östlichen Provinzen, weshalb man in das Jar 312 die Gründung des syrischen Reiches der Seleuciden verlegte und von diesem Jare an den Anfang der lange Zeit am Euphrat und Tigris gebräuchlichen seleucidischen Ära rechnete. Er schloss 311 mit Antigonus Frieden und benutzte die folgenden neun Jare bis zur Schlacht bei Ipsus 301, wärend welcher die Kämpfe unter den Feldherrn Alexanders fortdauerten, zur Ausbreitung und festen Begründung seines Reiches. Zu diesem letzteren Behufe teilte er auch sein Reich mit seinem Sone; den Grundstock der östlichen Hälfte bildete Mesopotamien, den der westlichen Syrien. Die erfolgreichste, auch für die späteren Zeiten bedeutungsvollste Tat seines Lebens war die Gründung einer Anzal blühender griechischer Städte, welche Sitze des Handels wie der Kunst wurden, und von denen einige später Welthauptstädte geworden sind. Antiochien am Orontes, das er nach seinem Vater Antiochus benannte, erbaute er bald nach der Besitznahme Syriens (etwa nach 300 v. Chr.); weil diese rasch emporblühende Stadt nach der Teilung des Reiches von ihm zur Haupt- und Residenzstadt der westlichen Hälfte gewält wurde, so erhielt das Reich der Seleuciden den Namen des syrischen Reiches. Ebenfalls bedeutend ward die Hafenstadt Antiochiens, Seleucia, ferner die südlich von Antiochien gelegenen Städte Laodicea am Meere, als Handelsstadt berühmt (nicht zu verwechseln mit dem gleichfalls von Seleukus gegründeten Laodicea am Libanon) und Apamea am Orontes, berühmt als der Hauptsitz des syrischen Heeres, jetzt die Ruinen Kala'at el Medik, d. i. Burg der Enge (vergl. Judith 3, 12 nach der Vulgata). Die Hauptstadt des östlichen Reiches Antiochus des I. war Seleucia am Tigris, etwa 8 Stunden vom alten Babylon entfernt, welches später durch das Aufblühen des benachbarten, am andern Tigrisufer gelegenen Ktesiphon, der Residenz der Partherkönige und später auch der neupersischen Sassaniden, seine Bedeutung verlor. In diesem neuen Reiche der Seleuciden, besonders in seiner westlichen Hälfte, kam bald griechisches Wesen zur Herrschaft, und die aramäische Sprache, in welcher noch zur Zeit der persischen Oberherrschaft die öffentlichen Erlasse für diese westlichen Provinzen abgefasst wurden (vergl. Esr. 4, 7 ff.), ward als offizielle Sprache durch die griechische ersetzt, wiewol sie natürlich unter dem Volke sich weiter erhielt; in den Gegenden am Euphrat und Tigris nahm sie sogar als „syrische Sprache" einen neuen Aufschwung, sodass sie später der christlichen Wissenschaft der syrischen Kirche als Litteratursprache diente (s. den Art. Aram Bd. I, S. 603). Schon unter dem Sone und Nachfolger Antiochus des I., unter Antiochus II. (s. d. Art. Bd. I, S. 457) begann die Sittenlosigkeit und Misswirtschaft am Hofe der Seleuciden, welche für diese Herrscher wärend der Dauer ihres Reiches fast one Ausnahme charakteristisch ist, wie auch unter ihm schon der Zerfall des Reiches begann: in der Provinz Baktrien entstand ein selbständiges Reich, und fast zu gleicher Zeit machten sich auch die Parther unabhängig und vergrößerten ihr Reich auf Kosten des Seleucidenreiches, wärend die Meder von Atropatene sich gegen das südliche Ufer des kaspischen Meeres ausbreiteten und die Besitzungen in Kleinasien durch die Attaliden in Pergamon beunruhigt wurden. Von besonderer Bedeutung sind die fortgesetzten Kämpfe mit den ägyptischen Ptolemäern um den Besitz des südlichen Teiles von Syrien (Cölesyrien, Phönizien und Palästina), die schon zur Zeit Antiochus des I. (281—261) begannen, einen vorläufigen Abschluss aber durch die Waffenerfolge Antiochus III. des Großen (224 bis 187) erhielten, welcher auch in den übrigen Teilen des Seleucidenreiches die Macht seines Hauses aufs neue befestigte, one dass es ihm jedoch gelang, das baktrische und das parthische Reich wider seiner Botmäßigkeit zu unterwerfen (s. den Artikel Antiochus III. Bd. I, S. 457 f.). Als dann Antiochus III. durch den Friedensschluss, den ihm die Römer nach der unglücklichen Schlacht bei Magnesia 190 aufnötigten, 189 gezwungen wurde, Kleinasien bis an den Taurus abzutreten, rissen sich auch Kappadozien und Armenien von dem syr. Reiche los. Unter Antiochus IV. Epiphanes (175—165) ging Palästina, das erst sein Bruder und Vorgänger Seleucus IV. Philopator endgültig dem Seleucidenreiche einverleibt hatte, durch den Hasmonäeraufstand (s. B. V, S. 635 f. u. d. Art. Israel, Geschichte

Bd. VII, S. 208 f.) wider verloren (s. auch den Artikel Antiochus IV. Epiphanes, sowie die Artikel über Antiochus V., VI. und VII. Bd. I, S. 458 ff.). Die noch dem Reiche verbliebenen Provinzen außerhalb des eigentlichen Syriens rissen allmählich die Parther an sich: nachdem sie bereits seit 150—140 v. Chr. die iranischen Provinzen und Babylonien erobert hatten, wurde König Antiochus VII. Sidetes im J. 130 (n. A. 128) nach mutiger Gegenwehr in Medien besiegt, sein Heer vernichtet und er selbst in der Schlacht getötet. So war nun das Seleucidenreich auf Syrien beschränkt. Als aber die 5 Söne des Antiochus VIII. Grypos (111—96) fast ununterbrochen von 95 bis 83 gegen den Son des Antiochus IX. Kyzikenos (113—95), Antiochos X. Eusebes, Krieg fürten, gelang es dem Könige Tigranes II. dem Großen von Armenien, sich des syrischen Reiches zu bemächtigen (von 83 an). Die Herrschaft des Tigranes über Syrien wärte 14 Jare, von 83 bis 69 v. Chr., wärend deren er sich bis Ptolemais ausbreitete. Nach seiner Besiegung durch die Römer, mit denen er als Schwiegerson des Königs Mithridates von Pontus in Krieg kam (zunächst 69 durch Lucullus), bemächtigte sich noch einmal ein Seleucide, Antiochus XIII. Asiaticus, ein Son des Antiochus X. Eusebes, des syrischen Thrones. Aber auch er wurde nach 4järiger Regierung (69—65) von Pompejus, der damals auf seinem Siegeszuge durch Asien begriffen war, vertrieben (65), worauf Pompejus Syrien, d. h. das eigentliche Syrien als den einzigen Rest des großen Seleucidenreiches, 64 zur römischen Provinz erklärte. Nur das nordöstliche Stück des syrischen Landes, Commagene (s. unten), verblieb einem Seleuciden, bis es erst unter Vespasian (72) dauernd mit dem römischen Reiche verbunden wurde (vgl. über die Geschichte dieses Restes der Seleucidenherrschaft S. 179 f.). — Unter der Seleucidenherrschaft war das eigentliche Syrien, warscheinlich nach den 4 Hauptstädten Antiochia, Seleucia, Apamea und Laodicea, in 4 Teile eingeteilt (Strabo S. 749 f.). Bei den Römern zerfiel die Provinz Syrien, welche das gesamte Gebiet vom Taurus, vom mittleren Euphrat und Golf von Issus bis zur parthischen Landesgrenze und bis zur Landenge von Suez umfasste, in zehn großenteils nach ihrer Hauptstadt benannte Gaue: 1) Commagene mit den Städten Perre, Samosata am Euphrat, jetzt Samsat, woher Paulus von Samosata (s. Bd. X, S. 193) stammte, Germanicia (Adata), Antiochia ad Taurum, Doliche (in der Richtung von Nordost nach Südwest aufgezält, wie auch in Folgendem); 2) Cyrrhestica, zwischen der Ebene von Antiochien und Commagene gelegen, mit den Städten Zeugma, Europus, Hierapolis und Cyrrhus, dem Hauptorte des Bistums Theodorets (s. den Artikel); 3) Chalybonitis mit den Städten Chalybon, Barbalissus, Thapsacus (d. i. תִּפְסַח 1 Kön. 5, 4) am westlichen Ufer des Euphrat, bis wohin das Reich Salomos im Nordosten sich erstreckte, und Lura; 4) Pieria mit den Städten Rhosus und Seleucia Pieria am Meere (s. o. S. 177); 5) Cassiotis, südlich von dem vorigen der Küste entlang gelegen, mit den Städten Antiochia, der Reichshauptstadt und der Hafenstadt Laodicea, Gabala und Balanea; 6) Chalcidice mit den Städten Chalcis und Arra (richtiger Marra); 7) Apamene mit den Städten Apamea (s. o. S. 177), Posidium, Larissa, Epiphania, d. i. Hamath (s. d. Art. Bd. V, S. 567), warscheinlich nach Antiochus IV. Epiphanes umgenannt, Arethusa und Emesa am Orontes (jetzt Homs, s. o. S. 172); 8) Laodicea mit der Stadt Laodicea Scabiosa, 9) Palmyrene, das Gebiet der berühmten Stadt Palmyra (d. i. תַּדְמֹר, nach der warscheinlich unrichtigen Notiz 2 Chr. 8, 4 von Salomo gebaut, eine zeitlang die Hauptstadt eines glänzenden selbständigen Reiches), die halbwegs zwischen Damaskus und dem Euphrat in der syrischen Wüste lag, von Bedeutung besonders deshalb, weil dort die von Tapsacus und von Circesium nach Damaskus fürenden Straßen zusammenstießen; ferner Resäpha; 10) Cölesyrien mit den Städten Ocurura, Heliopolis (jetzt Baalbek), Jabruda, Aphaca, Abila und Damaskus. Neben dieser Gaueinteilung ließ man auch die Herrschaft einzelner syrischer Fürsten als Klienten von Rom fortbestehen. So gab es außer der Seleucidendynastie in Commagene und der der Herodianer in Palästina (s. den Artikel Israel, Geschichte, Bd. VII, S. 218 f.) noch besondere Dynastien in Chalcis (bis

92 n. Chr.), in Abila (bis 41 n. Chr.), in Arethusa und Emesa (bis 72 n. Chr.)., ferner die Dynastie in Damaskus und Petra (bis 106 nach Chr.), deren arabische Fürsten zumeist Aretas (d. i. حارث) hießen. Das Reich dieser nabatäischen Könige (vgl. die Übersicht bei Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 233 Anm. 7) mit der Hauptstadt Petra (südöstlich vom toten Meere) erstreckte sich vom roten Meere bis nach Damaskus, wo nach 2 Kor. 11, 32; Akt. 9, 24 (s. den Artikel Paulus Bd. XI, S. 362) ein Ethnarch d. i. Statthalter des Nabatäerkönigs stationirt war. In die Hände dieser Araberkönige kam Damaskus im Jare 84 v. Chr., als Antiochus Dionysos, einer der Söne des Grypos (s. o. S. 178) in einer Schlacht gegen Aretas Philellen (85—50) fiel. — Aber auch unter der starken Herrschaft der Römer hatte Syrien mannigfache Schicksale zu erdulden. Nach dem Tode des M. Licinius Crassus, der 53 bei Carrae auf seinem Rückzuge von dem schon 54 versuchten Feldzuge gegen die Parther von diesen verräterisch überfallen wurde, machten die Parther Einfälle ins römische Gebiet und drangen 51 sogar bis nach Antiochien vor, wurden aber von Cassius im Herbste 51 zurückgeschlagen. Im Jare 46 machte sich der Pompejaner Cäcilius Bassus zum Herrn von Syrien, indem ihm die Parther gegen die Angriffe seiner römischen Gegner Hilfe brachten, bis sich Cassius wider Syriens bemächtigte (44 v. Chr.). Er besiegte auch den Anhänger des Antonius, Dolabella, der 43 in Syrien einfiel und bis Laodicea am Meere vordrang. Nachdem Cassius im folgenden Jare bei Philippi durch Selbstmord geendet hatte, ordnete M. Antonius 41 die Verhältnisse in Syrien. Als sich aber Antonius im Jare 40 von Octavianus durch den Vertrag von Brundisium die Herrschaft über den Osten zusichern ließ, war bereits ein großer Teil des östlichen Gebietes, namentlich die ganze Provinz Syrien nebst Phönizien (mit alleiniger Ausnahme von Tyrus) und Palästina an die Parther verloren gegangen, welche im Frühjare 40, auf Anstiften des von Cassius 42 an den parthischen Hof gesandten Labienus, unter seiner und des Pacorus, des Sones des Königs Orodes, Anfürung einen Einfall auf römisches Gebiet gemacht hatten (vgl. den Art. „Herodes“ Bd. VI, S. 48). Dem P. Ventidius, den Antonius 39 nach Asien sandte, gelang es, den Labienus bis an den Taurus zurückzutreiben, und so nahmen die Römer nach Besiegung des Labienus, der gefangen und getötet wurde, am Taurus und des parthischen Feldherrn Pharnapates am Amanus wider Syrien und Palästina in Besitz. Zwar widerholten die Parther im folgenden Jare (38) ihren Einfall, wurden aber diesmal durch den P. Ventidius in der Landschaft Cyrrhestica aufs Haupt geschlagen. Nun wandte sich Ventidius gegen den seleucidischen König von Commagene Antiochus und belagerte ihn in seiner Hauptstadt Samosata. Da Antonius selbst kam, um die Belagerung fortzusetzen, so entließ er den Ventidius; er begnügte sich mit einer scheinbaren Unterwerfung des Antiochus und ließ, indem er nach Athen zurückkehrte, den C. Sosius als Statthalter in Syrien zurück, welcher die Unterwerfung Syriens vollendete. Im Jare 36 kam Antonius wider, um einen entscheidenden Schlag gegen die Parther zu füren, richtete aber nichts aus. Eine Veränderung in der Herrschaft über Syrien plante Antonius, indem er 34 oder 31 der Kleopatra Cölesyrien und ihrem Sone Ptolemäus Phönizien, Syrien und Cilicien schenkte; doch wurden diese Schenkungen nicht bestätigt. Nach der Schlacht bei Aktium und dem Tode des Antonius (31) zog Octavianus im Frühjare 30 durch Syrien nach Ägypten, kehrte aber Ende 30 nach Syrien zurück, um nun dort die Verhältnisse zu ordnen. Eine dauernde Einrichtung schuf Augustus im Jare 27, indem er Syrien, das an und für sich schon eine der wichtigsten Provinzen war und wegen der steten Bedrohung seiner Ostgrenzen eines starken militärischen Schutzes nicht entbehren konnte, als kaiserliche Provinz für sich behielt; an ihrer Spitze stand also nunmehr ein Legatus Caesaris pro praetore, und zwar ein gewesener Konsul. Derselbe verwaltete das gesamte Syrien, bis nach Ausbruch des jüdischen Krieges im Mai 66 Palästina von Syrien abgetrennt und dem Vespasian als eigene Provinz übertragen wurde. Durch Vespasian wurde auch Commagene, das schon Ti-

berius 17 n. Chr. zur röm. Provinz gemacht hatte, Caligula aber Antiochus VI. (38—72) zurückgab, dauernd mit dem röm. Reiche verbunden (72). Unter den röm. Statthaltern (über Kyrenius s. Bd. VI, S. 664) genoss Syrien den Segen einer geordneten, wenngleich bisweilen harten und willkürlichen Verwaltung, und nur durch die Parther wurde die Ruhe zeitweise unterbrochen, wie noch Augustus selbst seinen Enkel C. Cäsar nach dem Osten sandte, um die Parther und Armenier wider zur Anerkennung der römischen Oberherrschaft zu zwingen, was in den Jaren 2 u. 3 n. Chr. gelang. Eine Änderung in der römischen Verwaltung trat erst unter Septimius Severus (193—211) ein, welcher die Provinz Syrien (noch vor dem Jare 198 n. Chr.) in zwei Teile zerlegte: in Nordsyrien oder Syria magna, auch Cölesyrien genannt, und in Syria Phoenice, zu welchem außer Phönizien noch Heliopolis, Emesa, Damaskus, Palmyra, Auranitis, Batanäa und Trachonitis gehörte (wogegen *Συροφοίνισσα* Mark. 7, 26, wofür warscheinlich *Συροφοινίκισσα* zu lesen ist, eine Heidin aus dem von den Phöniziern bewonten Teile Syriens, natürlich one Rücksicht auf die durch Septimius Severus geschaffene Einteilung Syriens, bezeichnet).

Wärend dieser Oberherrschaft der Römer über Syrien fand auch das Christentum infolge der großen Empfänglichkeit seiner Bewoner rasche Ausbreitung in jenen Gegenden. Vorbereitet wurde dieselbe durch die überaus zalreiche jüdische Diaspora in Syrien, das nach Josephus (Bell. Jud. VII, 3, 3) den größten Prozentsatz jüdischer Einwoner hatte. Besonders war es die Hauptstadt Antiochia, deren Bevölkerung zu einem beträchtlichen Teile aus den angesiedelten Juden bestand, welche sich schon unter Seleucus I. Nikator und auch unter den späteren, nach Antiochus Epiphanes lebenden Seleuciden großer Freiheiten erfreuten und ziemlich viele Proselyten aus den Heiden gewannen, zu welchen warscheinlich auch der Act. 6, 5 genannte Diakon Nikolaus gehörte. Aber auch in anderen Städten Syriens zälten die jüdischen Einwoner nach Tausenden, so in Damaskus (vgl. Jos., Bell. Jud. II, 20, 2; Act. 9, 2), wo sie gleichfalls viele Proselyten, besonders unter den Frauen, gewannen. Unter diesen syrischen Juden fand das Christentum frühzeitig Eingang: in Damaskus, wo Paulus bekehrt wurde und predigte (Act. 9, 1 ff.; 22, 5 ff.; 26, 12. 20; Gal. 1, 17), wie in Antiochien, wo sich aus den nach dem Tode des Stephanus versprengten Christen Palästinas eine Christengemeinde bildete, die besonders durch den Übertritt von Griechen (Act. 11, 19 ff.) rasch zu solcher Bedeutung erwuchs, dass diese erste heidenchristliche Gemeinde, in welcher Barnabas und später mit ihm auch Paulus wirkte, ein zweiter Ausgangspunkt des Christentums, die Metropole der Heidenchristen wurde (Act. 13 u. 14), wie auch die Bekenner Christi in Antiochien zuerst den Namen Christen erhielten (Act. 11, 26). Auch nach Ostsyrien, von dessen Ausdehnung sogleich die Rede sein wird, ist das Christentum warscheinlich schon sehr früh gekommen, wie überhaupt die östlich von Palästina gelegenen Länder in früher Zeit der Schauplatz einer gesegneten Missionstätigkeit wurden. In Edessa, der Hauptstadt von Osroëne, dem nordwestlichen Teile Mesopotamiens, gehen die Anfänge des christlichen Glaubens in die erste Hälfte des 2. Jarhunderts, vielleicht gar schon in die 2. Hälfte des 1. Jarhunderts zurück; denn schon Ende des 2. Jarhunderts waren häretische Ansichten, wie die des Bardesanes, der übrigens zugleich auf die Ausbildung der syrischen Schriftsprache großen Einfluss ausgeübt hat (s. auch S. 186), in Edessa verbreitet. Auch wird berichtet, dass schon im 2. Jarh. in Edessa eine christliche Schule bestanden habe, an welcher Macarius im 3. Jarhundert die Schrift auslegte. Zur Zeit des ersten geschichtlich beglaubigten christlichen Königs von Edessa, Abgar VIII. (über den apokryphen Briefwechsel Jesu mit „Abgar Uchama, dem Son Arschams", vgl. d. Art. „Abgar" Bd. I, S. 81 f.), welcher von 176—213 regierte und als Freund des Bardesanes und des Julius Africanus bekannt ist, lebte auch der erste geschichtliche Bischof von Edessa, Palut (s. R. A. Lipsius, Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht, Braunschweig 1880).

Durch die Erweiterung der Grenzen des römischen Reiches über das eigentliche Syrien hinaus bis nach Mesopotamien, welches schon früher dem syrischen

Reiche der Seleuciden in seiner größten Ausdehnung angehört hatte, nahm auch der Name Syrien wider einen größeren Umfang an. Schon Trajan, vollständiger noch Caracalla 216 n. Chr., hatte Mesopotamien dauernd dem römischen Reiche einverleibt. Man unterschied zwei Hauptteile: im Westen Osroëne (Orrhoene) mit den Städten Carrhae, Tela, Resaina und der Hauptstadt Edessa (Kalirrhoë oder Orrhoë, vgl. den syrischen Namen der Stadt Urhâi), das längere Zeit ein eigenes Reich unter Herrschern mit dem Beinamen Abgar (s. o.) gebildet hatte, bis es Trajan durch Lucius Quietus dem römischen Reiche zinsbar machen ließ, und im Osten Mygdonia (Polyb. 5, 5), nach dem Flusse Mygdonius benannt, mit den Städten Nisibis (s. u. S. 182), Marde und Dara (daneben noch Zabdicene mit den Städten Bezabde und Libana, wenig nördlich von Ninive, ferner das Gebiet der Arabes Scenitae mit den Städten Circesium nnd Singara). Auch in dem eigentlichen Syrien traten Veränderungen ein: Konstantin d. Große trennte Commagene und Cyrrhestica vom übrigen Syrien ab und machte daraus eine eigene Provinz mit dem Namen Euphratensis (Ammian. 14, 8; 18, 4; Procop., Bell. Pers. I, 17. II, 20), und Theodosius II. (408—450) teilte das den Römern übrig gebliebene Gebiet in Syria prima mit der Hauptstadt Antiochia, welches die Seeküste und die nördlichen Striche von Antiochien bis gegen den Euphrat hin umfasste, und Syria secunda mit der Hauptstadt Apamea, welches die Landstriche am südlichen Laufe des Orontes in sich begriff. Damals waren die östlicheren, am Euphrat und nach der Wüste hin gelegenen Teile des Landes, die man unter dem Namen Ostsyrien zusammenzufassen pflegt, schon längst dem römischen Reiche verloren gegangen und in die Hände der Araber und Parther gefallen. Die Perser als die Erben des Partherreiches, das 226 von ihnen vernichtet wurde, unternahmen immer neue Einfälle in das römische Reich, und nach dem Tode Julians mußte Jovian 363 an den Perserkönig Sapor II. den Großen, der schon 338, 346 und 350, wenngleich vergeblich, Nisibis belagert hatte, einen Teil von Mesopotamien und das ausgedehnte Gebiet am Tigrisufer, welches noch Diocletian 298 erobert hatte, abtreten. Und durch den hundertjärigen Frieden, zu dem Jesdegerd I. (399—419) das oströmische Reich, das seit der Reichsteilung 395 von dem Westen losgelöst war, zwang, kamen diese Gebiete dauernd an das neupersische Reich der Sassaniden. Seit jener Zeit ist das Christentum des inneren Asiens von der Gunst oder Ungunst der Perserkönige abhängig: Sapor II., der wärend der Kämpfe mit dem christlichen Reiche Ostrom seit 344 (nicht 343) die Christen seines Reiches aufs grausamste verfolgt hatte (s. d. Art. „Persien" Bd. XI, S. 494), ward der Landesherr auch über die Christen der 363 von Jovian abgetretenen Landstriche des östlichen Syriens; und obgleich die Perserkönige jener Zeit, welche mehr die Politik als die Religion im Auge hatten, den Syrern zumeist Duldung und freie Religionsübung gewärten, so genügte doch oft der Argwon einer Konspiration mit dem griechischen Reiche, um die Perserkönige zu blutigen Verfolgungen zu veranlassen. Derselbe König Piruz († 488), welcher sich durch den nestorianischen Bischof Barsumas von Nisibis bewegen ließ, die Nestorianer entschieden zu begünstigen (wie auch Chosru II., s. d. Art. „Nestorianer" Bd. X, S. 500 f.), ließ eine grausame Verfolgung über die mit dem griechischen Reiche in engerem Zusammenhange stehenden Katholiken ergehen. Aber auch in die Geschicke des westlichen, eigentlichen Syriens griffen die Perserkönige ein: König Chosru I., der seit 540 mit den oströmischen Kaisern Krieg fürte, plünderte das ganze den Römern verbliebene Westsyrien, eroberte die wichtigsten Städte samt Antiochia und dehnte so sein Reich bis an das Mittelmeer aus; und König Chosru II. (591—628) eroberte 616 außer Syrien, von wo er viele Bewoner nach Persien in die Sklaverei fürte, auch Palästina auf 10 Jare. Jedoch gelang es dem byzantinischen Kaiser Heraclius (610—641) im Jare 622, dem Anfangsjare der Ära des Muhammedanismus, jene Provinzen zurückzuerobern. Dreizehn Jare später erlag Syrien dem Islam.

In die Zeit der Herrschaft des oströmischen Reiches über Syrien fällt auch die bis heute bestehende Spaltung der syrischen Kirche in die zwei einander feindlichen Sekten der Nestorianer und Monophysiten oder Jakobiten (s. die Art. Bd. X,

S. 497—507 und Bd. VI, S. 455—460), neben denen auch die um ihres Zusammenhanges mit dem oströmischen Reiche härter bedrückten Anhänger der katholischen Kirche, welche die Araber später mit dem Namen Melkiten (d. h. die Königlichen, weil dem griechischen „König" untertan) belegten, troz allseitiger Bedrückungen sich forterhielten. Die alte ostsyrische Kirche, welche sich auf einem der Religionsmischung so günstigen Boden aufgebaut hatte, schloss von jeher einen Zug zur Sektenbildung in sich; schon Ende des 2. Jarhunderts waren die kezerischen Ansichten eines Bardesanes (s. den Art. „Gnosis" Bd. V, S. 229 f.) in Edessa ziemlich allgemein zur Geltung gelangt. Von besonderem Interesse ist der stark judenchristliche Charakter, den die Anschauungen der ostsyrischen Kirche aufweisen und der selbst den heutigen kurdischen Nestorianern in Lehre und Brauch, besonders rücksichtlich des Rituals, noch anhaftet (vgl. Uhlhorn, Die Homilien u. Recognitionen des Clemens Romanus, 1854, S. 409 ff., sowie meine Schrift: Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus, 1883, S. 31). Die ostsyrische Kirche entschied sich in den christologischen Streitigkeiten des 5. Jarhunderts für die Lehre des Nestorius (vgl. über die Anfänge des Nestorianismus in Syrien den Artikel Nestorianer Bd. X, S. 497—500); besonders in Persien, wo der Bischof Barsumas von Nisibis mit Erfolg für die Sache der Nestorianer wirkte und die aus Edessa vertriebenen, vom Perserkönig aber wolwollend aufgenommenen nestorianischen Lehrer die Akademieen von Nisibis und Gandisapor gründeten (über die Zeit der Übersiedelung des Barsumas und der übrigen nestorianischen Lehrer nach Persien vgl. meine Schrift: Georg der Araberbischof, S. 115 f.), breitete sich der Nestorianismus ungehindert aus und 498 sagte sich die ganze persische Kirche von der orthodoxen Kirche des oströmischen Reiches los. Ebenfalls um die Mitte des 5. Jarhunderts entstand der Monophysitismus, in welchem die Anschauungen der eutychianischen Partei besonders in Westsyrien zu weiterer Geltung kamen, wie sie auch innerhalb Syriens, in den monophysitischen Streitigkeiten zu Antiochia (unter Kaiser Leo I., † 474), zuerst an den Tag traten oder wenigstens weitgehendere Bedeutung erlangten (s. über die Anfänge der jakobitischen Kirche die Artikel „Eutychianismus" Bd. IV, S. 408 ff., „Monophysiten" Bd. X, S. 237 ff. und Jakobiten Bd. VI, S. 455 ff.). Obwol von allen oströmischen Kaisern außer Zeno und Anastasius unterdrückt, konnten sich die syrischen Monophysiten doch infolge der rastlosen Bemühungen des zum Bischof von Edessa und allgemeinen Oberhaupte aller Monophysiten des Orientes erwälten Jacobus Baradaeus († 578), nach dessen Namen sie sich hinfort Jakobiten nannten (s. den Art. „Jakobiten" Bd. VI, S. 455 f.), zu einer eigenen wolorganisirten Kirchenpartei unter einem eigenen Patriarchen zusammenschließen, welche durch die 629 erfolgte Vereinigung der Jakobiten von Chaldäa, Assyrien und Mesopotamien unter dem Primas des Ostens Maruthas († 649) noch mehr befestigt wurde. Dieser Maruthas gilt zugleich als der erste Primas des Ostens oder Maphrian (über deren Bedeutung und Gebiet s. Bd. VI, S. 458), da er zuerst zu Tagrit (oder Tekrit, am sog. kleinen Tigris zwischen Mosul und Bagdad gelegen) seinen Siz hatte, wärend die drei vorhergehenden, deren erster Achudemes noch von Jakobus Baradai eingesezt worden war, keinen festen Siz gehabt hatten.

635 fiel Syrien in die Hände der Araber. Schon weit früher hatten arabische Stämme vereinzelte nach der Wüste hin gelegene Teile des römischen Syriens sich unterworfen. So entstanden auf syrischem Boden das am Euphrat gelegene, später unter persischer Hoheit stehende christliche Königreich Hîra (vgl. meine Schrift: Georg der Araberbischof S. 97 f.) und das im Süden von Damaskus gestiftete, zuerst den Römern, dann den Byzantinern untergebene Reich der Ghassaniden (vgl. die Karten Nr. 76 u. 77 des historischen Hand-Atlas von K. von Spruner, 3. Aufl. von Th. Menke). Als dann die Lehre Muhammeds den Anstoß gab zu jenen wunderbar erfolgreichen Feldzügen der Araber, durch welche sie bald nach dem Tode Muhammeds 632 in den Besiz aller benachbarten Länder kamen, war Syrien unter den ersten der eroberten Länder. Nachdem schon unter dem ersten Chalifen Abu Bekr (632—634) das Königreich Hira, das

unter der Oberherrschaft Persiens stand, und ausgedehnte persische Gebiete unterworfen worden waren, wandte er seine ganze Macht gegen Syrien, so dass Persien erst später (636) zur Unterwerfung gebracht wurde. Trotz außerordentlicher Anstrengungen, die von Konstantinopel aus gemacht wurden, wurde Syrien doch schon unter dem zweiten Chalifen Omar (634—644) durch die siegreiche Schlacht am Yarmuk (dem östlichen Zuflusse des Jordan, südlich vom See Tiberias) 634 den Arabern geöffnet und bald darauf (Anfang 635) Damaskus, später (637) auch Jerusalem und Antiochien erobert. In kurzer Zeit verloren die Byzantiner ganz Syrien bis Aleppo, und dauernd war es mit ihrer Herrschaft in Syrien zu Ende, als die siegreichen Heere der Araber aus dem Stromlande des Euphrat (nach der schließlichen Eroberung Mesopotamiens) über Nisibis denen Vorderasiens die Hand reichten. Unter der Dynastie der 'Ommayyaden wurde der Schwerpunkt des Reiches der Chalifen nach Syrien verlegt, da schon der erste Chalif aus diesem Hause Mu'awiya (661—679) Damaskus zu seiner Residenz machte. Als dann Familienzwist die Macht der 'Ommayyaden untergrub und nach fortwärenden Unruhen in Syrien Merwan II., der 744 Ibrahim, dem Bruder Yesîd des III., die Herrschaft entrissen hatte, 750 die Schlacht am Zâb gegen die 'Abbasiden verlor, ward der Schwerpunkt des Reiches wider von Damaskus weg nach 'Irâk, dem Stromlande des Euphrat und Tigris, in die neue Hauptstadt Bagdad, das Almansor, der zweite der abbasidischen Chalifen, von 762—767 erbaute, verlegt. Wie schon unter einzelnen 'Ommayyaden, so wurde Syrien Jarhunderte hindurch immer mehr der Schauplatz niedrigster Parteikämpfe. Wie in anderen Ländern des weiten Chalifenreiches, so erhoben sich auch in Syrien Nebendynastien von größerer oder geringerer Unabhängigkeit. 878 eroberte Ahmed ibn Tulun, der Statthalter von Ägypten, ganz Syrien und die Dynastie der Tuluniden behauptete sich bis 904 im Besitze ihrer Herrschaft, in welchem Jare das Reich wider in die Gewalt des Chalifen fiel. Aber schon 935 warf sich der zum Statthalter von Ägypten und Syrien eingesetzte Abu Bekr Muhammed I. zum selbständigen Beherrscher beider Provinzen auf und gründete die nach dem Titel al Ikschid, den er sich beilegte, benannte Dynastie der Ikschididen, bis der Fatimide Moëz 969 Ägyptens sich bemächtigte, sodann Damaskus eroberte und die Seestädte in Besitz nahm, die bisher noch dem oströmischen Kaiser gehorcht hatten; als Chalife, welchen Titel er annahm, verlegte er 973 den Sitz seiner Regierung nach Ägypten, nachdem er daselbst eine neue Hauptstadt Kairo hatte erbauen lassen. Die Fatimiden machten Damaskus zur Hauptstadt ihres syrischen Gebietes; von einem der Fatimiden, Hâkim biamr illah (996—1021), leitet sich der Anfang der Sekte der Drusen (s. o. S. 173) her. Fast gleichzeitig mit der Gründung der Ikschididendynastie (935) errang in Mesopotamien die von Hamdan gegründete Dynastie der Hamdaniden unter Hamdans Enkel Abul Haidscha 934 die Unabhängigkeit vom Chalifate. Von Mosul aus, wo sie Vorkämpfer gegen die Kurden waren, bemächtigten sie sich auch 945 Nordsyriens und residirten längere Zeit in Aleppo; dort herrschte u. a. der tatkräftige und glänzende Herrscher Seif ed-daule (944—967), welcher gegen die Griechen und die Ikschididen mit Erfolg kämpfte. Inzwischen wurden die Chalifen in Bagdad immer machtloser, so dass schon am Anfange des 10. Jarhunderts (916) die Truppen des Constantinus Porphyrogennetus siegreich bis nach Mesopotamien vordrangen, bis ihn die Angriffe der Bulgaren in Europa 917 nötigten, dem Chalifen Friedensanträge zu machen und sich zurückzuziehen. Die gegen Ende des 11. Jarhunderts in Nordsyrien in Mosul und Aleppo herrschenden Dynastien der Okeiliden und der Mirdasiden oder Kelabiten, welche die Hamdaniden verdrängt hatten, wurden wider durch die Seldjuken vertrieben. Diese, die Oberhäupter nomadisirender Türkenstämme, welche etwa seit 1070 zum erstenmale als Eroberer in Vorderasien auftraten, brachten nach und nach ganz Syrien in ihre Gewalt, indem sie Damaskus 1075, Antiochien 1085 eroberten. Als Malekschah (1072—1092) von den im Libanon zur Herrschaft gelangten Assassinen, einem Zweige der isma'ilischen Sekte (s. o. S. 173), deren Stat Hassan, der „Alte vom Berge“, 1090 errichtete, ermordet worden war, wurde das Reich der Seldjuken geteilt; ein Teil setzte sich in Damaskus, ein an-

derer in Aleppo fest. Infolge dieser grenzenlosen Verwirrung im Innern des Reiches gelang es den Kreuzfarern vom Ende des 11. Jarhunderts an, wichtige Erfolge zu erringen, die mit der Eroberung von Antiochien 1098 begannen. Für Syrien von Bedeutung waren die Eroberungen Balduins, der in demselben Jare 1098, noch vor der Belagerung Antiochiens, das Heer der Kreuzfarer verlassen und sich einen Strich Landes am Euphrat unterworfen hatte und von den Einwonern Edessas zum Fürsten dieser wichtigen Stadt ausgerufen wurde. Diese und andere Erfolge der Franken gingen jedoch bald wider verloren. In Nordsyrien warf sich 1146 Nûreddîn, der Son Zenghis, des Sultans von Mosul, zum Herrscher auf und gründete zu Aleppo die Dynastie der Atabeken; er eroberte 1154 Damaskus (das 6 Jare vorher, 1148, die Kreuzfarer des 2. Kreuzzuges vergeblich belagert hatten), wie schon 1146 Edessa, und bedrängte in vielfacher Hinsicht die Franken. Im Jare 1183 bemächtigte sich Salâḥ eddîn (Saladin), der Son Ejubs, der 1161 der Herrschaft der Fatimiden in Ägypten ein Ende gemacht hatte, ganz Syriens, mit alleiniger Ausnahme der fränkischen Enklaven, wie er später nach der Schlacht bei Ḥattîn 1187 auch beinahe ganz Palästina eroberte. Auch das Reich der Ejubiden begann bald zu zerfallen, da es von außen durch die Mammeluken und die Mongolen bedroht wurde. Als das Reich der Chowaresmier (aus der zwischen dem Aral-See, dem kaspischen Meere und dem Flusse Djihun, dem Oxus der Alten, gelegenen Provinz Chowaresmien), welches ein Sklave der Seldjuken auf den Trümmern der seldjukischen Macht gegründet hatte, 1231 den Mongolen erlegen war, wendeten sich die türkischen Söldnerscharen des chowaresmischen Herrschers nach Westen und überschwemmten das Land Syrien; hier geschlagen, traten sie in den Dienst des ägyptischen Sultans Salih Ejub, dem sie 1245 Damaskus eroberten, wohin dieser seinen Sitz verlegte. Aber bald riss der Mammeluke Eibek in Ägypten die Herrschaft an sich und suchte auch Syrien dem Ejubidenfürsten Nâṣir von Nordsyrien zu entreißen. Nun wandten sich die Mongolen unter Hûlagû gegen Nâṣir, eroberten 1259 Nord-, darauf auch Mittelsyrien, nachdem Haleb und Damaskus (1260) in ihre Hände gefallen waren, und streiften mordend und plündernd, fast one Widerstand zu finden, bis an die ägyptische Grenze. Erst der Mammelukensultan Kotuz setzte ihren Eroberungszügen einen Damm; er eroberte mit Hilfe seines berühmten Feldherrn Bibars (1260—77) nach dem Falle von Damaskus (1260) fast ganz Syrien von den Mongolen zurück, worauf dieser seinen Herrn von der Herrschaft verdrängte und trotz der widerholten Raubzüge der Mongolen seine Herrschaft über Syrien behauptete, indem er 1268 auch Antiochien zurückeroberte. Der Emîr Kilawun, der 1279 den schwachen Son Bibars entthronte, behauptete gleichfalls Syrien mit Waffengewalt und vertrieb endlich die Franken ganz aus seinem Reiche (Fall von Akko 1291). Unter den heftigen Kämpfen der Mammelukensultane von Ägypten, der tscherkessischen Sultane (seit 1382), der einheimischen Fürsten und Statthalter der Mongolen, besonders der Ilchane von Persien, litt Syrien immer aufs neue. Dazu kam 1400 der große Raubzug der Mongolen unter Timur, wobei abermals Syrien erobert wurde. Endlich kam Syrien in dem Kriege zwischen den Mammeluken und Osmanen, der 1516 ausbrach, in die Hände der letzteren: Sultan Selîm I. eroberte nach der siegreichen Schlacht nördlich von Aleppo 1518 ganz Syrien und verleibte es dauernd dem türkischen Reiche ein. Seitdem hört Syrien auf ein selbständiges Reich zu sein, wie es schon seit der Zeit der Mammelukensultane aufgehört hatte, selbständig in den Gang der Weltgeschichte einzugreifen. Aber auch in wirtschaftlicher Beziehung ist Syrien unter der schablonenmäßigen Verwaltung durch schnell wechselnde Pascha's immer mehr zurückgegangen und die im ganzen unbedeutende Industrie arbeitet fast ausschließlich für den eigenen Bedarf.

Obwol durch die Eroberung Syriens durch die Muhammedaner 635 die christliche Kirche Syriens unter die Herrschaft der Ungläubigen kam, so war doch die Lage der Christen im allgemeinen keine ungünstige, vielmehr hatten sie sich sogar wichtiger Begünstigungen zu erfreuen, besonders zur Zeit der äußerst toleranten abbasidischen Chalifen, deren Leben und Denken infolge der hohen Kultur und ihrer humaneren Sitten mehr persischen als arabischen Charakter an

sich trug. Und wenn es auch an einzelnen Bedrückungen, welche besonders durch politischen Argwon hervorgerufen wurden, nicht fehlte, so waren dieselben doch nur vereinzelt und schnell vorübergehend. Besonders die Nestorianer erfreuten sich von Anfang an der Gunst der Chalifen (über die beiden teilweise unechten Freiheitsbriefe s. den Art. „Nestorianer" Bd. X, S. 501). Als die Abbasiden den Sitz der Regierung nach Bagdad verlegten, siedelten auch die nestorianischen Patriarchen nach Bagdad über; Ananjesu I., von 774—777/8 Patriarch, war der erste, der in Bagdad seinen Sitz nahm. Zwar verfolgte der berühmte Harûn er-Raschîd (786—809) kurze Zeit die Christen wärend seiner Kriege gegen die Byzantiner und auch Djafar (847—861), wegen seines Eifers für die Dogmen des Islam gewönlich Mutawakkil genannt, bedrückte die Christen und verhönte ihren Glauben, indem er ihnen gebot besondere Unterscheidungszeichen zu tragen und an den Häusern der Christen Bilder von Götzen anbringen ließ; aber Muktadir billah (908—932) bewies gegen die Christen seines Reiches die größte Milde, und der Fatimide Moëz (953—975) ließ sogar zerstörte christliche Kirchen wider aufbauen, wärend freilich Hâkim biamr illah (996—1021), derjenige Fatimide, den die Drusen noch heute als Verkörperung der Gottheit betrachten, widerum, aus überspanntem Eifer für seine Religion, die Christen aller Konfessionen verfolgte. Andererseits war der Chalife Kâ'im biamr illah (1031—1075), änlich wie auch Muktadir billah (s. o.), besonders den Nestorianern gewogen, so dass er anordnete, dass nicht bloß die Nestorianer, sondern auch die katholischen Christen, die Melkiten, und die Jakobiten den nestorianischen Patriarchen untergeben sein sollten. — Auch die Mongolen waren gegen die Christen und gleichfalls besonders gegen die Nestorianer günstig gesinnt: außer Hulagu auch Dschingis-Khan (gest. 1227), der eine Christin zur Gemalin hatte und dessen Son sich sogar zum Christentum bekehrt haben soll (s. Bd. X, S. 502 ff.); Timur dagegen verfolgte Christen wie Muhammedaner. Noch einer Christenverfolgung der neuesten Zeit ist zu gedenken: 1860 machten die Drusen im Libanon und in Damaskus, auf Anstiften türkischer Gewalthaber, eine große Anzal Christen (im ganzen etwa 20000 Seelen, davon allein 6000 Christen in Damaskus) nieder, bis die allgemeine Entrüstung der abendländischen Völker die türkische Regierung zum Einschreiten bewog, wärend Frankreich die Züchtigung der Drusen übernahm. — Die gegenwärtige christliche Bevölkerung Syriens zerfällt in folgende Konfessionen, die sich zumeist feindselig gegenüberstehen: 1) Die Anhänger der griechischen orthodoxen Kirche, welche unter den zwei Patriarchen von Jerusalem und Antiochien (jetzt in Beirut) und mehreren Bischöfen stehen, 2) die Jakobiten (s. d. Artikel Bd. VI, S. 459 f.; vgl. noch über ihre gegenwärtige Zal Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tûr 'Abdîn, S. IV f.), 3) die römisch-katholischen oder lateinischen Christen, zu welchen einerseits die unter einem Patriarchen in Jerusalem stehenden abendländischen Mönche (meist Franziskaner) gehören, andererseits die zwei von der Propaganda gegründeten Filialkirchen: a) die griechisch-katholische (unirt-griechische) oder die sogenannten Melkiten, die unter ihrem Patiarchen in Damaskus stehen, und b) die syrisch-katholische mit dem Patriarchen in Aleppo; 4) die Maroniten (s. d. Art. Bd. IX, S. 346); 5) Protestanten, fast nur in Palästina, deren Zal in beständigem Wachsen begriffen ist (1881 in Pal. etwa 1400 Seelen in 6 Hauptstationen; in Syrien bes. zu Beirut); außer der amerikanischen Mission wirken auch die Schulen der deutschen Missionäre in Bethlehem und Nazareth und der Tempelkolonien in Jafa, Jerusalem und Haifa segensreich.

III. Litteratur der syrischen Kirche. Trotz der schwankenden äußeren Verhältnisse der syrischen Kirche und innerer Zwistigkeiten zwischen ihren einzelnen Parteien, den Nestorianern, Jakobiten und Katholiken, hat doch in Syrien Jarhunderte lang ein reges wissenschaftliches Leben geblüht, und es entstand auf Grund einer genauen Kenntnis der antiken und christlichen griechischen Litteratur eine neue syrische Litteratur, welche, obwol ausschließlich dem Dienste der Kirche gewidmet, doch durch ihre Vielseitigkeit, durch ihren streng wissenschaftlichen Charakter und durch die eigenartige Verschmelzung des altgriechischen Geistes mit christlichen Elementen von großem Interesse ist und zum Teile mehr

als nur historische Bedeutung hat. Ins Leben gerufen wurde dieses wissenschaftliche Leben vor allem durch die vielfachen Beziehungen der syrischen Kirche zu der Kirche des oströmischen Reiches, welche durch die Zugehörigkeit Syriens zum römischen State bedingt waren und einen lebhaften Verkehr zwischen beiden Kirchen zur Folge hatten. Dieser gegenseitige Verkehr hatte für die syrischen Christen die Kenntnis der griechischen kirchlichen Litteratur zur Voraussetzung, und so wurden denn nach dem Vorbilde der alten syrischen Bibelübersetzung auch die kirchlichen Gesetze und andere wichtige Werke der christlichen Litteratur ins Syrische übertragen. Außerdem wurden auch zur Pflege christlicher Wissenschaft und zur Ausbildung der syrischen Geistlichen die berühmten syrischen Akademieen gegründet, auf welchen man sich auch mit der Litteratur des klassischen Altertums und besonders mit den Werken der bedeutendsten griechischen Philosophen beschäftigte, um den Geistlichen und Mönchen eine auf einer allgemeinen Grundlage beruhende tiefere Vorbildung zu verschaffen. Unter diesen Pflanzstätten der syrischen Wissenschaft (vgl. Wenrich, De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis, 1842) war seit den frühesten Zeiten besonders Edessa berühmt, wo es schon zur Zeit des Ephraim († 373) blühende Schulen der Perser gab und wo auch Ephraim selber eine Schule für die Auslegung der heiligen Schrift und das Studium der Väter, die darüber Kommentare verfasst haben, errichtet haben soll. Zur Zeit der sogenannten Räubersynode zu Ephesus 449 gab es in Edessa syrische, armenische und persische Schulen, deren Lehrer in den Akten dieser Synode erwänt werden (s. G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus vom 22. August 449, S. 12); und aus einer interessanten Stelle der Biographie des Alömeten Alexander (Acta Sanctorum I, 1020—1029, gegen Ende) geht hervor, dass diese „Schulen der syrischen Sprache zum Besten der benachbarten Gegenden (d. i. Syrien, Armenien und Persien)", welche allerdings zunächst theologische Lehranstalten waren, auch Vorbereitungsklassen hatten, in denen Elementarunterricht und allgemein wissenschaftliche Bildung auch für Nichtkleriker, ja sogar für Nichtchristen (die man zu bekehren suchte) erteilt wurde. Außer der Schule von Edessa, nach deren Zerstörung die Schule von Nisibis entstand (s. o. S. 181), waren noch berühmt die Schule zu Seleucia und Bagdad (in der Vorstadt Mahuz) und verschiedene andere (vgl. Bibliotheca orientalis, Tomus III, II: De Syris Nestorianis. Caput XV. De scholis etc. S. 919 ff.).

Außer den ältesten syrischen Bibelübersetzungen und den Übersetzungen der apokryphischen Bücher Alten und Neuen Testamentes (siehe den folgenden Artikel) sind nur wenige in syrischer Sprache verfasste Schriften namhaft zu machen, welche aus den ersten drei christlichen Jarhunderten stammen. Vielleicht schon bald nach der Zerstörung Jerusalems verfasst ist der Brief eines gewissen Mara an seinen Son Serapion (edd. Cureton im Spicilegium Syr., 1855), dessen Verfasser möglicherweise ein Philosoph ist, der dem Christentum nur gewogen war. Der apokryphischen Litteratur nahe steht die Doctrina Addai (edd. G. Phillips, 1876), wichtig für die Erkenntnis der ältesten Quellen der sog. Apostelgeschichte des Abdias (s. d. Art. „Abdias Bd. I, S. 24). Dem Bardesanes, dem Häresiarchen der syrischen Kirche, welcher auch 150 Psalmen zur Verbreitung seiner Lehre gedichtet haben soll und deshalb als Begründer der syrischen christlichen Poesie gilt, wird irrtümlicherweise der Dialog „über die Gesetze der Länder" (edd. Cureton im Spicil.) zugeschrieben, welcher aber von einem seiner Schüler, Philippus, verfasst ist (s. d. Art. „Gnosis" Bd. V, S. 229 f.). In Syrien ist auch die dem Melito von Sardes (in Cureton's Spicil. Syr. und in Pitra's Spicil. Solesm.) zugeschriebene Apologie gegen die Götzen entstanden.

Um die Mitte des 4. Jarhunderts nimmt die syr. Litteratur plötzlich einen bedeutenden Aufschwung und tritt sofort in ihr goldenes Zeitalter ein, welches durch Ephraim (s. d. Art. „Ephräm" Bd. IV, S. 255), der auf allen Gebieten der theologischen Litteratur Großes leistete, repräsentirt wird. Für die Geschichte der syrischen Kirche wichtig, wenngleich nicht eigentlich zur geschichtlichen Litteratur gehörend, sind die Märtyrerakten (edd. Steph. Ev. Assemani 1748, vgl. noch Cureton, Ancient syriac documents etc., 1864 u. G. Hoffmann, Auszüge aus

syrischen Akten persischer Märtyrer, 1880), deren älteste sich auf die Christenverfolgungen am Anfange des 4. Jarhunderts beziehen. Außer verschiedenen Martyrien aus der Verfolgung des Perserkönigs Sapor des II., welche Jesaja bar Chababu 330 schilderte, sind hier noch zu nennen die nisibenischen Gedichte (edd. Bickell, 1866) Ephraims, welche die 3. Belagerung von Nisibis 350, den Perserkrieg von 359—363 und anderes behandeln, ferner die noch nicht herausgegebenen Lobhymnen Ephraims auf die Anachoreten Julianus Saba und Abraham Kidunaya (Brit. Mus. cod. 1248). Über den Hunneneinfall 395 schrieb als Zeitgenosse Cyrillonas mehrere Gedichte (übersetzt in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter). Neben Gedichten zu Ehren der Märtyrer verfaßte der um die Scheide des 4. und 5. Jarh. lebende Bischof von Tagrit (Martyropolis) Maruthas (s. d. Art. Bd. IX, S. 376) Akten der Märtyrer von 344 an, unter den Perserkönigen Sapor II., Jezdegerd I. und Bahram V. (teilweise edd. Assemani in den Acta Mart., s. o.), wärend ein sehr altes, anonymes Martyrologium (herausgegeben 1865 von Wright aus einem Codex, der im Jare 411 geschrieben ist) die Märtyrer im römischen Reiche und die im Perserreiche aus dem 4. Jarh. behandelt. Der aus Ostsyrien stammende berühmte Isaak von Antiochien († etwa 460, s. d. Art. Bd. VII, S. 162 f.) verfaßte Gedichte, welche historisch wichtige Gegenstände, wie die Zerstörung Antiochiens durch das Erdbeben 459, die kriegerischen Einfälle der Hunnen, Perser und Araber behandeln, und in denen er die Lebensweise der Araber und ihre Religion, ihre früheren Sitten und gottesdienstlichen Gebräuche schildert. Direkt historischen Charakter tragen mehrere Schriften, welche der 2. Hälfte des 5. und dem 6. Jarh. angehören: das Leben des Styliten Simeon, welches der Presbyter Cosmas (um 474) bald nach dem Tode desselben (459) verfaßte (in Acta Mart. und Bibl. or., vgl. Zingerle, Leben und Wirken des h. Simeon Stylites 1855); die um das Jar 515 von dem Styliten Josua verfaßte Geschichte der Jare 495—507 (edd. Martin 1876, vgl. Z.D.M.G. XXX, S. 35); ferner zwei Briefe des Bischofs von Betharsam Simeon († 525), von denen der eine über die Einfürung des Nestorianismus in Persien, der andere über die Christenverfolgung der himjaritischen Christen (im südlichen Arabien) durch Dû-Nowâs handelt (in Bibl. Orient. I. und bei Michaelis; vgl. Ign. Guidi, La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Aršâm sopra i martiri omeriti, 1881) und das im 6. Jarhundert aus sehr alten Quellen verfaßte Chronicum Edessenum (in Bibl. Orient. I). — Vom 6. Jarhundert an sind beinahe alle syrischen Schriftsteller entweder Nestorianer oder Monophysiten, weshalb von dieser Zeit an die nestorianische und jakobitische Litteratur bei den einzelnen Disziplinen getrennt vorgefürt werden soll. Der 660 gestorbene Patriarch der Nestorianer Jesujab von Adiabene schrieb einige historisch und zugleich kirchenrechtlich interessante Briefe (in Bibl. Orient. III), welche teils von der Rückkehr des Bischofs Sahduna zur katholischen Kirche, teils von den Metropoliten von Socotora und Persien handeln, welche die Jurisdiktion des Patriarchen zurückwiesen. Um die Mitte des 9. Jarhunderts schrieb Thomas von Marga eine Geschichte des Klosters von Bethabe, in welcher er das Leben der heiligen Mönche dieses Klosters schildert (in Bibl. Orient. III). Für die Litteraturgeschichte von größter Bedeutung ist der Katalog der bei den Nestorianern anerkannten syrischen Schriftsteller (etwa 200) des 1318 gestorbenen Metropoliten von Nisibis oder Zoba Ebed-Jesu, des namhaftesten Schriftstellers der Nestorianer (s. d. Art. Bd. IV, S. 4). — Den Monophysiten verdanken wir mehrere für die Kirchengeschichte Syriens sehr wichtige Schriften: die dreiteilige Kirchengeschichte des etwa 585 gestorbenen monophysitischen Bischofs für Kleinasien Johannes von Ephesus (s. d. Art. Bd. VII, S. 40 f.), welche bis an das Ende des 6. Jarh. reicht und deren drittes Buch mit dem Jare 571 beginnt (Fragmente des 2. Buches edd. Land in Analecta Syr. II und den 3. Teil edd. 1853 Cureton); derselbe verfaßte auch Lebensgeschichten frommer Orientalen, nämlich monophysitischer Männer und Frauen (edd. Land in Anal. Syr. II). Der berühmte Jakob von Edessa († 710, vgl. d. Art. Bd. VI, S. 446) schrieb eine Chronik als Fortsetzung der Chronik des Eusebius (Fragmente in London), wie auch seine ausgedehnte Korrespondenz manches histo-

risch Wichtige enthält; von einer anderen Fortsetzung des Chronicon des Eusebius bis zum 7. Jarh., die ein Monophysit verfasste, ist nur ein Auszug aus dem 8. Jarh. erhalten, dem als Anhang eine Aufzälung der Chalifen (edd. Land in Anecd. Syr. I) beigegeben ist. Hierher gehören auch die streng historischen Untersuchungen über das Leben des Aphraates und des Gregorius Illuminator in einem Briefe des 724 gestorbenen Araberbischofs Georgs (edd. Lagarde in Analecta Syr.), welcher auch ein Chronicon verfasste (s. meine Schrift: Ein Brief des B. Georg). Ende des 8. Jarhunderts schrieb Dionysius von Tellmahre seine bis zum Jare 775 reichenden Annalen (1. Buch edd. Tullberg 1850; Auszüge in Bibl. Or. I). Außer dem Berichte des Metropoliten Johannes von Mardin (†1165) über die von ihm gegründeten Klöster (in Bibl. Or. II) und einem armenisch erhaltenen Chronicon des Patriarchen Michael des Älteren sind als abschließende Werke noch zu nennen das Chronicon syriacum (edd. Bruns und Kirsch 1789) und ecclesiasticum (edd. Abbeloos und Lamy 1872—77) des Gregorius Barhebraeus, der auch auf den übrigen Gebieten der theologischen Litteratur der Syrer alles, was seine Vorgänger geleistet hatten, in mustergiltigen Werken zusammenfasste und so gewissermaßen die Frucht der wissenschaftlichen Arbeit seiner Kirche in gedrängter, kompendiöser Darstellung der Nachwelt überlieferte (s. d. Art. „Abulfaradsch“ Bd. I, S. 110). Historisches Interesse bietet noch das Gedicht des Presbyters Jesaja über Timur (in Knoes Chrestom.).

Der exegetischen Litteratur des 4. Jarhunderts gehören in erster Linie die Kommentare Ephraims an, welcher nicht bloß die meisten Bücher des Alten Testamentes auslegte (s. Bd. IV, S. 258; vgl. Diestel, Geschichte des A. T.'s in der christlichen Kirche, 1869, S. 138 f.), sondern auch metrische Reden über einzelne Stellen der Schrift verfasste; in armenischer Übersetzung ist außerdem eine Erklärung der Evangelienharmonie und der 14 paulinischen Briefe erhalten. Die von Bezold übersetzte „Schatzhöhle“ (1883) wird ihm nur fälschlich beigelegt. — Von nestorianischen Exegeten sind zu nennen der Bischof Salomo von Bassora (etwa 1222), der in dem Buche Apis verschiedene Geschichten und Notizen, die sich auf die heilige Schrift beziehen, worunter viel Fabelhaftes, sammelte (übersetzt von Schönfelder 1866), und der berühmte Ebedjesu (s. o.), welcher Kommentare zum A. und N. T. verfasst hat. Von anderen exegetischen Schriftstellern der Nestorianer, die Diestel (Geschichte des A. T. in der christl. Kirche S. 139 f.) aufzält, hat sich fast nichts erhalten. — Wichtiger sind die exegetischen Arbeiten der Monophysiten. Jacob von Edessa (s. o.) schrieb, außer einer der ersten syrischen Grammatiken, Scholien zum Alten Testament (edd. Philipps 1864) und behandelte auch sonst in einem Briefe an Josua den Styliten Fragen des Alten Testaments (edd. Wright 1867), ferner verfasste er eine Erläuterung schwieriger Stellen des A. T.'s (in Rom); wertvoll ist auch seine Revision der syrischen Übersetzung des A. T.'s, die er in den Jaren 704 und 705 fertigte. Sein „Hexaemeron“ (edd. Land in Anecdota Syr. I) vollendete Georg der Araberbischof, welcher noch Scholien zu Matthäus schrieb (s. meine Schrift S. 17 ff.). Reichhaltig sind gleichfalls die Kommentare des Bischofs von Amid Dionysius Barsalibi (†1171), welche in lateinischer Übersetzung 1693 zu Dublin erschienen sind (s. auch Bibl. Or. II). Auch auf diesem Gebiete bildet Gregorius Barhebräus mit seinem Sammelwerke „Schatz der Geheimnisse“ den Abschluss. Von vielen anderen syrischen Exegeten mag nur noch der Zeitgenosse des Araberbischofs Georg Bischof Daniel von Salah (zwischen Mardin und Nisibis) erwänt werden, von dessen Erklärung „ausgewälter Stellen des Propheten Daniel (d. h. der Psalmen)“ Nestle (in der Grammatica Syr.) Proben gegeben hat (vgl. auch Bickell, Conspectus, S. 40, Anm. 17).

Für die Dogmengeschichte von Wichtigkeit sind in erster Linie viele Schriften Ephraims: seine Madraschen gegen die Ketzer, die Grübler, die Juden, gegen Julianus Apostata (edd. Overbeck) und über den freien Willen, ferner von seinen Prosaschriften das Buch gegen die Ketzer Marcion, Bardesanes, Manes (an Hypatius), sowie seine Abhandlungen über dogmatische Fragen, z. B. die göttliche Barmherzigkeit, und seine an Mönche gerichteten Briefe. Dogmatische

Briefe hat auch Rabulas, Bischof von Edessa (geb. in Kinnesrin, d. i. Chalcis, † 435) geschrieben, und Isaak von Antiochien verfaßte Gedichte gegen die Leugner der beiden Naturen in Christo; er schrieb gegen die Nestorianer, die Eutychianer und andere monophysitische Parteien, wie er auch in seinen Gedichten noch die Häresieen des Novatianus, Pelagius und Jovinianus erwänt. — Von Nestorianern ist besonders Ebedjesu wegen des „Buches des Edelsteins über die Warheit des Glaubens" und zweier Werke über die Fleischwerdung des Logos und über die Sakramente der Kirche zu erwänen. Einen Kommentar über die Sakramente schrieb auch Timotheus II., Patriarch der Nestorianer seit 1318, wärend der Mitte des 10. Jarhunderts lebende Georg von Arbela Kommentare über die Liturgie und verschiedene gottesdienstliche Gebräuche schrieb. — Von den Vorkämpfern des Monophysitismus in Syrien Xenajas aus Tahal in Persien, den der Patriarch von Antiochien Peter Fullo unter dem Namen Philoxenus zum Bischof von Mabug (Hierapolis) ernannte (s. d. Art. Bd. XI, S. 654) und Johannes, Bischof von Tella, sind uns einzelne dogmatische Schriften erhalten: des ersteren Glaubensbekenntnis (edd. Bäthgen), von letzterem „kanonische Entscheidungen" (s. Lamy, De Syrorum fide, 1859). Petrus von Callinicus († 591), Patriarch von Antiochien, schrieb gegen den monophysitischen Patriarchen von Alexandrien Damianus ein polemisches Buch über die Trinität (s. Bibl. Or.). Von dem Araberbischof Georg gibt es eine Erläuterung der Sakramente der Kirche und Briefe dogmatischen Inhaltes (s. S. 19 und 23 ff.) und von Dionysius Barsalibi eine Erklärung der Liturgie (s. Bibl. Or. II), sowie einen Liber thesaurorum dogmatischen Inhalts von Jacob, Bischof von Maipherqat. — Wichtig für die Erkenntnis der Lehrmeinungen und deren dogmatische Formulirung, wie für die gottesdienstlichen Ordnungen sind die Sammlungen der Canones. Von Maruthas und Isaak, Erzbischof von Seleucia, sind uns Canones der Synode von Seleucia (410) erhalten, von Rabulas Regeln für Kleriker und Mönche (in der Kemptener Bibl.); von dem nestorianischen Patriarchen Mar Abba (Mitte des 6. Jarh.) werden zwei Canones in dem Nomokanon des Ebedjesu angefürt; von dem nestorianischen Abte Abraham aus Cascar und seinem Nachfolger Dadjesu besitzen wir Mönchsregeln, von dem Patriarchen Timotheus I. (Ende des 8. Jarh.) ein Dekret über die verbotenen Bücher, ferner Canones von Johannes bar Abgare, Patriarch von 900 an (über die Behandlung der h. Eucharistie) und von Elias bar Schinaja (bei Ebedjesu). Diesen nestorianischen Canones stehen die kanonischen Entscheide des monophysitischen Jacob von Edessa zur Seite (edd. Lagarde in Reliquiae juris eccl. syr. und Lamy in De Syr. fide). Die nestorianischen Canones hat Ebedjesu in seiner „Abgekürzten Sammlung der Synodal-Canones" und dem „Buche der Ordnung der Entscheidungen und kirchlichen Gesetze" (in Scriptorum veterum nova collectio, tom. X), die jakobitischen dagegen Gregorius Barhebräus in seinem Nomokanon (a. a. O.) gesammelt. Den maronitischen Nomokanon hat der Bischof David im 10. Jarh. aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt.

Auf dem Gebiete der praktischen Theologie sind zu unterscheiden: Predigten, Gedichte und Erbauungsschriften. Unter der reichen Homilienlitteratur sind in erster Linie zu nennen die Homilien des Jacob Aphraates, zwischen 337 und 345 verfaßt (edd. Wright, 1869, vgl. meine Schrift Georg d. A., S. 29 ff.); ferner: die Homilien des Rabulas, die er zu Konstantinopel gehalten hat, die Sammlung von Reden des nestorianischen Patriarchen Elias III. (im 12. Jarh.) und Homilien des Jacob von Sarug. Als Hymnendichter sind berühmt: Ephraim (Hymnen auf den Geburtstag des Herrn, Leichengesänge, über das Paradies Eden und andere Gedichte verschiedenen Inhalts), Balläus (etwa 430), Cyrillonas (s. o.), Rabulas (s. Kemptener Bibliothek der Kirchenväter), Isaak von Antiochien (zalreiche Gedichte verschiedenen Inhalts), Simon Cucita oder Cabdara (Töpfer), ein Zeitgenosse des Severus von Antiochien (9 Gedichte auf die Geburt des Herrn); Georg Varda, der berühmteste nestorianische Hymnendichter (Anfang des 13. Jarhunderts), Chamis bar Kardache (Ende dieses Jarh.) und Ebedjesu (Gedichtsammlung „Paradies Eden"), und von Jacobiten Jacob von Sarug (Gedichte auf Märtyrer und anderen Inhaltes), Georg der Araberbischof (Gedicht über das

Salböl, s. a. a. O. S. 22), sowie auch hier Gregorius Barhebräus. Von anderen Hymnendichtern sind uns nur einzelne Gedichte in den Offizien resp. Brevarien erhalten, so von Simeon Barsabaë, Erzbischof von Seleucia und Märtyrer (4. Jarh.), von den Nestorianern Barsumas, dem berühmten Hymnendichter Narses († 496) und seinen Schülern Abraham und Johannes von Bethrabban, dem Patriarchen Mar Abba (Mitte des 6. Jarhunderts), Babäus (Nachfolger des Dadjesu, s. o.), Georg, Bischof von Nisibis und seinem Zeitgenossen, dem nestorianischen Patriarchen Georg (7. Jarh.), Babäus Bar Nesibinaje (Anfang des 8. Jarh.) (vgl. noch zur Geschichte der syr. Poesie Nöldeke's Rezension von Cardahi's Liber thesauri de arte poetica Syr. in der Zeitschrift der D.M.G. Bd. XXXI, S. 160 ff.). Schließlich sind noch mehrere asketische Schriftsteller namhaft zu machen: aus dem 4. Jarhundert der aus Palästina stammende Abt Gregor in Cypern, aus dem 6. Jarhundert Johannes Saba aus Ninive (4 Bücher vom Klosterleben), Johannes von Apamea und Abraham von Nephtar. Hierher gehört außer dem asketischen Werke des Mönches Isaak (aus der bischöflichen Diözese von Ninive) noch die Abhandlung des Bischofs Johannes von Dara, eines Zeitgenossen des Dionysius von Tellmahre, über das Priesteramt, in welchem er über das Cölibat und die Monogamie der Priester handelt (vgl. Zingerle in Tübinger Quartalschr. 1867 u. 68). — Von nichtkirchlicher Litteratur der Syrer sind von Bedeutung eigentlich nur die Grammatiken und Lexika der syrischen Sprache (bes. die Grammatiken des Elias von Tirhan, † 1049, und des Gregorius Barhebräus, sowie die grammatischen Abhandlungen von Jacob von Edessa und dem zu Anfang des 13. Jarh. lebenden Bar Zuʿbî, und die Lexika von Bar Ali und Bar Bahlul), sowie die philsophischen Werke, z. B. die Logik des um 570 lebenden Persers Paulus, die dieser für den König Khosru verfaßte.

Ganz besonders reich ist die Übersetzungslitteratur, indem nicht nur die bedeutenderen Werke der griechischen Kirchenväter, sondern auch die griechisch abgefaßten Schriften der nestorianischen und monophysitischen Häresiarchen (z. B. des Theodor von Mopsuestia, † 428, des Vorläufers des Nestorianismus, wie des Patriarchen Severus von Antiochien, des Vorkämpfers des Monophysitismus in Syrien) ins Syrische übersetzt worden sind. Schon um die Mitte des 5. Jarhunderts fing man auch an, die Schriften des Aristoteles ins Syrische zu übertragen. So sind uns in syrischer Übersetzung verschiedene theologische und profane Werke erhalten, deren griechisches Original nicht mehr vorhanden ist (vgl. mein Programm: Über den textkritischen Wert der syr. Übersetzungen griechischer Klassiker, I, 1880, S. 3). Außerdem ist noch von Wichtigkeit die alte syrische Übersetzung von dem Buche Kalilag und Damnag, dem indischen Fürstenspiegel, welche im 6. Jarhundert von dem Periodeuten Bud aus dem Sanskrit gefertigt wurde (edd. Bickell, 1876), aus welchem auch die syrische Übersetzung des „Sindban oder der sieben weisen Meister" (edd. Bäthgen 1879) stammt. — Das bis jetzt durch den Druck veröffentlichte Material ist nur ein kleiner Teil der in den Sammlungen von Rom, London, Paris und Berlin aufgehäuften handschriftlichen Litteraturschätze, und in Städten wie Karput, Mardin und Mossul sind noch ganze Bibliotheken mit warscheinlich sehr wertvollen Werken vorhanden.

Litteratur. A. Zur Geographie Syriens. Von älteren Reisewerken ist zu nennen die „Beschreibung des Morgenlandes" (deutsch Erlangen 1781 ff., 2 Bände) des Bischof von Meath Richard Pococke, mit dem die wissenschaftliche Erforschung Syriens resp. Palästinas beginnt; ferner die Reiseberichte von Volney (Paris 1787), Olivier (Paris 1802 ff., 2 Bände), Burckhardt (Travels in Syria and the Holy Land, London 1822), von Richters (Berlin 1823), Damoiseau (Paris 1833), Russegger (Stuttgart 1841 ff.), Gasparin (Le desert et la Syrie, Paris 1848), aus neuerer Zeit besonders einige Monographieen über Syrien: v. Kremer, Mittelsyrien (Wien 1853), Porter, Handbook for Syria and Palestina (London 1860), de Salverte, La Syrie avant 1860 (Paris 1861), Edwards, La Syrie 1840—62, histoire etc. (das. 1862), Vogüé, Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du I. au VI. siècle (das. 1866—77, 2 Bände), Burton und Drake, Unexplored Syria (London 1872) und Zwiedenick, Syrien und seine

Bedeutung für den Welthandel (Wien 1873), Lortet, La Syrie d'aujourdhui (Paris 1884). Von größeren geographischen Werken kommt besonders wegen des reichen Materiales der 2. Teil von Ritters Erdkunde in Betracht. Vgl. auch H. Kiepert, Nouvelle carte génerale des provinces asiatiques de l'empire ottoman (sans l'Arabie) 1:1,500,000, Berlin 1884. — In neuester Zeit haben folgende Reisende wichtige Reisen durch Syrien gemacht, durch welche unsere Kenntnis des Landes gefördert wurde: Léon Cahun ins Nosairier-Gebirge und nach dem nördl. Mesopotamien 1880, Sachau durch das nördliche Mesopotamien Winter 1879/80 (vgl. „Reise in Syrien und Mesopotamien", Leipzig 1883), Conder in das nördliche Syrien Frühjar 1881 (von Beirut aus), ebendahin de Torcy und Renault fast zu derselben Zeit, M. Hartmann, deutscher Consulatsbeamter in Beirut, mit dem Ingenieur Schumacher nach dem westlichen Abhange des Nosairiergebirges Frühjar 1882 und abermals in das nördliche Syrien (Dschebel Akra, Antiochien, Giaur Dagh, Aintab, Urfa und Aleppo) September 1882 bis Januar 1883; schließlich sei noch der im Auftrage der Berliner Akademie der Wissenschaften unternommenen Reise von Dr. Otto Puchstein in Begleitung des Ingenieurs Karl Sester gedacht, welche das mindestens 2000 Meter hohe Gebirge Nemrûd Dagh nordwestlich vom Wan-See erstmalig untersuchten und darin die Reste eines großartigen hellenistischen Königsgrabes aus dem ersten vorchristlichen Jarhundert, das Grab des Königs Antiochus II. von Kommagene 69—34 v. Chr. (s. o. S. 178), entdeckten. Zu vergleichen sind noch die Reisebücher von Bädeker (Palästina und Syrien, von Prof. Socin, 1. Aufl. 1875, 2. Aufl. 1880) und Meyer (Orient II, 1882).

B. Zur Geschichte Syriens. Außer den bereits unter A. namhaft gemachten Werken sind noch besonders folgende wichtig für die Geschichte Syriens. Für die älteste Zeit ist neben den betreffenden Werken der assyriologischen Wissenschaft (vgl. speziell Mürdter, Kurzgefaßte Geschichte Babyloniens und Assyriens, Stuttgart 1881) zu beachten der Aufsatz von Schrader, die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten (Zeitschrift der DMG. Bd. XXVII, S. 399 ff.); ferner Hommel, Die sem. Völker und Sprachen, 1. Band 1883: 1. Buch. Für die Zeit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Litteratur kommen außer den Geschichten Israels und den neutestam. Zeitgeschichten noch in Betracht die Bibellexika von Schenkel, Riehm u. a. Betreffs der Litteratur zur Geschichte Syriens unter den Seleuciden und unter den Römern ist zu vergleichen Schürer's Neutestamentliche Zeitgeschichte, (Leipzig 1874), sowie die Gesamtwerke über die Geschichte des Altertums resp. des römischen Reiches. Die Geschichte Syriens unter den Chalifen ist in dem Werke Weil's, Geschichte der Chalifen (Mannheim 1846 bis 1862, 5 Bände) mit behandelt, ebenso wie die Zeit der Türkenherrschaft in den Werken von Hammer-Purgstall (Geschichte des osmanischen Reiches, 2. Aufl., 1834—40, 4 Bde.) und Rosen (Gesch. der Türkei, 1840—63, 7 Bde.). Die Materialien zur Geschichte der syrischen Kirche finden sich aufgespeichert in der Bibliotheca orientalis von Joseph Simon Assemani († 1768), deren 1. Band (1719) die orthodoxen, deren 2. Band (1721) die monophysitischen und deren 3. Band in seinem ersten Teile (1725) die nestorianischen syrischen Schriftsteller behandelt, wärend die Dissertatio de Monophysitis im zweiten Teile und des 3. Bandes zweiter Teil, „De Syris Nestorianis" (1728) die Geschichte dieser beiden bedeutendsten syrischen Kirchengemeinden darstellt (vgl. den Art. „Assemani" Bd. I, S. 715). Monographische Darstellungen einzelner Abschnitte der syrischen Geschichte, sowie des Lebens einzelner hervorragender syrischer Geistlichen, Parteihäupter und Schriftsteller sind am Schlusse der Artikel Jacobiten, Nestorianer, Monophysiten, zum großen Teile auch in diesem Artikel namhaft gemacht.

C. Zur Litteratur der syrischen Kirche. Außer der bereits unter B. genannten Bibliotheca orientalis clementino-vaticana und den Katalogen der syrischen Handschriften der Bibliotheken zu Rom (Bibliothecae apostolicae vaticanae catalogus von Steph. Evod. und Jos. Sim. Assemani, 1758 u. 59, vgl. auch Mai, Scriptorum veterum nova collectio, Tom. V, 1831), zu Florenz (Bibl. Mediceae Laurentianae et Palatinae catal. von Steph. Ev. Assemani, 1742), in dem Britischen Museum zu London (von Rosen und Forshall, 1838, vor allem aber der

Catalogue von Wright, 1870—72) und in der Bodlejana zu Oxford (von R. Payne Smith, 1864), ferner in Paris (von H. Zotenberg, 1874) ist besonders zu nennen: Gust. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis (Münster 1871). Über den Umfang der durch den Druck veröffentlichten syrischen Litteratur gibt eine treffliche Übersicht Eb. Nestle in der seiner Brevis Linguae Syriacae Grammatica (1881) beigegebenen Litteratura Syriaca (vgl. die Nachträge in meiner Rezension dieses Buches in der Theologischen Litteraturzeitung, Jahrg. 1882, S. 99 f.). Eine fortlaufende Übersicht über die seit 1879 erschienenen Werke der syrischen Litteratur resp. der dieselbe betreffenden Abhandlungen enthält die Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft, herausgegeben von Stade (1. Jahrg. 1881), sowie die der Zeitschrift der D.M.G. beigegebenen Wissenschaftlichen Jaresberichte über die morgenländischen Studien (1879 über die Litteratur von Oktober 1876 bis Dezember 1877, 1881 über die Litteratur im Jare 1878 und im Jare 1879, 1883 über die Litteratur im Jare 1880).

V. Ryssel.

Syrische Bibelübersetzungen gibt es in größerer Zal und die Literatur über dieselben ist groß. Dennoch gibt es bis jetzt nicht einmal für das N. T. eine wirklich kritische Textausgabe und ebensowenig ein Buch, das die Geschichte dieser Übersetzungen erzälen und ihre Bedeutung für die Herstellung der biblischen Texte, für die Geschichte des Kanons und der Exegese und für die Ausbreitung der christlichen Kirche ins Licht stellen würde.

1) Die wichtigste alt-syrische Bibelübersetzung ist die syrische Vulgata, die Königin der Übersetzungen, wie man sie früher nannte, die sogenannte Peschittho. Vulgata bedeutet wol auch ihr viel umstrittener, erst in neuerer Zeit gewönlich gewordener Name. Derselbe taucht nicht erst im 13. Jarhundert, erstmals bei Barhebräus [† 1286] auf, wie bis in die neueste Zeit noch immer angegeben wird (Prager 1875, Bleek-Wellhausen 1878, Wildeboer 1880, Strack-Zöckler 1882), sondern findet sich schon in massoretischen Hdss. des 9. u. 10. Jarhunderts, in welchen eben durch diese Bezeichnung die alte gemeinkirchliche syrische Bibel späteren rein gelehrten, nicht in gleicher Weise in kirchlichen Gebrauch gekommenen Übersetzungsarbeiten, wie der neutestl. des Thomas von Heraklea gegenübergestellt wird (s. Wiseman, Horae syriacae 223, Rosen-Forshall, Cat. 24[a], Wright, Catal. 108[b], Journ. Asiat. 1869, Extr. 13, Taf. 4; Nöldeke, ZDMG. 32, 589; Nestle, LCBl. 79, 36). Die früheste mir bekannte Anwendung dieser Bezeichnung bei einem syr. Schriftsteller ist bei Moses Bar Kephas († 913), der sagt: „Man muss wissen, dass es im Syrischen 2 Übersetzungen des A. T. gibt: eine, diese פְּשִׁיטְתָא, in der wir lesen, wurde aus dem Hebr. ins Syr. gedolmetscht, die andere aber, die der 72, wurde aus dem Griech. ins Syr. gedolmetscht. Und zwar wurde diese פשיטתא aus dem Hebr. ins Syr. um die Zeit des Königs Abgar gedolmetscht. Es sagt nämlich Jakob [von Edessa † 708]: der Apostel Addai und der gläubige Abgar schickten Männer nach Jerusalem und dem Land Palästina und sie übertrugen das A. T. aus dem Hebr. ins Syrische. Die der 72 aber übersetzte aus dem Griech. ins Syr. Paul Bischof von Tella Mauselath" (so nach MS. de Paris 241 in des Abbé Martin autographirter Indroduction à la critique textuellle du N. T. 1883, p. 101 n.). Thomas von Heraklea, Zacharias Rhetor (oder sein syr. Bearbeiter im Jare 570) und noch Jakob von Edessa kennen diese Bezeichnung noch nicht, sie sagen einfach „die alte syrische" oder „das syrische Exemplar" oder noch kürzer „der Syrer." Soviel ist sicher, dass dieselbe — פְּשִׁיטְתָא ist Feminin des Adjektiv פְּשִׁיט, zu dem das feminine Substantiv מַפַּקְתָּא, ἔκδοσις, versio zu ergänzen ist — sie als die „einfache" d. h. die gewönliche „in der wir lesen", „die überall in den Händen der Leute ist" (Barh.), den andern gegenüberstellt, aber nicht speziell als die *απλα* der *εκδοσις εξαπλα*, wie Baudissin, Nöldeke, Wellhausen, einen richtigen Fingerzeig Fields falsch verfolgend, annehmen, noch weniger als die wörtliche gegenüber den paraphrasirenden, historisirenden oder allegorisirenden (so noch Bäthgen). Alle anderen Deutungen (s. erste Aufl. Arnold und die biblischen Einleitungen) sind un-

richtig. Verständlich ist nun, wie dieser Name auf die gelehrten Kreise beschränkt blieb und z. B. den ersten Herausgebern des syr. N. T. noch unbekannt war.

2) Über das Alter dieser Übersetzung, sagt Barh. in der Einleitung zu seinem großen biblischen Scholienwerk, dem er sie troß ihrer Mängel zu Grunde lege, indem er die der 70 zur Bestätigung und die der andern zur Verdeutlichung benüße, gebe es bei den Syrern dreierlei Meinungen; daſs sie

a) in die Zeit Salomos und Hirams falle;

b) daſs der Priester Asa, der vom König von Assyrien nach Samarien geschickt wurde, sie verfertigt habe;

c) daſs das A. T. gleichzeitig mit dem N. in den Tagen des Apostels Addai und des Königs Abgar übersetzt worden sei.

Die dritte Ansicht geht (s. o. und Barh. zu Ps. 10) auf Jakob von Edessa zurück, der, wenn anders Moses ihn wörtlich citirt, ausdrücklich Jerusalem und Palästina als Ort ihrer Entstehung hervorhebt. Für leßteres füren Elias I († 1049; Journ. As. 72, 458) und Barh. (Gramm. I, 73) auch sprachliche, für uns freilich nichts mehr beweisende Gründe ins Feld. Die erste und zweite Meinung findet sich schon bei Jesudad, Bischof von Hadeth (um 852), der die unter Salomo auf Bitten Hirams übersetzten Bücher namentlich aufzält und die übrigen mit dem N. T. „durch Addai und die anderen Apostel“ übersetzt sein läſst, indem er als Angabe Anderer die zweite Ansicht hinzufügt. (Dabei ist der Name des samaritanischen Priesters in der einzigen Hdsch., aus der wir Jesudad kennen, אַסְיָא geschrieben; cod. Vat. 457, 2, b bei Martin, l. c Taf. XX; dieselbe Differenz z. B. auch I Chr. 15, 18 zwischen Lee und Ceriani). Nach Zacharias Rhetor, beziehungsweise seinem syr. Bearbeiter (Land, Anecd. III, 11) stammt leßtere Ansicht aus Epiphanius, der in der Tat (ed. Pet. I, 23) in Ausschmückung von 2 Kön. 17, 24 ff. *Ἔσδραν τινὰ ἱερέα* nennt, durch den ums Jar 30 nach der Transportation die Schrift *εἰς Ἀσσυρίους* gekommen sei. Nicht völlig zu erklären vermag ich die Angabe des Barh., daſs nach Eusebius Origenes die Peschittho bei einer Witwe in Jericho gefunden habe [nach hist. eccl. 4, 16. 17 vielmehr den Symmachus bei einer Frau Juliana, und eine der 3 ungenannten in einem Faſs in Jericho] oder die Arnolds (1. Aufl.), daſs die meisten Syrer die Übersetzung des N. T. dem Achäus [Aggai], einem Schüler des Thaddäus, zuschreiben, oder die des Gualtperius und anderer bei Gutbir: Syri Marcum esse N[i] T[i] paraphrasten ex avita traditione constanter affirmant. Noch seltsamer ist die Angabe, die in manchen Hdss. vor den Psalmen steht, daſs sie aus der palästinischen Sprache in das Hebr., aus dem Hebr. in das Griech., aus diesem in das Syr. übersetzt worden seien, so schon im cod. Ambr. (VI—VII s.); Brit. Mus. 14436a (VIII oder IX s.), b (X s.); in cod. Hunt. 109 (A. 1579 Oxford) wird dieselbe auf die ganze syrische Übersetzung übertragen, wärend es in cod. Rich 7154 (a. 1204) umgekehrt heiſst, daſs der [syr.] Psalter aus dem Hebräischen in das Paläſtinische nach der Übersetzung des Samaritaners Symmachus übertragen worden sei*). Unter den Alten hat, wie so oft in biblisch-exegetischen Dingen, auch hier Theodor von Mopsuestia recht (comm. in Soph. 1, 6, Mai, N. P. B. 1854, VII): *ἡρμήνευται δὲ ταῦτα* [*τὰ βιβλία*] *εἰς μὲν τὴν τῶν Σύρων παρ᾽ ὅτου δή ποτε· οὐδὲ γὰρ ἔγνωσται μέχρι τῆς τήμερον ὅστις ποτὲ οὗτος ἐστίν*.

3) Von der Ansicht kann keine Rede mehr sein, die vor 100 Jaren insbesondere von dem Jesuiten Branca (1781, in maiorem Vulgatae gloriam), aber auch schon früher von Fuller, Grotius, Fabricius, Wetstein vertreten wurde, daſs die Peschittho des N. T. erst spät, im 6. und 7. Jarh. und nicht aus dem Griech.

---

*) Dringend mache ich hiezu, wie zu dem aus Barh. über Origenes angefürten, auf Verderius, suppl. epit. biblioth. Gesner. Lugd. 15 . . fol. p. 60, Possevini, app. sacer. II (1608) p. 46, Hody, bibl. text. orig. und Lindanus, Psalterium Davidicum (Antverp. 1568, 8°) aufmerksam. Denn nach diesen Quellen ist in Konstantinopel in der Bibliothek des Konstantin Varinus noch griechisch vorhanden gewesen: Symmachi Hebraei interpretatio in Psalterium David; eiusdem interpretatio in omnia volumina veteris divinae scripturae.

entstanden sei; doch wurde noch neuerdings von Wildeboer vermutet, dass der neutestl. Text erst spät, vielleicht durch Jakob von Edessa seine Feststellung erhalten habe. Haben wir doch aus dem 5. Jarh. etwa 10, aus dem 6. über 30 Hdss. und soweit Kollationen vorliegen, bieten dieselben einen viel mehr übereinstimmenden Text, als irgend griechische Hdss. derselben Zeit*). Im A. T. sind die Abweichungen etwas zalreicher, aber auch da würden sie uns nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass die hdschl. Überlieferung dieser Version eine besondere Geschichte durchgemacht habe, wenn nicht für das N. T. die Auffindung des sogenannten Curetonschen Syrers und des persischen Weisen Aphraates mit seinen eigentümlichen Bibelcitaten der Sache ein ganz anderes Ansehen gegeben hätte.

4) Im Jar 58 veröffentlichte W. Cureton [† 1863] aus den im Jare 42 ins Brit. Mus. gekommenen Hdss. des Syrerklosters der nitrischen Wüste Remains of a very ancient recension of the four gospels in Syriac hitherto unknown in Europe. Konnte sich auch seine Meinung, in denselben das Original des Matthäusevangeliums widergefunden zu haben, nicht halten, so ist doch sein Fund von großer Wichtigkeit, allerdings aber bis heute noch keine Einstimmigkeit über die Bedeutung dieser Recension, nicht einmal über den Sinn der Überschrift מתי דִמְפַרְשָׁא ארנגליון erzielt. Auch die Auffindung weiterer Blätter dieser Hdsch. in der Berliner Bibliothek (Lagarde, Rödiger) und die dadurch veranlasste Preisaufgabe der Universität Göttingen (s. Lagarde, Symmicta I, 86. 119) scheint die Sache nicht entschieden zu haben. Die Frage ist die: wie verhält sich Sc**) (der curetonsche Syrer) zu S, der gewönlichen Gestalt der syrischen Bibel? Unabhängig von einander, wie Fritzsche PRE², II, 448 anzunehmen scheint, können sie nicht sein; ist nun Sc eine spätere Bearbeitung von S, oder umgekehrt S eine Revision von Sc, etwa wie die Vulgata eine Revision der Itala? Schon 1857 hatte Lagarde betont, dass die alte syr. Bibelübersetzung ihre Geschichte gehabt habe, nachher in Sc einen klassischen Zeugen hiefür erkannt und so ist dies die herrschende, insbesondere auch von Westcott und Hort vertretene Annahme (Introduction §§ 118. 188—190. 214). Die letztern nehmen an, dass die alt-syrische Übersetzung, in ihren Ursprüngen „mindestens eben so alt als die Lateinische," in der letzten Hälfte des 3. oder im 4. Jarh. in Edessa-Nisibis oder in Antiochien eine autoritative Revision erhielt und uns in ihrer älteren, aber auch schon durch Transcription und vielleicht durch irregular revision degenerirten Form in Sc vorliege. Gegen diese Auffassung spricht nur das Eine, dass sich die ältere Gestalt nur in dieser einen Hdsch. erhalten haben soll, wo doch von einer so singulären Übersetzung, wie der sogenannten hierosolymitanischen mehrere auf uns gekommen sind und weiter, dass die Revision sich nur auf die Evangelien erstreckt hätte, wärend die nicht revidirten Briefe ganz die gleichen Erscheinungen wie die angeblich revidirten Evangelien aufweisen. Man glaubt nun aber in den Bibelcitaten des 336 und 345 schreibenden Aphraates eine besondere Verwandtschaft mit Sc zu finden, und die bisher so singulär dastehende Überschrift des Matthäus hat nicht bloß in änlichen Überschriften syrischer Psalterien Parallelen, sondern auch aus der kirchlichen Literatur plötzlich eine neue Beleuchtung erhalten. In den Kanones des Rabulas, der von 407—435 Bischof von Edessa war, heißt es (ed. Overbeck p. 220): „Die Presbyter und Diakonen sollen dafür sorgen, dass in allen Kirchen דִמְפַרְשָׁא ארנגליון sei und gelesen werde. Die Presbyter

---

*) Im VI. Band der Londoner Polyglotte nimmt die collatio trium exemplarium N. T. gerade ½ Seite ein, die notationes variantis lectionis ex optimis quibusque exemplaribus diligenter collectae a Martino Trostio 6 Seiten. In Matth. 5 fand Abbé Martin zwischen dem gedruckten Text von Lee und der ältesten Pariser Hdsch. 33 (V oder VI s.) nur eine einzige wirklich abweichende Lesart. Zwischen der Ausgabe von Schaaf [1707] und dem cod. Vat. 12 vom Jare 547 fand Adler [1789] in den ersten 7 Kapp. des Matth. nur 37 Varianten und davon sind 18 rein orthographischer Natur. Viel anders ist es auch mit dem von Bruns collationirten cod. Guelpherbytanus nicht.

**) Tischendorf (editio octava) braucht die Sigel syr^{cu} (saeculi II fere medii), syr^{sch} (saec. II exeuntis = ed. Schaf 1707), syr^{hr} (saec. V [?] = hierosolymitanum), syr^{p} annorum 508 et 616; Westcott & Hort syr. vt, syr. vg., syr. hr., syr. hl.

sollen, wo möglich, das Evangelium lesen und nicht die Diakonen." Aber was heißt das Wort? „eine Handschrift der evangelischen Perikopen?" so Bickell und Andere, *τα των τετταρων εναγγελιστων εναγγελια*? so Zahn, der darin den Gegensatz findet zu der bis dahin in der syrischen Kirche gebrauchten Evangelienharmonie des Tatian; oder „ein Evangelium der Übersetzer" d. h. ein revidirtes Evangelium? In einer Anzeige von Zahns Buch hat Lagarde erklärt, es für erwiesen zu halten, dass die von Ephräm commentirte Evangelienharmonie nicht griechisch, sondern syrisch abgefasst, und dass ihr Verf. der Syrer Tatian war, der um 160 in Manneskraft stand. Wenn nun Aphraates, wie Zahn entdeckte, Joh. 1, 1 als den Anfang „des Evangeliums" bezeichnete, diese Harmonie, wie wir sonsther wissen, eben so anfieng, entsteht sofort die Frage: hat es schon vor Tatian eine syrische Übersetzung der einzelnen Evangelien, vielleicht des ganzen N. T's. gegeben, oder wie sonst verhalten sich T, Sc, S zu einander? Als Grund für die Bejahung dieser Frage fürt man an, dass schon Melito von Sardes eine syrische Übersetzung des A. und Hegesippus eine solche des N. T's., wenigstens der Evangelien citire (Euseb. *ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους ἐναγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ τινα τίθησιν*); doch ist letzteres aus der angefürten Stelle nicht mit völliger Sicherheit zu entnehmen. Ob weiter aus sprachlichen Gründen für das ganze N. T. ein einziger Übersetzer anzunehmen oder ob mehrere Hände zu unterscheiden seien, wurde in neuerer Zeit, wie es scheint, nicht weiter untersucht. Hug und Wichelhaus (1850) machten auf einzelne Unterschiede zwischen Evv. und Akta einerseits und den Briefen andrerseits aufmerksam, Uhlemann (1850) wollte darauf zurückkommen und die von de Lagarde schon 1857 für nötig erklärte Konkordanz zur syrischen Bibel gehört noch immer ins Bereich der Wünsche. Nur für den Hebräerbrief muss, wie es scheint, besonderer Ursprung angenommen werden. Wie aber nun T, Sc, S sich zu einander verhalten, ist eine Frage, die widerholter Untersuchung bedarf. One solche angestellt zu haben, will ich doch den Eindruck nicht zurückhalten, dass mir die Anschauung, welche die neueren Herausgeber des griech. Testaments beherrscht, nicht über alle Bedenken erhaben erscheint. Hat z. B. Aphraates eine Evangelienharmonie benutzt, so kann man ihn nicht mehr als direkten Beweis für Sc verwenden, und da nur in den Kanones des Rabulas und Sc die besprochene Überschrift sich findet, will ich die Bemerkung nicht unterdrücken, dass Rabulas nach seinem Biographen „durch die göttliche Weisheit, die in ihm war, das N. T. aus dem Griech. in das Syr. übersetzte wegen seiner Verschiedenheiten genau wie es ist", d. h. doch wol eine Revision der syr. Übersetzung nach irgend einer griech. Hdsch. vornahm, deren Resultat man in Sc, bezhw. S zu suchen geneigt sein könnte. Über eine änliche Anschauung Abbé Martins s. Theol. Lit.-Zeit. 1883, 4 und 6.

5) Umfang der alten syrischen Kirchenbibel.

a) Im N. T. fehlten die Antilegomenen 2 und 3 Joh., 2 Petr., Jud. und Apoc. Aus einer jungen Hdsch. wurden 1632 die Briefe von Pococke, 1672 aus einer noch jüngeren eine schlechte Übersetzung der Apokalypse von de Dieu edirt; die handschriftliche Bezeugung reicht für die Briefe ins 11., für Apoc. ins 13. Jarhundert zurück; von der S. gleichfalls fremden Pericope Joh. 8 gab es bei den Syrern seit Maras (um 520) wenigstens 3 verschiedene Übersetzungen (Bernstein, Z.D.M.G. 3, 397). In vollständigen Hdss. und in den nestorianischen Massorah-Codices ist die gewönliche Ordnung Evv., Akt., 3 kath., 14 Paul., doch steht z. B. in der Londoner Nr. 63 (IX s.) Paulus zwischen Evv. und Akt.; in anderen massor. Hdss. (Paris 64, Lond. 7183. 12178) folgen sich Akt., 3 kath., 14 Paul., Evv. u. zw. zweimal in dieser Ordnung, zuerst nach dem Text von S, dann (one die kath. Briefe) nach dem des Thomas von Heraklea. Die Evv. stehen fast immer in der gewönlichen Ordnung; in manchen Hdss., z. B. römischen aus den Jaren 598, 736, 956 füren sie die gemeinsame Überschrift טטראנגליון, die Londoner 89, 96, 97 verbinden Matth. und Joh., in Sc ist die Reihenfolge Matth., Marc., Joh., Luc. (vgl. Zahn, Forschungen II, 273). In der doctrine of Addai werden S. 34 „das A. und N. T. und das Diatessaron," S. 44 „das Gesetz, die Propheten, das Evangelium, die Briefe Pauli, welche Simon Peter

aus Rom schickte, und die Taten der 12 Apostel, welche Johannes aus Ephesus sandte," als diejenigen Bücher genannt, neben welchen man keine andern in der Kirche lesen dürfe. Dass die oben genannten Briefe dem syr. Kanon fehlten, bezeugen auch Chrysostomus (Migne 56, 317) und Indicopleusta (88, 373), dass sie erst nachträglich entfernt worden seien, wie Hug und Hilgenfeld wollten, ist durchaus unannehmbar.

b) Komplizirter ist die Sache beim A. T. Zwar kann darüber kaum ein Zweifel sein, dass die Syrer ursprünglich nur den hebr. Kanon adoptirten; aber schon in sehr alten Hdss. finden sich einzelne apokryphische Bücher der griech. Bibel mitten unter den kanonischen, in anderen sind sogar pseudepigraphische mit aufgenommen, wärend kanonische und apokryphische vermisst werden. So fehlte z. B. die Chronik im Kanon der Nestorianer, und, wie es scheint, auch in dem der Jakobiten, wenigstens wird sie in keiner massoret. Hdsch. berücksichtigt, und Jesudad von Hadeth bemerkt ausdrücklich, dass der Kanon des A. Test. 22 Bücher zäle, indem auch die Chronik unter dieselben gerechnet werde; sie findet sich aber schon in syr. Hdss. des 6. Jarh., nicht bloß im cod. Ambr., sondern auch Lond. Nr. 25, welch letztere auch die in die gedruckten Ausgaben übergegangene Einteilung bietet (II, 6, 1 Anfang des 2. Buches), und Aphraates benutzt sie mehrfach. Ebenso fehlt in den massoret. Hdss. Esra-Nehemia, in den nestorianischen auch Esther, wärend in den jakobitischen und anderen Hdss. Esther mit Judith, Ruth und Susanna „das Frauenbuch" (mit 4463 Stichen) bildet. Wie hier, so bietet auch sonst das syr. A. T. eine eigenartige Einteilung, indem an das Gesetz (אוֹרָיְתָא) als zweiter Hauptteil כְּתָבָא דְבֵית מַוְתְּבֵא liber sessionum (*καθισμάτων*, nicht Judicum) sich anschließt, d. h. Job, Jos., Jud., Sam., Reg., Prov., Sir., Eccles., Ruth, Ct. (Bibl. Vat. Cat. II, 7 ist Susanna nur durch Missverständnis dazu gerechnet; P. Smith, Thesaurus Syriacus col. 1646). Bei den Propheten steht hinter Jes., der in einzelnen Hdss. bei 35, 2 abgeteilt wird, meist das Zwölf-Propheten-Buch, dann Jer. (hie und da bei 32, 6 abgeteilt), häufig mit Baruch I und II und Ep. Jer., Ezech., Dan. Vollständige, auch die Apokryphen umfassende Hdss. heißen קאתוליקיא אר ככדקטא, so schon der berümte codex Ambrosianus, in welchem von den gewönlichen Büchern der griech. Bibel nur der apokr. Esra und Tobit, sowie Manasses Tränenlied fehlt*), dagegen die Apokalypse des Baruch und IV Esra, sowie als 4 und 5 Macc. die Geschichte von Samuna und Josephus de bello Judaico V uns erhalten ist. Noch sei erwänt, dass genaue Hdss. uns zu den einzelnen Büchern oder Gruppen genaue stichometrische Angaben erhalten haben (in der Londoner Polyglotte aus einer Hdsch. fehlerhaft mitgeteilt), am sorgfältigsten zum Psalter, dem Lieblingsbuch der syr. Kirche, von dem weitaus am meisten Hdss. in den europäischen Bibliotheken sich finden, die älteste vom Jar 600 in London; überhaupt die älteste datirte syr. Bibelhdsch. ist ein Londoner Pentateuch vom Jare 464. Wie reich unsere Bibliotheken an Hdss., zumal des N. T's sind, zeigt eine Zusammenstellung von Abbé Martin (a. a. O.). In Rom, Paris, Florenz, London und Oxford sind für die Evv. 97, für Akta und kath. Briefe 46, Paulus 52, Apoc. 1, darunter 11 aus dem 5., 33 aus dem 6. Jarh. (man vgl. dazu die Zal der griechischen!); die älteste in Deutschland ist in Wolfenbüttel v. J. 634, berümt ist die illustrirte der Laurentiana in Florenz. Über die Geschichte des gedruckten Textes sind die bibl. Einleitungen und die Aufzälung der bisherigen Ausgaben in meiner literatura syriaca zu vergleichen; nachzutragen sind dort nur die von E. Rödiger (Monatsberichte der Berliner Akademie 1872 S. 557) und von Wright edirten 3 Blätter von Sc, die Luc. 15, 22 bis 16, 12; 17, 1—23 und Joh. 7, 37 bis 8, 19 enthalten. Von Cerianis Prachtausgabe des codex Ambrosianus liegt jetzt Fas-

---

*) Letzteres, soweit mir bekannt, das einzige noch nicht gedruckte Stück der syr. Bibel, hdschl. in Paris Anc. Fonds 11, Rom B. Vat. Cat. II, Nr. 7; von Tobit scheint bis 7, 11 die hexaplarische Version des Paul von Tella, von da bis zum Schluss nur ein noch späterer Text erhalten (s. u.).

cikel 4 und damit der Text vollständig vor (s. Theol. Lit.-Zeit. 1876, 13; 78, 10; 81, 1; 84, 2). Eine kritische Textausgabe fehlt noch.

6) Ursprung und Charakter der Übersetzung. Viel verhandelt wurde früher die Frage, ob das A. T. vor dem N. übersetzt worden, oder dieses vor jenem oder beide gleichzeitig, und damit zusammenhängend die Frage, ob die Übersetzung des A. T. jüdischen oder christlichen Ursprungs sei. Dass der Übersetzer des N. T. ein Judenchrist gewesen sei, wurde von Michaelis und Perles behauptet, von Wichelhaus bestritten, beides von Anschauungen aus und mit Gründen, die für uns nicht mehr in gleicher Weise gelten können. Für das A. T. hat jüdischen Ursprung schon R. Simon angenommen, Hug wider gemutmaßt, Geiger one weiteres vorausgesetzt, Perles 1860 mit viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit nachzuweisen gesucht, indem er speziell im Pentateuch überall Spuren palästinischer Auslegungsweise aufzeigte, one welche die schwersten Stellen gar nicht zu verstehen seien; die anderen Bücher seien etwas später übersetzt, beides gegen Ende des 2. christl. Jarh. Aber seine Gründe genügen heute nicht mehr. Wie vollkommen noch im 4. und 7. Jarh. die syrische Kirche, bez. ihre gelehrten Glieder für das Verständnis des A. T. an jüdische Tradition gebunden waren, zeigen am auffallendsten Aphraates und Jakob von Edessa (wie in der griechisch-lateinischen Kirche Origenes, Epiphanius, Hieronymus); umgekehrt benützten die Juden in Spanien die syrische Übersetzung (s. Neubauer, Tobit) und ebenso unzureichend ist der Schluss, dass weil die neutestl. Citate nicht mit dem alttestl. Text von S stimmen, dieser damals noch nicht vorhanden gewesen sei. Dass als Heimat derselben von den alten Syrern teilweise Jerusalem und Palästina genannt wird, s. o.; die ersten abendländischen Gelehrten dachten an Antiochien, weil sie dieselbe durch Jakobiten kennen lernten und mit dem Evangelisten Markus in Verbindung brachten; später um 1850 galt es für unmöglich, daran zu zweifeln, dass Edessa die Wiege derselben gewesen. Aber wie wenig Sicheres wissen wir über die älteste Geschichte des Christentums in Syrien, wissen wir doch nicht einmal mit Sicherheit quis sit *ὁ Σύρος*? den manche Kirchenlehrer von Clemens an citiren; s. Field, Origenis Hexaplorum, Prolegomena. Wichtiger ist die Frage nach dem Charakter der Übersetzung. Im Großen und Ganzen darf sie entschieden als eine sorgfältige, gute und getreue, dem Text möglichst sich anschließende betrachtet werden. Im Pentateuch folgt sie eng dem hebr. Text und der jüdischen Exegese, Jesaja und die Zwölf enthalten viele Reminiscenzen aus der LXX, Ruth ist paraphrastisch, Hiob Wort für Wort übertragen, die Chronik fällt ganz aus dem Gemeincharakter heraus (Wellhausen in Bleek[4]). Über letzteres Buch u. Esra-Nehemia s. o. u. Nöldeke, G.G.A. 1868, 1826. Ob bei den Provv. S vom Targum oder umgekehrt das Targum von S ausgenutzt wurde, war noch neuerdings Gegenstand des Streites. Auch beim Psalter ist die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Versionen noch nicht befriedigend gelöst. Die Apokryphen werden von Aphraates nicht benützt, aber von Ephräm gekannt, und die Hdss., aus denen sie de Lagarde herausgab, gehören zum Teil schon dem 6. Jarh. an; Sirach ist nach de Lagarde aus dem hebr. Original übersetzt (ebenso nach Bickell, Zeitschr. f. kath. Theol. VI, 330), nach bisheriger Annahme aus dem Griechischen, und zwar nach einem dem cod. 248 und der Complutenser Polyglotte näher stehenden Texte; von 1 Makk. ist im cod. Ambr. eine zweite Recension erhalten. Von einer kritischen Ausgabe des N. T's versprechen sich Westcott und Hort hardly considerable accessions to the evidence for the Greek text; doch möge beispielsweise auf II Kor. 5, 3 verwiesen werden, wo die eine Hdsch. des Aphraates *ἐκδυσαμενοι* bietet oder, für eine etwaige Altersbestimmung der Übersetzung, auf Akt. 2, 42; 20, 7, wo *ευχαριστια* schon ganz als term. techn. erscheint. Nachträge und Berichtigungen zu den bisherigen Notirungen von S z. B. bei Field, Otium Norvicense p. III und Wildeboer. — Die Geschichte der Verbreitung der syr. Bibel, ihrer Übersetzung ins Armenische und Arabische rc. muss hier übergangen werden, bemerkt sei nur, dass viele Hdss. uns aus Indien (Malabar), einzelne aus China zugekommen sind. Die Bedeutung der syr. Lektionarien, deren sehr viele erhalten sind, hat erst

Abbé Martin zu untersuchen begonnen. — Zur Verbesserung des mehrfach verderbten Textes wurde durch Bernstein ein Anfang gemacht; nicht unwichtig sind dazu die in dem Scholienwerk des Barhebräus zu findenden Lesarten, noch wichtiger die massoretischen Bestrebungen, die im Kloster Karkaphta im 9. Jarh. ihren Mittelpunkt hatten. Über die Geschichte der handschriftlichen Überlieferung, die (Wider-) Einfürung der Estrangeloschrift und dergl. haben wir leider nur vereinzelte Notizen.

Litteratur. 1) Die gedruckten Ausgaben (incl. Teile, 128 Nummern) aufgezält in Nestle, brevis linguae syriacae grammatica, litteratura etc., Carolsruhae et Lipsiae 1881 p. 13—23; A. Ceriani, le edizioni e i manoscritti delle versione Siriache del vecchio testamento, 1869 (aus den atti des lombardischen Instituts); Beck, editiones principes N. T. Syr. Basil. 1771; Le Long-Masch, Bibliotheca sacra, P[ts] II[ae], vol. I, Halae 1781. Sectio IV de versione Syriaca p. 54—102.

2) Handschriften: Die Kataloge von London, Paris, Oxford, Florenz, Rom. Faksimiles: z. B. Adler, N[i] T[i] verss. syriacae 1789; Blanchini, Evangeliarium quadruplex, T. 1, vol. II ante p. DXLI; Facsimiles of Orient. MSS. (London) pl. 39 (A. T. 464), 52 (Palimpsest), 66 (N. T. 768*). Collationen: J. G. C. Adler, N[i] T[i] versiones syriacae Simplex, Philoxeniana et Hierosolymitana. Denuo examinatae et ad fidem codicum mss. bibliothecarum Vaticanae, Angelicae, Assemanianae, Mediceae, Regiae aliarumque novis observationibus atque tabulis aere incisis illustratae, Hafniae 1789, 4° (auch im N. T. von A. Birch 1788; noch nicht ersetzt, obwol nicht genau genug); Bruns, Eine Collation des codex Guelpherbytanus des Matthäusevangeliums, Repertorium 15 (1782) 163 ff. [Fortsetzung scheint nicht erschienen]; Gutbir, Notae criticae in N. T. Syr., quibus praecipua variae punctationis exempla aliaeque variantes lectiones ... inter se conferuntur, Hamb. 1667 (hinter seinem syr. N. T.); Hall, J. A., discovery of a Syriac MS. of the N. T., The Academy, 18. Aug. 1877, col. 170, Amer. Or. Soc. Proceedings, Oct. 1877, XVII—XIX; Derselbe, Notes on the Beirût Syriac codex, Journal of the Society of Biblical Literature & Exegesis 1882, June & Dec. p. 3—26; R. Jones, textus sacrorum evangeliorum versionis simplicis syr. collatus cum duobus codd. mss. bibl. Bodleianae et cum cod. ms. commentarii Barhebraei, Oxon. 1805, 4°, 3 tabb.; G. D. Kypkii recensio cod. ms. Syro-Arabici, Regiom. 1746; cod. Coloniensis von Land in Leiden wider aufgefunden und beschrieben in Catalog. cod. orr. bibl. acad. Lugd. Bat. V, 64 Nr. MMCCCXLIV, cod. 1198; Über die biblia regia und den dabei fürs Syr. N. T. benützten Codex s. de Gids, Aug. 1880, 238 vlg.; Lee, Remarks on the collation of Syriac MSS. in „the Classical Journal" for March & June 1821, Vol. XXIII, 245/9, deusch in Winers kritischem Journal I, 2, 149.

3) Über die Peschittho im Allgemeinen und ihre textkritische Bedeutung: Adler, verss. s. o.; J. Fr. Bernd, schediasma de primariis versionis syriacae virtutibus, Hal. 1732; J. A. Edgren, The Peshito, Hebrew Student I, 1 (1882); J. E. Gerhard, Dissert. ad N. T. syriacum in Menthenii thes. II, 43; J. E. Gerhard et D. Scharf, exercitationum ad N. T. syriacum disputatio tertia, Witteberg 1646, 4°; J. W. Gibbs, characteristics of the Peshito Syriac version of the N. T., Journ. of the Amer. Or. Soc. II (1851) 127/134; A. Müller, de syriacis libr. ss. versionibus und Symbolae syriacae, Berol. 1673, 4°, auch in Opuscula Orientalia Francof. ad Viadr. 1695, 4°; P. de Lagarde, de novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo, Progr. des Kölnischen Real-Gymnasiums, Berlin 1857, 4, auch in desselben Gesammelte Abhandlungen, Leipzig 1866; Peshitto in Mc. Clintock & Strongs Cyclopaedia Vol. VII; Chr. B. Michaelis, tractatio critica de variis lectionibus N[i] T[i] caute colligendis et diiudicandis p. 29 sqq.; Lh. Gli. Jahn, Observationes in vers. N. T. syr. Vit. 1756; J. Chph. Harenberg, de antiqua versione syriaca, Bibl. Brem. VII, 480; J. Prager, de V[is] T[i] versione Syriaca quam Peschittho vocant, quaestiones

*) Mit den stichometrischen Notizen des Euthalius.

criticae, P. I, Gottingae 1875; M. H. Reinhard, de vers. Syr. N. T., Viteberg. 1728, 4°; J. J. Reuss, de vers. syr. N. T., Rostochi 1698, 4°; J. G. Reusch, syrus interpres cum fonte N[i] T[i] graeco collatus, Lips. 1742; G. C. Ridley, de syriacarum N[i] T[i] versionum indole atque usu, Lond. 1761, 4°, c. tab., abgedruckt mit einigen Anmerkungen von J. D. Michaelis von Semmler 1766 hinter seiner Ausgabe von Wetstenii libelli ad crisin N[i] T[i] (vgl. Or. u. Ex. Bibl. II (1772), 191); G. Ch. Storr, observationes super N[i] T[i] versionibus syriacis 1772 (Or. u. Ex. Bibl. IV (1773), 190/8); E. Roediger, in Ersch u. Gruber III, XVIII, 292/4; derselbe über Lee's Ausgabe von 1823 in Hallische Lit.-Zeitg. 32, 4; Schönfelder, Onkelos und Peschittho, München 1869; Fr. Uhlemann, de versionum N. T. Syriacarum critico usu, Berlin 1850, 4° [Progr. des Friedr.-Wilh.-Gymn.]; G. Erdm. Voigt, de versione syriaca (N. T.), Jen. 1670; Mi. Weber, de usu vers. syr. hermeneutico, Lips. 1778; J. Wichelhaus, de N. T. versione ant., quam Pesch. vocant libri IV, Hal. 1850; G. B. Winer, de versionis N[i] T[i] syriacae usu critico caute instituendo, Erlang. 1823, 4°; H. F. Whish, Clavis Syriaca: a key to the ancient Syriac Version called "Peshito" of the four holy gospels, London 1883, IV, 588, 8°.

4) Über den Namen Peschittho vgl. A. Geiger, in Verhandlungen der ersten Vers. deutscher und ausländischer Orientalisten in Dresden, Leipzig 1845, 4°, S. 9; K. W. M. Montijn, de oorspronkelijke schrijfwijze en beteekenis van den naam פשיטא, Godg. Bijdragen 1862; J. P. N. Land, nog iets over den naam Peshîtthô (פשיטתא) der oudste Syrische Bijbelvertaling, ebendaselbst; Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, I, p. IX, die genannten oder noch zu nennenden Abhandl. von Baethgen, Prager, Wildeboer, die a. und neutestl. Einleit.

5) Zu einzelnen Teilen des A. oder N. T.: L. Hirzel, de Pentateuchi versionis syr. (peschito) indole commentatio crit.-exeget., Lips. 1825; S. D. Luzzatto, Philoxenus s. de Onkelosi chald. Pentateuchi versione. Acc. appendix de Syriasmis in chaldd. paraphrr. V[is] T[i], Vind. 1830; J. M. Schönfelder, s. o.; Jos. Perles, Meletemata Peschitthoniana, Vratisl. 1860; F. Tuch, de Lipsiensi cod. Pentateuchi syr. ms. part. I, Lips. 1849, 4°; Fr. Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, erste Abtheilung, Kiel 1878, 4°; Forts. in „Der textkritische Werth der alten Übersetzungen zu den Psalmen, erster u. zweiter Artikel", Jahrbb. für prot. Theol. VIII, 405/459, 593/667; Fr. Dietrich, commentatio de psalterii usu publico et divisione in ecclesia Syriaca, Marburg 1862, 4° (indices lectionum); Prager, s. o.; Andr. Oliver, a translation of the Syriac Peshito Version of the Psalms of David; with notes critical and explanatory, Boston 1861; J. A. Dathe, de ratione consensus vers. chaldaicae et syriacae Proverbiorum Salomonis, Lips. 1764; S. Maybaum, Über die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältnis zum Syrer: Merx, Archiv II, 1 (1871), 66/93; Th. Nöldeke, das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig, ebenda II, 2 (1872), 246/9; Animadversiones criticae in versionem syriacam Peschitthonianam Librorum Koheleth et Ruth, Auctore Georgius [sic] Janichs, Vratislaviae 1871 [Dissert. inaug. Marb., Lipsiae 1869]; S. Fränkel, die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik, Jahrbb. f. pr. Theol. V (1879), 508/36, 720/59; Cl. A. Reg. Töttermann, פלגותא קדמיתא דברימין cum hebraeis collata, Helsingforsiae 1870; C. A. Credner, de prophetarum minorum versionis syriacae quam Peschito dicunt indole, Diss. I [unica], Gott. 1827; J. J. Kneucker, das Buch Baruch, Leipzig 1879 S. 190/8; Th. Nöldeke, die Texte des Buches Tobit, Monatsberichte der Berliner Akademie 1879, 45/69; Trendelenburg, Primi libri Maccab. Graeci cum versione syriaca collatio in Repert. für bibl. und morgenl. Literatur 15, 58—153; The New Testament; or the book of the holy gospel of Our Lord and Our God Jesus Messiah: a litteral translation from the Peshito Version by James Murdock, New-York 1851; T. W. Etheridge, Horae Aramaicae . . . . with a translation of the Gospel according to St. Matthew and of the epistle to the Hebrews from the ancient Peshito Syriac, London 1843, 12°; Derselbe: Acts the apostolical; With the remaining epistles and the book of revelation; Translated from the

Peshito and a later Syriac text with prolegomena and indices, London 1849; J. D. Michaelis, curae in vers. syr. Act. Apost., Gött. 1755, 4⁰; C. L. E. Löhlein, Syrus epistolae ad Ephesios interpres, in causa critica denuo examinatus, Erlang. 1835; J. A. Hall, the syriac Apocalypse in Journal of the Soc. of Bibl. Lit. and Exeg. 1882, June & Dec. 134/151; Derselbe, on the reading of the Syriac Versions of Luke 24, 32; Proceedings of the Amer. Or. Soc. 1880 p. II f.; Derselbe, on a Manuscript Syriac Lectionary [Evangelistarium & Menologium] Proceedings of the Americ. Or. Soc. 1880, Oct. p. IX—XI; P. Martin, Tradition Karkaphienne, ou la Massore chez les Syriens, Paris 1870 (Journal Asiatique 1869, Oct.-Nov., VI Sér., t. XIV, 245/379; Derselbe, Histoire de la Ponctuation ou de la Massore chez les Syriens, Paris 1875 (J. As., févr. mars. avr. 1875); Wiseman, Horae Syriacae [I], Rom 1822; G. Hoffmann, Zur Geschichte des syrischen Bibeltextes in Zeitschr. f. d. alttestl. Wissenschaft, 1881, 1. 159. 160; Derselbe, Opuscula Nestoriana, Kiel 1880; G. L. Spohn, collatio versionis Syriacae quam Pesch. vocant cum fragmentis in comm. Ephraemi S. obviis Spec. I, H, Lips. 1785, Vit. 1794; über Abulfarabsch Barhebräus P. de Lagarde PRE² I, 111; J. Albrecht, variae lectiones syriacae, Jen. 1616; Bernstein, Z.D.M.G., III, 387/99.

Über den Cureton'schen Syrer. Die Ausgabe von Cureton 1858; Rödiger 1872; Wright 1873; J. R. Crowfoot, Fragmenta evangelica quae ex antiqua recensione versionis syriacae N[i] T[i] Peshito dictae a Gul. Curetono vulgata sunt Graece reddita textuique syriaco editionis Schaafianae et Graeco Scholzianae fideliter collata, Cantabr. 1870, 4⁰; Chr. Hermansen, disputatio de codice Evangeliorum Syriaco a Curetono typis descripto, Hauniae 1869, 4⁰ (Akademische Einladungsschrift); Le Hir, étude sur une ancienne version syriaque des Evangiles, Paris 1859; G. Wildeboer, de waarde der Syrische Evangeliën, door Cureton ontdekt en uitgegeven. Eene Bijdrage tot de geschiedenis van het ontstaan der syrische Bijbelvertalingen, Leiden 1880; de Lagarde, Symmicta (1877), 86. 119; Über die Überschrift דמפרשא Mai, Script. Vet. N. Coll. X, II S. 25. 56; Gildemeister, Z.D.M.G. 13, 472; Derselbe in de evangeliis in Arabicum e Simplici syriaca translatis commentatio academica, Bonn 1865 S. 10; Hermansen S. 30; Cureton, preface p. VI; Journal of Sacred Literature, 3[d] series, vol. VIII (1859) p. 160 Land; 410 Tregelles; X, 154 f. W. W[right]; 377/8 B. H. C[owper]; Bernstein, per anni circulum dispositum; Ewald, Jahrbücher IX, 70 ff. und irgendwo in den G.G.A., die bunte oder abweichende, variata, opp. simplex; Neueres s. oben, und Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestl. Kanons I, 105/8. Schließlich noch die Bemerkung, daſs der Unterzeichnete nur das bisher Bekannte, nicht eigene Forschungen geben konnte und wollte. Westcott-Hort's Darstellung der neutestl. Textesüberlieferung machen neue Untersuchungen nötig. Viel wenig bekanntes und schwer zugängliches Material in Abbé Martin, Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament. Partie théorique. Leçons professées à l'école supérieure de théologie de Paris en 1882—1883 [712 SS., 4⁰, XXIV Tafeln, autographirt, nicht im Handel].

Über andere syrische Bibelübersetzungen s. Bd. II, 441 f., 447 f.

Über die syr. Hexapla des Paul von Tella s. I, 286 f., dazu die Berichtigung, daſs die verlorene Hdsch. des Masius nicht „Tob. und vom Deuter. einen guten Teil," sondern „Tobiae et Deuteronomii bonam partem" enthielt; das ist von Wichtigkeit wegen der Randbemerkung des Syrers zu Tob. VII, 11 (Lond. Polygl., t. VI, p. 43ᵃ; ed. Lagarde p. XII; Nöldeke, die Texte des Buches Tobit, Auszug aus dem Monatsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 20. Jan. 1879, S. 46, Anm. 1); durch de Lagarde erschienen seither Veteris testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque, Gottingae 1880 (Ex. Nu. Jos. & III. IV Regn. aus Hdss. des brit. Mus., IV Regn. aus der schon von Middeldorpf benützten Pariser Hdsch.); von Baethgen ist eine Untersuchung über das Verhältnis des Curetonschen Syrers zum griech. Text zu erwarten; J. H. Hall, a Syriac MS. of the neglected Epistles. The Independent [New-York] 4. Sept. 1884, 7ᵃ/8ᶜ.

E. Nestle.

Syropulus, Sylvester. Syropulus ist der Verfasser einer wertvollen Quellenschrift über die Geschichte des griechischen Unionsconcils von Ferrara und Florenz (1438/39). Die Orthographie seines Namens ist streitig. In den Akten des Concils und in den Unterschriften der Unionsurkunde wird dieser Name Syropulus genannt; dagegen findet sich bei griechischen Autoren, wie in der Chronik des Phranza III. cp. 25 und in den Briefen des Maximus Planudes die Schreibung Σγουρόπουλος. Da nun auch in der Turcograecia des Martinus Crusius (lib. IV. p. 283) ein griechischer Eigenname Σγοῦρος vorkommt, so hat der Herausgeber unseres Schriftstellers, Robert Creyghton, die Schreibung Sguropulus als die ursprüngliche und richtige angenommen, jene andere aber aus der Ungenauigkeit lateinischer Leser oder Abschreiber erklären wollten. Ich selbst bin in der ersten Bearbeitung der Encyklopädie dieser Meinung beigetreten, welche ich hiermit aufgebe. Frommann, der jüngste Forscher auf diesem Gebiet, verbürgt, dass, wie schon Allatius behauptet, die eigenhändige Unterschrift des Unionsdecrets den Namen Σιλβέστρος ὁ Συρόπουλος aufweist; die nachher übliche Schreibung Sguropulos kann also nur als eine neugriechische Umformung des Namens angesehen werden.

Wie dem übrigens sei, der Genannte lebte in der ersten Hälfte des 15. Jarhunderts und war Gerichtsbeamter (δικαιοφύλαξ) und Obersakristan (μέγας ἐκκλησιάρχης) in Constantinopel; auch gehörte er zu den fünf Würdenträgern des Patriarchen, deren Kleidung ein Kreuzeszeichen auszeichnete. Er war ein leidenschaftlicher Anhänger seiner Kirche und allem Lateinischen abgeneigt; doch nötigten ihn die Umstände, sich unter Anführung des Kaisers Johannes dem großen und dringenden Unternehmen der Kirchenvereinigung anzuschließen. In der Begleitung des Patriarchen Joasaph, der selber nur mit Widerstreben den Wünschen des Kaisers Gehör gegeben hatte, begab er sich nach Ferrara. Auf der Synode selbst gehörte er zu dem Anhange des streng orthodoxen und antiunionistischen Markus Eugenikus von Ephesus; er wirkte bei den Verhandlungen tätig mit, geriet aber als Gegner der Übereinkunft in eine schwierige Lage. Er erzält in seinem Werk, wie sehr er die ganze Reise verwünscht und an jedem Erfolge verzweifelt, dass er aus der Zal der sechs Disputirenden freiwillig ausgeschieden, dass er mit dem Patriarchen und selbst mit dem Kaiser heftig zusammengeraten sei (Sect. II. cap. 8. III, 10. 14. VI, 13. 20. XI, 1.). Als es zur Entscheidung kam, verweigerte er zu dem geschlossenen Vergleich hartnäckig seine Beistimmung, erst der Befehl und die Drohung des Kaisers bewogen ihn zur Unterschrift. Doch hat er diese gleich nachher als eine Schwachheit bereut, und nach Constantinopel zurückgekehrt zog ihm sein Beitritt bittere Anfeindungen zu. Er trat jetzt von den Geschäften zurück und legte die wichtigen Erfahrungen seines Lebens nieder in der „Waren Geschichte der unwaren Vereinigung zwischen den Griechen und Lateinern“. Aber dadurch verdarb er es wieder mit den Lateinern und ihren Freunden, und er ist nachmals von Jesuiten wie Labbe, und Römlingen wie Allatius, one Weiteres den griechischen Lügnern und ärgsten Schismatikern beigezält worden.

Es ist nicht schwer, sich über diese Parteiurteile zu erheben. Das Werk des Syropulus hat neben den beiden Aktensammlungen der Synode, der griechischen und der lateinischen (Harduin, Acta Concil. tom. IX.), unzweifelhaften und bedeutenden Quellenwert. Mag es durch die spätere Kritik des Allatius im Einzelnen berichtigt und einiger Irrtümer oder parteilicher Auffassungen überwiesen worden sein; im Ganzen erweist es sich als eine glaubhafte Darstellung selbsterlebter Ereignisse und geht von einem Standpunkte aus, welcher auf der Synode wirklich vertreten gewesen ist. Selbst Einseitigkeiten, wie sie der Parteistandpunkt einzugeben pflegt, verraten noch eine aufrichtige Warheitsliebe. Zu dem Verfasser der Akten befindet sich dieser Historiker im graden Gegensatz. Aber wie jenen Ersteren seine mehr scheinbare als wirkliche Objektivität nicht vor manchen Trübungen der reinen Warheit hat bewaren können: „so gereicht, um mit Frommann zu reden, umgekehrt die mehr subjektive Behandlung der Geschichte von Seiten Syropul's seinem Werke eher zum Vorteil als zum Nachteil, da ihr eine ge-

wissenhafte Benutzung der vorhandenen Urkunden und Aktenstücke als Grundlage und zugleich als Korrektiv dient." Auch führt uns sein Bericht in eine Reihe von Zusammenhängen und Verwicklungen ein, die uns sonst unbekannt bleiben würden. Sehr interessant sind schon die hier mitgeteilten, dem Konzil vorangehenden Verhandlungen zwischen dem Kaiser und dem Patriarchen und griechischen Klerus, die Beratungen, ob man den Anerbietungen des Baseler Konzils oder denen des Papstes Eugen IV. folgen solle, die Beweggründe des Kaisers, welcher endlich zu Gunsten des Papstes entschied. Das Misstrauen der Griechen gegenüber den stolzen Erklärungen der Baseler Väter, welche mit dieser alten griechischen Häresie eben so gut wie mit der neuen böhmischen fertig zu werden meinten, ist gewiß nicht zu stark aufgetragen (Sect. II.). Weiterhin wird das feindliche und eigenmächtige Verfahren des Markus Eugenikus besonders hervorgehoben; dieser schrieb selbst an den Papst und stellte als Bedingungen eines möglichen Friedens Zweierlei hin, die Beseitigung des unechten filioque und die Annahme des Gesäuerten im Abendmal. Eugen verhielt sich zögernd und untätig zu den Bitten um Hilfsleistung gegen die steigende Türkengefar (Sect. III.). Von den Verhandlungen zu Ferrara und nachher zu Florenz werden die über das Fegefeuer und über den Zusatz im Symbol am ausfürlichsten von Syropulus berichtet. In der Symbolfrage hatten die Griechen Recht, weil dies zunächst nur eine urkundliche Frage war. Doch ist hier nicht der Ort, auf den weiteren Verlauf einzugehen (s. „Ferrara-Florenz" Bd. IV S. 531). Ueberblicken wir die nachfolgende Erzälung, so erhellt deutlich die Tendenz des Schriftstellers, welcher nachweisen will, dass eine wirkliche Einigung nicht erreicht werden konnte, dass aber die leitenden Personen, der Papst, Bessarion, der Patriarch und der Kaiser nebst einigen anderen Wortführern sich einander immer mehr näherten, bis am Ende der Notstand der Griechen den Ausschlag gab. Das Resultat nennt Syropulus mit Recht ein vermittelndes Paktum, *μεσότης*, statt der Einigung. Der Patriarch, der noch am Orte starb, hatte sich ganz den Wünschen des Kaisers gefügt, viele Andere ließen sich einschüchtern, nur Markus Eugenikus blieb unerschütterlich. Die letzte Redaktion der Unionsartikel (Sect. VIII, 14.) kostete unsägliche Schwierigkeiten. Im zwölften Buche erzält der Verfasser noch, dass schon auf der Rückreise der Griechen große Uneinigkeit entstanden sei, dass die Prälaten in ihrer Heimat die übelste Aufnahme gefunden, Viele ihre Unterschrift bereut und öffentlich als eine erzwungene zurückgenommen und ihren Ämtern entsagt hätten, um nicht dem neuen kaiserlichen Patriarchen Metrophanes zu dienen, noch dem Frieden mit den Lateinern Vorschub zu leisten.

Wir besitzen von diesem Werke eine einzige Ausgabe, die ebenfalls ihre Merkwürdigkeit hat. Der gelehrte Senator Claudius Serrarius in Paris ließ dasselbe 1642 aus einem Codex der Bibliotheca Regia (N. 1247) abschreiben und sandte das Manuskript an Isaak Vossius zum Zweck der Veröffentlichung. Doch veranstaltete der englische Minister Eduard Hyde, dass es dem Kaplan Robert Creyghton am Hofe Karl's II., nachmaligem Bischof von Bath, überlassen wurde. Dieser also übernahm die Herausgabe des griechischen Textes nebst lateinischer Übersetzung unter dem Titel: Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio graece scripta per Sylvestrum Sguropulum etc. Hagae Comitis 1660. Den griechischen Titel kennen wir jedoch nicht; nach den Überschriften der einzelnen Abschnitte vermutet Frommann, er möge etwa gelautet haben: *Ἀπομνημονεύματα περὶ τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ συνόδου*. Leider ist die Ausgabe unvollständig, da das ganze erste Buch in dem Pariser Codex fehlte. Vorangestellt ist eine ausführliche Vorrede, in welcher Creyghton nicht allein den Syropulus rühmt und verteidigt, sondern auch die griechische Theologie und Kirche im Gegensatz zu der päpstlichen in das günstigste Licht zu stellen sucht. Beides also, das Werk wie die Vorrede des Herausgebers, musste römischen Lesern höchst anstößig sein. Daher entschloss sich Leo Allatius, der griechische Apostat, zu einer gewaltigen Widerlegung: In Rob. Creyghtoni Apparatum, Versionem et Notas ad historiam concilii Florentini etc. P. I. Rom. 1665, welche Schrift nicht weniger gegen Syropulus wie

gegen Creyghton gerichtet ist, aber nur in Nebendingen als gelungen bezeichnet werden darf. Wir bemerken noch, dass es nicht ganz unmöglich sein würde, den fehlenden Anfang des Werkes ebenfalls an's Licht zu stellen, da sich noch ein par und vielleicht vollständigere Handschriften desselben vorfinden.

Vgl. die Vorrede zu der genannten Ausgabe, außerdem Oudini Comment. III. p. 2418; Cave, Hist. liter. Append.; Schröckh, Kirchengesch. Bd. 34. S. 411; Th. Frommann, Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872, S. 52 ff. **Gaß.**

T.

Tabernakel. Das kostbare, um seiner verschiedenen Formen willen pyxis, arca, turriculum, columba oder περιστέριον genannte Gefäß, worin die geweihte Hostie vom 4. Jarh. an, wenn nicht schon früher, aufbewahrt wurde, sollte Schutzes und Ehren halber unter einer ebenfalls kostbaren Bedachung stehen oder hängen. Diese ruhte in Kuppelform auf vier Säulen, aus edlem Metall oder Stein und hieß ciborium (griechisch κιβώριον), Becher, weil einem umgestürzten Becher vergleichbar, oder tabernaculum, weil zeltartig, auch umbraculum, tegimen, coopertorium. Im 14. Jarh. bemächtigte sich die Gotik des Tabernakels, welches ihr ein willkommenes Feld für ihre zierlichen, in die Höhe strebenden Bildungen gab; und weil die Altaraufsätze für Bildwerke in Anspruch genommen wurden, erbaute man besondere Gehäuse entweder an einer Wand oder an einem Pfeiler unfern vom Altar. Die schönsten und großartigsten Bauwerke solcher Art sind in protestantischen Kirchen, wie St. Lorenz zu Nürnberg, und im Münster zu Ulm erhalten, wo sie natürlich keine liturgische Bedeutung mehr haben, da die evang. Kirche jeden außersakramentlichen Gebrauch der Hostie zurückweist. Nachdem sich die Gotik auch in ihren schließlich überkünstlichen Sakraments- oder „Herrgotts"häuschen erschöpft, kehrte man mit dem zur Monstranz ausgebildeten Hostienbehälter an den Altar zurück und brachte ihn an der Rückwand desselben der Vorschrift gemäß in einem verschließbaren und sichtbaren Gehäuse unter, das immer noch Tabernakel heißt. **H. Merz.**

Taboriten, s. Hus Bd. VI S. 397.

Tänzer (dansatores, chorisantes). Zu den Erscheinungen der Erregung des mittelalterlichen Volkslebens, bei denen Physisches, Religiöses und Moralisches in trüber Mischung zusammenlaufen, gehört die Tanzsucht im 14. und 15. Jarhundert. Im Sommer 1375 traten die Tänzer in Aachen auf, sie kamen dorthin aus dem oberen Deutschland und breiteten sich östlich bis nach Köln, südlich bis Metz, westlich bis in den Hennegau aus. Männer und Weiber, beinahe ausnahmslos aus den unteren Schichten der Bevölkerung, zogen tanzend und springend auf den Straßen und in den Kirchen umher. Der Tanz dauerte Stunden, ja halbe Tage lang, bis zu völliger Erschöpfung. Krämpfe, die die Ermatteten befielen, konnten nur gelindert werden durch feste Einschnürung des Unterleibs. Das die wilden Tänze anstarrende Volk bemerkten und beachteten die Rasenden nicht, dagegen schauten sie allerlei Phantasieen: sie meinten sich in einem Blutstrom zu befinden; um aus ihm aufzutauchen, sprangen sie in die Höhe, und dann wider wänten sie den Himmel offen zu erblicken und in ihm den Son der Maria. Die psychische Erkrankung, die dem Ganzen zweifellos zugrunde lag, nahm die Form der Zeitvorstellungen an. Dazu gesellte sich nun aber offenener Betrug. „Und wurd des Dings also viel", erzält die Limburger Chronik, „daß man zu Cölln in der Stadt mehr dann fünffhundert Täntzer fand. Und fand man, daß es eine Ketzerey war und geschahe um Goldes willen". Es ist begreiflich, dass arbeitscheues Gesindel sich an die Tänzer anschloss und sie nachahmte, um der Gaben willen, die jene überall empfingen; nicht minder, dass diese erregten Haufen die

rechte Brutstätte für Unsittlichkeit jeder Art boten. Die angefürte Chronik bezeugt das noch eigens. Das Volk und seine Leiter, der Klerus, beurteilten die Erscheinung nicht hienach, sondern man nahm die Tänzer für Dämonische; die Priester suchten durch Exorzismen zu helfen; das Volk aber war geneigt, die Schuld an dem Unglück den beweibten Priestern zuzuschreiben, weil die von ihnen erteilte Taufe nicht kräftig sei, die Dämonen zu vertreiben. Die Tanzwut wärte damals am Niederrhein ungefär 16 Wochen, man nannte die Tänzer wol Johannistänzer, da sie im Delirium S. Johannes anriefen, möglicherweise darf man in dem Namen eine Hindeutung darauf erblicken, dass die Tanzsucht zum Ausbruch kam bei den am Johannistage seit Alters üblichen Ausgelassenheiten.

Eine änliche Erscheinung begegnet 1418 in Straßburg; auch hier suchte die Kirche helfend einzuschreiten: nun ists der heilige Veit, der als Helfer der Tanzsüchtigen angerufen wurde; nach ihm bezeichnete man die Krankheit als S. Veitstanz.

Hecker, Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters, 1865, S. 143 ff.

Hauck.

Tag bei den Hebräern. Der bürgerliche Tag wurde bei den alten Israeliten von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang gerechnet, so dass gleich nach Sonnenuntergang ein neuer Tag begann, daher Sabbath- und Festfeier je am Abend anfingen (vgl. 2 Mos. 12, 18 und „vom Abend zum Abend“ 3 Mos. 23, 32). Über die Bestimmung „zwischen beiden Abenden“ (2 Mos. 16, 12; 30, 8), welche wol eigentlich die beiden Zeiten vor und nach Sonnenuntergang meint (vgl. 5 Mos. 16, 6), siehe Bd. XI, S. 263. Die Völker weichen, wie schon Plinius bemerkt (hist. nat. II, 77 [79]) hinsichtlich der Setzung des Tagesanfangs vielfach von einander ab. Ipsum diem alii aliter observavere: Babylonii inter duos solis exortus, Athenienses inter duos occasus, Umbri a meridie in meridiem, vulgus omne a luce ad tenebras, sacerdotes Romani et qui diem finiere civilem, item Aegyptii et Hipparchus a media nocte in mediam. Die althebräische Rechnungsweise ist demnach auch die der Athener, wol überhaupt der Griechen gewesen, daher der Ausdruck *νυχθήμερον* (2 Kor. 11, 25) als Bezeichnung des 24stündigen Tages, entsprechend dem hebräischen ערב בקר Dan. 8, 14. Auch die Gallier und Germanen hatten diese Einteilung, die wol mit dem Mondkultus zusammenhängt. S. Ideler, Handb. der Chronologie I, S. 80 f. Doch ist 1 Mos. 1, 5 ff. nicht von Abend zu Abend gezält, wie man früher annahm, sondern nach babylonischer Weise von Morgen zu Morgen. Siehe Delitzsch und Dillmann zu 1 Mos. 1, 5. Diese one Frage natürlichere Zälungs- und Sprechweise mochte auch im täglichen Leben neben jener mehr kalendarischen hergehen. Von den sieben Wochentagen hatte nur der siebente seinen Namen: Sabbath, die anderen wurden einfach numerirt. Die Benennung der Wochentage nach Sonne, Mond und Planeten, wie sie sonst bei den Alten üblich und namentlich in Babylonien zuhause war, war in Israel um ihrer heidnischen Bedeutung willen ausgeschlossen. Was die Einteilung des Tages betrifft, so wurden die Tageszeiten ziemlich allgemein und unbestimmt unterschieden. Es wurden auch außer den Ausdrücken Morgengrauen, Morgen, Mittag, Abend solche Umschreibungen gebraucht wie: „um die Hitze des Tages“ (1 Mos. 18, 1; 1 Sam. 11, 11), d. i. um Mittag oder am Nachmittag; oder „bis zur Höhe des Tages“ (Sprüche 4, 18), d. h. bis zum Mittag, wenn er aufrecht steht im Unterschied vom Niedergang, wo er sich neigt; oder „beim Wehen des Tages“ (1 Mos. 3, 8), d. h. wenn die kühle Abendluft zu wehen beginnt. Auch נֶשֶׁף ist eigentlich das Wehen und wird besonders von der Abendkühle oder -Dämmerung gebraucht, doch auch vom frühen Morgen. Dagegen finden sich im ganzen Alten Testament keine abgemessenen Stunden. Die zwölf Tagesstunden sind erst spät, wol im Exil von den Babyloniern her aufgenommen worden, wie denn das Wort שָׁעָה, Stunde, ein aramäisches ist und im A. T. nur im Buch Daniel (3, 6 u. s. w.) vorkommt. Im Neuen Testament ist die Stundenrechnung herrschende Sitte. Dabei wird die erste Stunde vom Aufgang der Sonne an gerechnet, die sechste ist Mittagsstunde (vgl. z. B. Matth. 20, 1 ff.).

Über die Gebetstunden siehe Bd. IV, S. 764 f. Streitig ist nur, ob nicht der Evangelist Johannes vielmehr nach römisch bürgerlicher Weise die Stunden von Mitternacht an zält. S. Carpzov, Appar. ant. p. 349 sq.; Wieseler, Chronolog. Synopse, S. 410 ff. Dies wird nahe gelegt nicht bloß durch Vergleichung von Joh. 19, 14 und 18, 28, sondern namentlich durch die der entsprechenden Angaben der anderen Evangelisten Mark. 15, 25. 33; Luk. 23, 44; Matth. 27, 45. Auch Joh. 4, 6 ist es natürlicher an eine Abendstunde zu denken, wo die Weiber Wasser schöpften (1 Mos. 24, 13) statt an die heiße Mittagsstunde, Joh. 1, 39 f. entscheidet nach keiner Seite, ebenso Joh. 11, 9. Vgl. auch Ewald, Gesch., A. 3, V, S. 322, 573 f. Anders Meyer, Riehm Hdwb. S. 1607; B. Weiß, Leben Jesu II, 574 f. Siehe übrigens die Kommentare zu Joh. 19, 14. — Wie im Altertum überhaupt, waren diese Stunden, als vom Sonnenstand abhängig, von veränderlicher Länge. Sie variirten bei der Polhöhe Palästinas zwischen 49 und 71 Minuten. Eine Sonnenuhr mit zalreichen Stufen, welche der Schatten überschritt, zu genauerer Bestimmung der Tageszeit hatte schon Hiskia (Jes. 38 8; 2 Kön. 20, 9 f. Dagegen findet sich von Wasseruhren, wie sie die Römer hatten, in der Bibel keine Spur. Die Nacht teilten die alten Hebräer in drei Nachtwachen. Die erste ist Klagel. 2, 19 genannt, die mittlere Richt. 7, 19; die dritte oder Morgenwache 2 Mos. 14, 24; 1 Sam. 11, 11. In neutestamentlicher Zeit dagegen hatte man von den Römern die Teilung in vier Nachtwachen sich angeeignet Matth. 14, 25; vgl. die vier Ausdrücke dafür Mark. 13, 35. Petrus wird Apg. 12, 4 an vier Quaternionen Soldaten übergeben, die sich nach den Nachtwachen ablösen sollen. Doch behielten die Talmudisten wol im Anschluss an die Tempelpraxis die Dreiteilung bei, indem sie die vierte Nachtwache als „Frühe" zum Tage rechneten. **v. Orelli.**

Tanchelm (Tanchelin), einer der im Beginn des 12. Jarhunderts gegen das mittelalterliche Kirchentum auftretenden Opponenten. Wir wissen von ihm durch eine um 1112 wärend der Sedisvakanz nach dem Tode Bischof Burcards († 18. Mai 1112) geschriebene epistola Trajectensis ecclesiae ad Fridericum Archiepiscopum Coloniensem (abgedruckt bei Seb. Tengnagel, Collectio veterum monumentorum contra schismaticos, Ingolst. 1612, p. 368 sq., bei C. du Plessis d'Argentré, collectio judiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi saeculi usque ad annum 1632 in ecclesia proscripti sunt et notati, t. I, p. 11 sq. Lut. Par. 1728, endlich in A. S. Boll. Jun. I, p. 845 sq.). Nach derselben erklärte sich Tanchelm gegen die gesamte Hierarchie, wie gegen die durch sie vollzogenen kirchlichen Handlungen; er verachtete den Papst, die Bischöfe und Priester, bezeichnete die Kirche als Bordell, mahnte das Volk ab, sich von den Priestern das Sakrament reichen zu lassen, verbot die Zehnten zu entrichten. Dagegen erklärte er seinen Anhang für die wahre Kirche; er lehrte, dass die Kraft der Sakramente auf der Heiligkeit der Priester beruhe, und behauptete von sich, dass er die Fülle des heiligen Geistes besitze und also Gott sei wie Christus. Er verlobte sich vor dem Volke mit einem Marienbilde, teilte das Wasser in dem er sich gebadet, als heiliges und wirksames Sakrament, das dem Leibe und der Seele zum Heile gereiche, unter seine Gläubigen aus. Man darf nicht übersehen, dass dieser Bericht von feindlicher Seite stammt; es ist deshalb sehr fraglich, ob Tanchelm wirklich der an Verrücktheit streifende Schwärmer war, als der er hier erscheint, ob man in ihm nicht nur einen Vertreter der in der mittelalterlichen Kirche nie verstummenden Forderung, dass die Kirche „heilig" sei, zu erkennen hat, die ja leicht eine antihierarchische Richtung gewann. Auch ein politisches Element wirkte bei ihm mit: er wollte einen Teil des Bistums Utrecht von demselben losreißen und mit dem benachbarten französischen Bistum Terouanne verbinden. Er predigte an der niederländischen Küste auf freiem Felde vor Tausenden, nicht minder in den Städten, namentlich in Utrecht; dabei trat er mit einer gewissen Pracht auf, umgab sich mit einer Leibwache und ließ Fahne und Schwert vor sich hertragen. Anhang fand er besonders bei den Frauen und unter den niederen Volksschichten; hier war sein Einfluss bedeutend: die Kleriker von Utrecht

urteilen, die Religion sei durch ihn in solche Verachtung gekommen, daſs der für den Heiligsten gelte, der die Kirche am meisten verachte. Ebendeshalb wandten sie sich — das Bistum Utrecht war erledigt — an den Kölner Erzbischof; der denn auch gegen Tanchelm und seinen Anhang einschritt, one daſs er jedoch vermochte, die Bewegung zu stillen. Später trifft man Tanchelm in Antwerpen und Brügge; erst 1124 oder 1125 wurde er von einem Priester erschlagen. Über seine Tätigkeit in Antwerpen gibt die Vit. Norberti (c. 13 A. S. Boll. Jun. I, 843 sq.) Auskunft. Die damals schon bedeutende Stadt hatte nur einen Priester bei S. Michael, der noch dazu wenig angesehen war: er lebte im Konkubinate. Dadurch war der Boden für Tranchelm bereitet; er trat auch hier als Gegner der Hierarchie und der kirchlichen Sakramente auf: der Gehorsam gegen Bischöfe und Priester sei unnötig, das Abendmal sei nutzlos für das ewige Heil. Um ihm entgegen zu arbeiten, wurde jenem Priester eine Kongregation von zwölf Klerikern an die Seite gestellt; aber das war vergeblich; der Anhang T.'s war so zalreich, daſs weder ein Bischof noch ein Fürst gegen ihn aufzutreten wagte. Auch nach Tanchelms Tode hielten sich seine Anhänger in Antwerpen von der Kirche fern. Das wurde erst anders, als S. Michael dem h. Norbert und seinen Prämonstratensern übergeben wurde; durch ihre Predigten wurde das Volk wider gewonnen. — Abälard erwänt (Introd. ad theol. II, 4 Mign. CLXXVIII, 1056) Tanchelm als gleichzeitigen Häretiker, gibt aber keine weiteren Nachrichten.

Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, 1845, I, S. 459. Hauck.

Tanz bei den Hebräern. Wie es dem Orientalen eigen ist, schon im gewönlichen Leben den Ausdruck seiner Gefüle durchs Wort mit lebhafter Geberdensprache zu begleiten, so äußert sich die festlich gehobene Stimmung bei ihm nicht nur im Rhythmus der begeisterten Rede, in Sang und Klang, sondern auch dadurch, daſs der ganze Leib gleichsam in die rhythmische Bewegung mit hineingezogen wird, mit Geberden und Gesten accompagnirt. So drückt sich die Freude nach Art der Kinder bald durch Hüpfen und Springen aus (רָקַד, Pred. 3, 4; רִקֵּד 1 Chron. 15, 29; כִּרְכֵּר 2 Sam. 6, 14. 16, LXX. ὀρχέομαι vgl. Matth. 11, 17; 14, 6), bald durch Drehen im Kreise (חָגַג 1 Sam. 30, 16, woher חַג, das Fest, und חוֹלֵל Richt. 21, 23, LXX. χορεύω) oder beides mit einander verbunden, bald einzeln, bald in Reihen, Reigen (מָחוֹל von חול, sich drehen, winden, der Tanz sich drehender und umwendender Reihen von Personen beiderlei Geschlechts Richt. 21, 21; 1 Sam. 18, 6; Pſ. 30, 12; 149, 3; 150, 4; Klagl. 5, 15; auch מְחוֹלָה Hohel. 7, 1; Plur. 2 Mos. 15, 20; אבל מחולה Tanzplatz, Elisas Geburtsort Richt. 7, 22; 1 Kön. 4, 12, LXX. χορός). Der Ausdruck für Tanzen in Verbindung mit Sang und Klang der Musik ist שִׂחֵק, צִחֵק (Richt. 16, 25; 1 Sam. 18, 7; 21, 11; 2 Sam. 6, 5. 21; 1 Chr. 13, 8; 15, 29; Jer. 30, 19; 31, 4; Spr. 8, 30 f.; 1 Kor. 10, 7, παίζειν vergl. Odyss. 8, 251). Die Veranlassung zu solchem Tanzen, das freilich von unserem heutigen meist nur geschlechtliche Annäherung bezweckenden Tanzen verschieden ist, konnte verschiedener Art sein. Er ist bald der natürliche Ausdruck harmloser Fröhlichkeit bei spielenden Kindern (Hiob 21, 11 f.; Matth. 11, 17), bald ist es ein festliches Tanzen der Erwachsenen (besonders der Jungfrauen) entweder bei freudigen Veranlassungen des natürlichen Lebens, wie etwa bei einem freudigen Familienereignis (Luk. 15, 25; Matth. 14, 6; Aelian. 7, 2), bei der Weinlese u. dgl. (Richt. 9, 27, vgl. Jer. 31, 13), sowie die ägyptischen Mädchen bei Anschwellen des Nils ihre Freudentänze halten (Nonnus zu Greg. II. S. 529. Ael. 11, 10. Irwin R. S. 272), die Indier beim Sonnenaufgang (Lucian salt. 15). Ferner bei erfochtenen Siegen und beim Einzug von Kriegshelden (1 Sam. 18, 6; 30, 16; Richt. 11, 34; Judith 3, 8; 15, 13), obgleich beim Volk Gottes auch hier Gesang, Spiel und Tanz religiösen Charakter annimmt (2 Mos. 15, 20). Oder war die Festfreude unmittelbar gottesdienstlicher Natur, z. B. beim Jaresfest in Silo (Richt. 21,

19. 21), wo aber bloß, wie es scheint, Jungfrauen tanzten, wie denn auch, wo Männer tanzten, ihre Reihen von denen der Weiber getrennt waren (Ps. 68, 26), bei Einholung der Bundeslade (2 Sam. 6, 14; 1 Chr. 13, 8; 15, 29), wo David nicht sowol wegen des Tanzens von Michal verachtet wird, als sei es eines Mannes, eines Königs unwürdig, sondern weil er sich seiner königlichen Kleider entledigt und unter das gemeine Volk gemischt habe. Sonst kommen im regelmäßigen Gottesdienst des A. T.'s keine Tänze oder Prozessionen mit Tanz vor. Die Fackeltänze des Laubhüttenfestes im späteren Judentum (Succ. 5, 2—4, s. Bd. VIII, S. 484) sind spätere Ausartung, sowie die Weinbergtänze am Versönungstage (Zunz, Ritus S. 95). Die Therapeuten in Ägypten stellten nach Phil. II, 484 f. am Pascha die Freudenreigen des Volkes beim Untergang der Ägypter im roten Meer dramatisch dar. Unter antiphonischer Absingung von Hymnen tanzt zuerst der Männerchor und der Frauenchor für sich, und dann *καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοῦς ἀναμίγνυνται καὶ γίνονται χορὸς εἷς ἐξ ἀμφοῖν.* Vergl. Basnage hist. des Juifs t. VI, 316 und J. Sebast. Renz de saltat. Jud. veter. relig. Lips. 1738. G. Zeltneri diss. de choreis vet. Hebr. Altorfi 1726. Danov de choreis vet. Hebr. Gryph. 1766. Bei den heidnischen Kulten dagegen waren Tänze häufig und gehörten zu den wesentlichen Elementen des Kultus, ja der Kultur. Apollo, der Kulturträger, heißt *ὀρχηστής;* die *ὄρχησις* ist nach Athen. I, 19 *ἔνδοξον καὶ σοφόν τι.* Vgl. C. W. Glaeser, Diss. cantus et saltat. ap. Graecos incunabula culturae constituta esse, Lips. 1829; Creuzer, Symb. I, 580. II, 39. Man tanzte um die Götzenbilder (2 Mos. 32, 19) und Altäre (1 Kön. 18, 26, vgl. Hes. Theog. 3 f.) oder in Prozession (unzüchtige Tänze der Ägypterinnen in Bubastus Her. II, 60. Canopus Strabo S. 801; Tänze der römischen Jungfrauen zu Ehren der Diana, Hor. Od. II. 12. 17; der Juno Liv. 27, 37. Waffentänze der römischen Salier zu Ehren des Mars. Ov. Fast. III, 387. Sev. ad Visq. Ecl. V, 73: nullam majores nostri partem corporis esse voluerunt, quae non sentiret religionem cfr. Quint. or. 1, 11. 18; Plin. 7, 49; Arrian, Alex. 4, 11. 4; Macrob sat. 2, 10). Besonders die Feier der Mysterien war mit symbolischen Tänzen verbunden (Creuzer, Symb. III, 446 f. IV, 118. 503 f. Daher *ἐξορχεῖσθαι,* die Mysterien verraten). Wenn es Hohesl. 7, 1 heißt: Wende dich! Was möchtet ihr von Sulamith sehen? den Tanz des Doppelreigens! so ist hier vielleicht eine Form des Tanzes bezeichnet, wie änliche auch in den Harems noch vorkommen, wo zwei Reihen von Tänzerinnen, jede nach Anleitung einer Chorfürerin durch verschiedene Entfernung und Annäherung ausdrückende Wendungen, Tänze auffüren. (Vgl. die in Beni Hassan abgebildeten, von erklärenden Inschriften begleiteten ägyptischen Contretänze. Wilkinson II, 334; Uhlemann, Ägypt. Alt. II, 305 f.; Weisser, Bilderatlas T. 6 d und Erläut. von Merz. Über die ägypt. Tänze überhaupt Wilkinson II, 328 bis 341. Andere verstehen unter מְחֹלַת הַמַּחֲנָיִם eine in der gaditischen Levitenstadt Mahanaim (1 Mos. 32, 3; 2 Sam. 2, 8) übliche und von derselben benannte Tanzweise (Vaihinger, Erkl. d. Hohel. S. 304 f.). Noch andere denken nach LXX an *χοροὶ τῶν παρεμβολῶν,* Waffentänze, wie sie von den Soldaten in voller Rüstung im Lager aufgefürt wurden. Aber an solche dürfen wir bei Sulamith nicht denken, so wenig als an Tänze der himmlischen Heerscharen. — Beim Tanzen pflegten die Jungfrauen den Takt mit dem תֹּף, Aduffe zu schlagen (Bd. X, 387. 390) wie es noch im Orient geschieht. Von der Zeit Alexanders an kamen mit dem von Alters her tanzlustigen Volk der Griechen (Il. 9, 192 sq.; 13, 637. 731; 18, 590—606; Od. 8, 103. 378; 23, 145; Becker Charikles I, 185 f.), auch griechische Tänze in den Orient. In der syrischen Zeit, wo griechische Weise auch unter den Juden aufkam, drangen auch die unzüchtigen jonischen (Hor. Od. III, 6, 21 sqq.) Pantomimentänze öffentlicher Tänzerinnen und Buhldirnen bei ihnen ein, wie wir sie selbst die Salome, Stieftochter jenes Herodes, auffüren sehen (Matth. 14, 6 üppige Solotänze *ἐν τῷ μέσῳ,* inmitten eines Kreises männlicher Zuschauer) wie sie bei den Römern in den ersten Zeiten des Kaisertums beim weiblichen Geschlecht Sitte wurden (Hor. l. c. Ars poët. 232; sonst galt

Tanzen bei den Römern in den besseren Zeiten für unwürdig eines Mannes, Corn. Nep. praef. 1. Epam. Suet. Domit. 8. Cic. pro Mur. 6: nemo fere saltat sobrius cfr. Jos. bell. jud. 2, 2. 5) und wie sie im heutigen Orient noch im Brauch sind (Niebuhr, R. 1, 183; Russell, Aleppo, I, 190 ff.; Sonnini, R. II, 104 f.; Denon, R. 112 f.) und besonders in Ägypten (s. Lane, Sitten und Gebr. der heutigen Ägypter; v. Zenker, II, 212 ff.; Lady Montague Br. 30. 33). Die Litteratur s. Fabric. bibl. antiqu. p. 993 sq. **Leyrer.**

Taskodrugiten, ταςκοδρούγγιται, ταςκοδρούγιται, vom phrygischen τασκός, hölzerner Nagel oder Pfahl und δρουγγός, Nase, nach Epiphanius haer. 48 n. 14, und Hieron. comm. in ep. ad Gal., eine häretische Sekte in Galatien, wol erst im 4. Jarhundert entstanden. Sie werden von Einigen zu den Gnostikern, speziell zur Schule des Markus gerechnet; so von Theodoret, haeret. fab. l. I. c. 9, 10. von Anderen zu den Montanisten, so von Epiphanius, l. c., dessen Annahme von den meisten Neueren (vgl. z. B. Belck, Gesch. d. Mont., Lpzg. 1883, S. 67) bevorzugt wird. Der Name ist zweifelsone ein Spottname, weil sie beim Beten den Finger gleich einem Pfahle an die Nase oder an den Mund legten, dabei strenges Stillschweigen beobachtend, gestützt auf Ps. 140, 3. So Augustin de haeresibus c. 63. Philastr. haeres. 76. u. Epiphanius. Nach Theodoret verwarfen sie, änlich wie die Archontiker, alle Sakramente, nach Anderen selbst die Menschwerdung. Vom 4. Jarhundert an wurden ihre Zusammenkünfte gesetzlich verboten, aber noch bei Theodorus Studita im 9. Jarhundert finden sich Spuren von ihrer Existenz. Die Benennungen variiren sehr: Tascodrogitae, -drocitae, -drugi, -durgi; Ascodrugitae, -drogitae, -drupitae, -druti, -drogi, drobi; mehrere dieser Formen sind one Zweifel nur Verschreibungen, wie auch das *Τασκορδιουργοί* bei Theod. Studita (p. 258). Wol identisch mit den Taskodrugiten waren die Passalorhynchitae (auch Parillonasones), deren Name jedenfalls ganz änlicher Bedeutung ist. Vgl. Timoth. Presbyter, in Cotelerii Monum. Eccl. Gr. III, 377 sq. (sowie in Combefisii Hist. Monothelitarum, p. 450); H. Stephani Thes. l. graecae s. v. *Τασκοδρ.*; auch H. Blunt, Dictionary of Sects, Heresies etc. (Lond. 1874), p. 590. **Zöckler.**

Tatian nimmt unter den christlichen Schriftstellern des zweiten Jarhunderts durch seine kräftige Originalität und durch die Art, wie sich in seinem rauhen Gemüte die Verderbnis der Zeit und das neu aufgehende Licht des Christentums spiegelt, eine vielfach bedeutende Stellung ein. Sein Vaterland ist nach seiner eigenen Aussage Assyrien, seine Bildung die hellenische (or. ad. Gr. 42 p. 114 Mar.). Wenn Clemens Alex. (Strom. III, 81, p. 547) und Epiphanius (haer. 46, 1) ihn einen Syrer nennen, so kann dies nach ungenauem Sprachgebrauch eben auf jene Heimat gehen; es liegt aber doch sehr nahe mit Zahn (Forschungen I, S. 268 ff., II, 292 ff.) an syrische Abstammung zu denken, trotz dem römisch-griechischen Namen, den er neben einem semitischen gefürt haben könnte; nur wäre auch in diesem Falle festzuhalten, dass seine Bildung ihn von vornherein ganz in das Hellenentum hineingestellt hat. Die damalige griechisch-römische Bildung hat er sich, wie die uns erhaltene Schrift zeigt, in großem Umfange zu eigen gemacht, und zwar, wie so viele seiner Zeitgenossen, durch größere Reisen (or. ad Gr. 35, p. 170 B.). Er verrät eine sehr ausgebreitete Kenntnis der alten Litteratur (man zält 93 von ihm erwänte klassische Autoren). Seine Bildung war die der damaligen Sophisten, in welcher sich zu rhetorischem Zwecke ein reicher — oft bunter — Vorrat gelehrten Wissens mit philosophischem Studium oberflächlicher oder ernsterer Art verband; und in der Tat ist Tatian als wandernder Rhetor lernend und lehrend (was Zahn a. a. O. S. 273 Anm. 1 wol mit Unrecht beanstandet) umhergezogen und so zuletzt auch in den großen Sammelpunkt aller geistigen Interessen und Tendenzen, wo sich aber auch die ganze Verderbnis und alle krankhaft zerfallenden Richtungen der Zeit ablagerten, nach Rom gekommen. Was er aber im Grunde des Herzens suchte, — nicht den eiteln Glanz gefeierter Sophisten, sondern ernste, sittlich läuternde Warheit (auch

bei den Mysterien hatte er sie umsonst gesucht), das scheint gerade hier in Rom ihm offenbar geworden zu sein. Von hellenischer Bildung wandte er sich zur barbarischen Weisheit des Christentums, und zur Rechtfertigung dieses Schrittes schrieb er seinen λόγος πρὸς Ἕλληνας. In grellstem Kontraste erscheint ihm jetzt heidnische Finsternis und das einfache helle Licht, welches von den übrigens auch an Alter über der hellenischen Litteratur stehenden heiligen Schriften der Christen ausgeht. An eine höhere geschichtliche Würdigung des Heidentums ist bei Tatian noch weniger zu denken, als z. B. bei Justin. Die Mythologie, ein Gewebe von unanständigen Ungereimtheiten, denen auch das Allegorisiren nicht aufhelfen kann, der Gottesdienst im Bunde mit Roheit und Zügellosigkeit, die Kunst beinahe nur Vergötterung des Fleisches und der Unzucht, die Philosophie in sich gespalten und voll Widersprüche, ihre Jünger bei den höchsten Ansprüchen auf Warheit und Tugend in erbärmliche Eitelkeit, Habsucht und sittliche Holheit versunken; auf der anderen Seite der Eindruck einfacher, prunkloser Warheit, die nicht wenigen Bevorzugten nur, sondern Allen gehören will, unterstützt durch die innige Einheit, den Todesmut, die keusche Sitte und die Demut der Christen: das ist der scharfe Gegensatz, der sich ihm darstellt und ihn die barbarische Philosophie ergreifen läst, mit deren Bekenntnis er vor seine erstaunten Zeitgenossen tritt, sie zur Prüfung auffordernd (42 p. 174 C.)

Tatian stand zu Rom in Verbindung mit Justin, dessen Zuhörer er von Irenäus (adv. haer. I, 28, 1) genannt wird, und dem er große Verehrung zollte, mit dem er aber auch die gehässigen Angriffe des Cynikers Crescenz zu teilen hatte (or. ad Gr. 18. 19, p. 167 sq.). Dies fürt auf die Zeit, in welcher Justin seine (erste) Apologie schrieb (147—160, wol nicht lange nach 152, welches Jar nach Euseb. chron. ad ann. 2168 Abr. als das des Hervortretens des Crescenz aufzufassen sein wird). Wol nicht erst nach dem Märtyrertode Justins (163—67) — welche herkömmliche, von Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 1883, S. 39 f.) in Schutz genommene Ansicht auf einer falschen Schlussfolgerung des Eusebius beruht — sondern warscheinlich nicht allzulange nach seiner Bekehrung hat Tatian seine Rede an die Hellenen geschrieben, ob von Rom aus, oder nachdem er dasselbe wider verlassen (Harnack in Gebhardt u. Harnacks Texte und Untersuchungen zur altchristl. Litteratur I, S. 198 ff.), wird sich mit absoluter Sicherheit kaum entscheiden lassen. Im letzteren Falle müsste er wider nach Rom zurückgekehrt sein, wo er als Lehrer für das Christentum auftrat und u. a. Rhodon seinen Unterricht genoss (Euseb. h. e. V, 13; Hieronymus de vir. ill. c. 47). In der apologetischen Rede (von deren Inhalt Analysen bei Rößler [Bibl. der KV. I], Daniel [S. 61 f.] in Ottos Ausgabe und bei Dembowsky [die Quellen der christl. Apol. des 2. Jahrh. T. 1 die Apologie Tatians, Leipz. 1878] sich finden) tritt mit der apologetischen Rechtfertigung zwar der Angriff auf das Heidentum in den Vordergrund, aber es kommt doch auch die dogmatische und ethische Anschauung vom Christentum in wichtigen Punkten zur Darstellung. Wie sich Tatians sittlich-strenge, ja rauhe Gemütsart von heidnischem Leben und heidnischer Bildung — änlich wie die Tertullians — schroff abwendet, one eine ästhetische oder wissenschaftliche Sympathie damit zu behalten, so bricht er auch entschiedener, als dies in den echten Schriften Justins geschieht, mit der heidnischen Philosophie. Kann er sich auch dem Einflusse philosophischer Begriffe auf die junge Theologie nicht entziehen, so fehlt doch jede ausdrückliche Anerkennung eines Warheitsmomentes in der Philosophie, etwa einer spermatischen Wirksamkeit des Logos. Auch sie, die jüngere, hat zwar aus der uralten barbarischen Offenbarung geschöpft, aber nur, um die Warheit sofort zu korrumpiren. Der christliche Glaube an einen Gott ist nun für Tatian wie für die Neubekehrten jener Zeit überhaupt von der tiefsten sittlichen Bedeutung. Dieser Glaube, den ursprünglich die Seele besaß, aber durch den Fall zugleich mit dem göttlichen Geiste verlor, hebt allein den Menschen über die Gebundenheit an dunkle Naturgewalten empor, ihn befreiend vom Materiellen, von der Herrschaft der Dämonen, welche die Seele gerade durch den von ihnen herrürenden Polytheismus irre gefürt haben. An dem einen unwandelbaren ungewordenen Gotte, von dem keine Theogonie meldet, der

selbst anfangs- und zeitlos aller Dinge Ursprung ist, dem unsichtbaren körperlosen und unberürbaren, richtet sich die von Gott gelehrte Seele auf und wird in der Widervereinigung mit ihm erhoben über die Welt, befreit von dem Wan der Heimarmene, d. i. von dem Dienste der irrenden Dämonen (Planeten), auf welche das astrologische Fatum sich gründet. Wie dem Polytheismus gegenüber, der, wenn er allegorisch sublimirt werden soll, auf Dienst der Elemente hinausläuft, so auch dem stoischen materialistischen Pantheismus gegenüber will Tatian diesen Gott in seiner reinen überweltlichen Geistigkeit unberürt von aller physischen Vermischung mit der Natur erhalten. Gott ist Geist (πνεῦμα), aber nicht jenes stoische, physisch die Hyle durchziehende πνεῦμα. Aber auf ihn als auf den Wesensgrund und Urheber ist nun die ganze Welt als Schöpfung zu beziehen; es gibt auch keine anfangslose, Gott an Macht gleiche Materie, sondern die Materie ist von ihm erst hervorgebracht. Vor der Schöpfung war Gott gewissermaßen allein, aber er hatte doch der Potenz nach Alles in sich, weil er eben der Wesensgrund von Allem ist. So war auch in ihm die δύναμις λογική, vermöge welcher er Alles hervorbrachte. Zunächst sprang nun der Logos hervor (προπηδᾷ) als erstgeborenes Werk des Vaters, im Anfang gezeugt, damit, wie er selbst gezeugt ist vom Vater, er widerum die Welt hervorbringe, indem er sich die Materie dazu schuf. (Das Nähere über seine Logoslehre mit Beziehung auf Justin s. bei Dorner, Lehre von der Person Christi, I, 438 und in etwas abweichender Auffassung: Möller, Kosmologie der griech. Kirche, S. 168 ff.). Aus der von Gott projizirten oder vom Logos hergestellten Materie ist nun die gesammte Schöpfung gebildet, ὡς εἶναι κοινὴν πάντων γένεσιν. Alles hat daher auch Teil an demselben Lebensgeiste der Materie, dem πνεῦμα ὑλικόν (Weltseele), welches das einheitliche, in den verschiedenen Stufen der Geschöpfe auf verschiedene Weise lebendige, alle aber zur organischen Einheit zusammenfassende Lebensprinzip ist, welches so gut in den Gestirnen und Engeln wie in Pflanze und Tier und Mensch lebendig ist. Dieser allgemeine Lebensgeist ist aber vom göttlichen Geiste zu unterscheiden, steht niediger als dieser. Im Menschen ist es die unauflöslich mit dem Leibe zusammenhängende, nicht einfache, sondern vielteilige, durch den Leib verbreitete Seele, welche diesem hylischen Pneuma angehört. Aber wenn hierin der Mensch noch wesentlich auf einer Stufe steht mit den Tieren, so ist er doch zu einer ganz eigentümlichen Verbindung mit Gott selbst bestimmt, die ihn über sich selbst hinaushebt. Der reinen Menschennatur nämlich ist wesentlich die innige Vereinigung (συζυγία) mit dem vollkommenen, dem Geiste Gottes selbst. Dieser heilige Geist im Menschen ist selbst das Bild Gottes, ist das, was den an sich Sterblichen unsterblich macht, die Beflügelung der Seele. Es wirft dies ein bedeutsames Licht auf die trinitarische Auffassung Tatians. Wie nämlich Gott der Vater wesentlich (der Substanz nach) Geist ist, so ist auch der aus Gott hervorgegangene Logos (der προφορικός) Geist (πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός), und er hat nun zur Nachahmung dessen, der ihn gezeugt, widerum den Menschen zum Bilde der Unsterblichkeit gemacht, damit, wie die Unvergänglichkeit Gott beiwont, so auch der Mensch, Anteil an Gott (θεοῦ μοῖραν) empfangend, auch Unsterblichkeit erlange. So ist anfangs der Geist Lebensgefärte der Seele geworden. Gott selbst wont so im Menschen durch seinen dienenden Geist, welcher widerum nichts Anderes ist, als die gleichsam im Menschen hypostasirte Wirksamkeit des Logos. In den Fall aber, welcher von dem Erstgeborenen der himmlischen Geister ausging und wodurch er und die ihm Folgenden zu Dämonen wurden, ward nun auch der Mensch hineingezogen, oder vielmehr war es eben der Mensch, den sie von Gott abziehen und zu ihrer Verehrung bringen wollten, was ihnen die Veranlassung zum Falle wurde. Deshalb ward der Mensch nicht nur aus seinem seligen, irdisch-überirdischen Wonort vertrieben, sondern die Seele, vom göttlichen Geiste verlassen, sank in das Hylische tiefer herab und behielt nur schwache Funken jenes Geistes und nur dunkle Sehnsucht nach Gott. Wie aber jener Fall die Tat unserer Freiheit war, so können wir uns auch vom Bösen wider abwenden. Der Besiegte kann wider siegen, wider suchen, was er verloren hat, kann die Seele dem heil. Geiste wider verknüpfen und so jene göttliche Syzygie zuwege bringen.

Wie dies aber geschehe, darüber darf man keine fest durchgefürte soteriologische Theorie bei Tatian suchen. Göttliche Belehrung der Seele, wie er sie in der heiligen Schrift gefunden, jene zurückgebliebene Sehnsucht in der Seele und energisches Streben, von der Herrschaft der Materie loszukommen, entsprechen und fordern sich gegenseitig. So hat sich der Geist mit den Seelen derer vereinigt, welche gerecht wandelten, hat durch sie (die Propheten) den übrigen Seelen das Verborgene verkündigt, und diejenigen, welche nun der Weisheit gehorchen, ziehen auf sich herab das verwandte πνεῦμα, die aber, welche nicht gehorchen und den Diener des Gottes, der gelitten hat (τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ), verschmähen, kämpfen gegen Gott. So steht allerdings, obwol der Name Jesus Christus in der Apologie gar nicht genannt wird, doch der θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ (c. 35) in der Mitte und auf dem Höhepunkte seiner Gesamtanschauung von der Verbindung Gottes und des Menschen, aber one dass bestimmte Verbindungslinien gezogen wären zwischen seiner Erscheinung, seinem Leiden und dem Geistesleben im Menschen. In diesem Geistesbesitze aber liegt für den Menschen erst die Bürgschaft ewigen seligen Lebens, dessen aber nicht nur die Seele, sondern notwendig zugleich der unzertrennbar damit verbundene Leib teilhaftig wird in der Auferstehung; die Gottlosen aber erstehen ebenfalls zu ewiger Fortdauer, welche zugleich ewiger Tod ist.

So lange Tatian mit Justin in Gemeinschaft stand — und diese muss danach eine länger dauernde gewesen sein — hat er nach Irenäus (I, 28, 1) keinen Anstoß erregt; nach dessen Märtyrertod aber ist er durch ketzerische Lehre von der Kirche abgetreten. Wir werden uns eine durch Hervortreten bedenklicher Lehren in dem Unterricht des christlichen Philosophen wachsende Entfremdung denken dürfen, welche schließlich zum Bruch fürte; hierfür gibt Eusebius (chron. ad ann. 2188 Abr. Marc. Aur. XII) das Datum 172, welches um so beachtenswerter wäre, wenn es auf Julius Africanus zurückgefürt werden dürfte (Harnack a. a. O. S. 207 f.). Rhodon, welcher sehr wol in der Zeit dieser wachsenden Entfremdung in Rom den Unterricht Tatians genossen haben kann, gedenkt eines Buches desselben: βιβλίον προβλημάτων, worin T. das Undeutliche und Verhüllte der heiligen Schriften aufzuweisen suchte, und spricht selbst die Absicht aus, es in einer eigenen Schrift durch Lösung der Schwierigkeiten zu beantworten. In jenen Problemen mögen bereits die gnostischen Anstöße am Alten Testament zur Geltung gekommen sein. Irenäus schildert nun den von der Kirche sich abwendenden T. nicht, wie vielfach die späteren, als Stifter der Enkratiten, sondern als den, der bei ihnen die Lehre von Adams Ausschließung von der Seligkeit aufgebracht habe. Wie er in den Grundsätzen der Enkratiten (Verwerfung der Geschlechtsgemeinschaft und des Fleischgenusses) die Einwirkung der Lehren Marcions und Saturnins sieht, schreibt er demgemäß auch T. hinsichtlich der Eheverwerfung Verwandtschaft mit diesen beiden Gnostikern zu, daneben aber soll er eine Äonenlehre änlich der Valentinianischen gehabt und aus seinem Eigenen die unter Anderem auf 1 Kor. 15, 22 gestützte Lehre, dass Adam nicht der Seligkeit teilhaftig geworden, hinzugetan haben. In diesem Sinne bezeichnet er ihn (III, 23, 8) als connexio omnium haereticorum. Nun berürt und bekämpft Clemens Alex. mehrfach (Paedag. II, 2, 33 p. 186; Strom. I, 15, 71 p. 359; VII, 17. 108 p. 900) die asketischen Grundsätze der Enkratiten, one dabei auf gnostische Dogmen einzugehen, und Hippolytus (refut. haeres. VIII, 20) nennt sie in der Lehre von Gott und Christo rechtgläubig, und tadelnswert nur in ihrer Lebensweise, welche sie mehr als Cyniker denn als Christen erscheinen lasse. Aber diese über das kirchliche Maß hinausgehende schroffe asketische Richtung in der Kirche war der bereite Boden für gnostische Einflüsse, resp. für Zeitigung gnostischer Ideeen. In jener Zeit, in welcher sich Tatian dieser mächtigen Zeitstimmung, für welche er bereits in der Rede an die Griechen disponirt erscheint, entschiedener hingab, fülte sich der von Eusebius (h. e. IV, 21) unter Mark Aurel erwänte, mit Apollinaris von Hierapolis und Modestus zusammengestellte Musanus veranlasst, vor dem Anschluss an die Enkratiten in einer eigenen Schrift zu warnen. Von Tatians Äonenlehre wissen wir nichts Näheres, dagegen kennen wir

seine Auffassung des Demiurg, der im Finstern sitzend, wünschend oder flehend (nicht gebietend) sprach: es werde Licht! Genes. 1, 3 (Clem. Al. Excerpt. ex proph. § 38, p. 999; Origen. de oratione 24; c. Cels. VI, 51), und seine Deutung des alten und neuen Menschen bei Paulus vom Gesetz des Demiurgen und dem Evangelium (Clem. Exc. ex proph. § 82, p. 548); die Lehre aber von der Verdammnis Adams knüpft an die in der orat. ad Graec. entwickelte Anschauung von dem Verlust des göttlichen Geistes durch den Fall. Dürfen wir nun in den „Problemen" bereits die gnostischen Ideeen vermuten, welche sie in eine wenigstens entfernte Analogie mit Marcions Antithesen, besonders aber in eine nähere mit den Syllogismen des Apelles (s. Harnack, De Apell. gnosi monarch. Lips. 1874, p. 88—90) stellen, so tritt die, doch wol gnostisch begründete, Verwerfung aller Geschlechtsgemeinschaft entschieden auf in der Schrift: *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* (Clem. Al. Strom. III, 12, 80 f. p. 546 sq. vgl. Excerpt. ex proph. § 86 f. p. 550 sq. Hieron. comment. in ep. ad Gal. zu Gal. 6, 8 das Säen auf das Fleisch!); andere Züge strenger Askese, Enthaltung von Fleisch und Wein schließen sich an (Hieron. ad Jovinian. I, 3, opp., II, 1, 239; Comment. in Amos II, 12 opp. VI, 2, 247; Epiphan. haer. 46, 2; Theodoret, Haer. fab. I, 20), wie Verwerfung alles Schmuckes (Clem. Al. excerpt. ex prophet. § 39, p. 999). Endlich wird ihm (al. lect.: Cassian) Doketismus zugeschrieben, was warscheinlich ein richtiger Schluss ist (Hieron. comm. in ep. ad Gal. l. l.).

Nach Epiphanius (haer. 46, 1) soll Tatian nach Justins Tode zuerst um das 12. Jar des Antoninus Pius (sic!) nach Mesopotamien gegangen sein und dort, also warscheinlich in Edessa, seine ketzerische Schule eröffnet, später aber von Antiochien aus, besonders auch in Cilikien und Pisidien gewirkt haben. Ist letzteres bloß erschlossen aus dem später häufigen Vorkommen der Enkratiten in jenen Gegenden (vgl. Macar. Magnes, Apocrit. ed. C. Blondel, Par. 1876 III, 43 p. 151), so kann doch die Nennung Antiochiens ebensowol wie die Mesopotamiens auf wirklicher Überlieferung ruhen. Da nun Epiphanius a. a. O. konfuserweise den Tod Justins schon unter Hadrian setzt, so hat er warscheinlich aus dem in seiner Quelle vorgefundenen 12. Jare Mark Aurels das des Antoninus Pius gemacht, und wir dürften auf ersteres fußend annehmen, dass das Jar seines Bruchs mit der Kirche (s. oben Eus. chron.) zugleich das seiner Entfernung nach dem Osten gewesen; denn der feste Kern der Nachricht des Epiphanius scheint darin zu liegen, dass Tatian erst nach dem Tode Justins nach dem Osten gegangen. Wo und wann er gestorben, wissen wir nicht. Nicht einmal, dass Irenäus von ihm wie von einem Verstorbenen rede, lässt sich mit Sicherheit behaupten.

Von großer Wichtigkeit ist nun Tatian noch als Verfasser einer Evangelienharmonie, des Diatessaron. Eusebius (h. e. IV, 29) sagt: *Ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ᾽ ὅπως τῶν Εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρά τισιν εἰσέτι νῦν φέρεται.* Ob er es selbst gesehen, bleibt unentschieden, ausgeschlossen ist es nicht durch seine Aussage. Epiphanius (l. l.) hat nur unbestimmte Kunde davon, behauptet aber, es werde von Einigen Hebräerevangelium genannt. Theodoret dagegen erzält (haer. fab. I, 20), Tatian habe das Diatessaron benannte Evangelium zusammengestellt, so dass er die Genealogieen wegließ und die anderen Stellen, welche zeigen, dass der Herr dem Fleische nach aus dem Samen Davids stamme. Dieses hätten nicht nur die Anhänger seiner Partei gebraucht, sondern auch rechtgläubige Christen, indem sie die böse List in dieser Zusammenstellung nicht gekannt und sich des Buches als eines kurzen zusammenfassenden (*ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ*) bedient. Er selbst aber (Theodoret) habe über 200 solcher Bücher als in seinen Gemeinden geschätzte gefunden, sie gesammelt und beseitigt und durch die Evangelien der vier Evangelisten ersetzt. Weitere Notizen gehören der späteren syrischen Kirche an. So berichtet der jakobitische Bischof Bar Salibi (12. saec.), Ephräm der Syrer habe zu Tatians aus den vier Evangelien zusammengesetztem Diatessaron, welches mit den Worten in principio erat verbum (Joh. 1, 1) begonnen, einen Kommentar verfasst. Er unterscheidet davon das Diatessaron des Ammonius, welches Elias aus Saloma ver-

geblich gesucht habe, daher derselbe nach den Andeutungen des Eusebius selbst eine solche Zusammenstellung gemacht habe. Diese wichtigen Zeugnisse, welche Credner (Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften I, 437—451) mit unverdientem Erfolge anfocht (s. gegen ihn schon Daniel, S. 89 ff. und Semisch, Tatiani Diatessaron, Vratisl. 1856), haben neuerdings völlig bestätigende Aufhellung erfaren. Jener Kommentar Ephräms ist in armenischer Übersetzung auf uns gekommen und im 2. Bande der armenisch erhaltenen Werke Ephräms (Venedig 1836) gedruckt, lange aber unbenutzt geblieben. Lagarde wies auf ihn hin (Const. apost., 1862, p. VII). Endlich ist aus der Hinterlassenschaft des Mechitaristen J. B. Aucher die lateinische Übersetzung des armenischen Textes veröffentlicht worden von G. Mösinger (Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo, in Lat. translata a J. B. Aucher Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit. Venetiis, Libr. PP. Mechit. in Mon. S. Lazari 1877, vgl. Harnack in Briegers Zeitschr. f. KG. IV, 471 ff.) und Th. Zahn hat das große Verdienst auf Grund desselben Tatians Diatessaron annähernd restituirt zu haben. Es ergab sich zugleich aus dessen Nachweisungen, dass auch der etwas ältere Zeitgenosse Ephräms, Aphraates (Jakob, Bischof und Abt des Matthäusklosters östlich von Mossul) in seinen 336—345 geschriebenen Abhandlungen eben jene Harmonie als Evangelium Christi citirt, wie denn auch in der edessenischen Legende, der Lehre des Addai „das Evangelium" und „das Diatessaron" synonym erscheinen (The doctrine of Addai the apostle, now first edidet in a complete forme in the original syriac, with an english translation and notes. By G. Philipps, London 1876, p. 46, 8 sqq. und 35, 15 ff.). Nach Zahn (S. 90. 350—382) wäre diese Schrift schon die Vorlage für Eusebius (h. e. I, 13), aber auch nach der abweichenden Ansicht von Lipsius (die edessen. Abgarsage kritisch untersucht, Braunschweig 1880; vgl. noch Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1883, S. 124 ff.) doch nur bis nach 360 herabzusetzen. — Es bestätigt sich nun vollständig, dass dies Diatessaron wirklich eine erheblich zusammengezogene (vgl. Theodoret: ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ) Harmonie unserer vier Evangelien war, welche mit Joh. 1, 1 anfing und die Genealogieen nicht hatte; die Angabe, dass auch anderes, was sich auf die Abstammung Jesu aus dem Samen Davids nach dem Fleisch beziehe, weggelassen sei, findet eine unverfängliche Erklärung, one dass eine häretische Absicht nachweisbar wäre (Zahn, S. 70, 263 ff.; dass das Diatessaron die Verwerfung der Ehe unverkennbar ausdrücke, hat Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1883, S. 122 f. keineswegs nachgewiesen). Zahn lässt nun Tatian als gebornen Syrer (s. o.), nachdem er im Abendland durch ketzerische Meinungen Anstoß gegeben, und um 172 sich nach dem Osten begeben, hier gleich in syrischer Sprache die Harmonie verfassen und zwar unter Benützung der von ihm schon so früh angesetzten syrischen Evangelienübersetzung, deren Fragmente Cureton (Remains of a very ancient recension etc. 1858) herausgegeben, sowie des griechischen Textes der Evangelien; Tatian habe damit, unbekümmert um die doktrinellen Spaltungen der Reichskirche, der jungen im Entstehen begriffenen syrischen Volkskirche dienen wollen und wirklich gedient. Dass nun ein mit der römisch-griechischen Kirche wegen häretischer Meinungen zerfallener Mann im Osten, auf semitischem Sprachgebiet und unter den ersten Anfängen einer kirchlichen Gemeinschaft eine derartige Wirksamkeit geübt, halte ich trotz Harnacks Einwänden (a. a. O. S. 205 f.) an sich nicht für unmöglich, man erinnere sich daran, welche bedeutende Rolle bald darauf Bardesanes am Hofe von Edessa gespielt. Aber der von den Syrern festgehaltene griechische Name Diatessaron fürt doch wol darauf, dass sie die Sache aus dem Griechischen erhalten haben. Danach aber wird man mit Harnack die Entstehung des griechischen Originals etwas weiter hinauf setzen müssen, etwa zwischen Abfassung der orat. c. Graec. und dem Bruch mit der Kirche. Auch die von Eusebius unmittelbar angeschlossene Nachricht, Tatian solle sich auch erlaubt haben, Aussprüche des ἀπόστολος zu paraphrasiren, um den sprachlichen Ausdruck besser herzustellen, lässt doch nur an den griechischen Text denken. Das Unternehmen des Diatessaron aber setzt einerseits Verbreitung und eine gewisse anerkannte Herrschaft unserer vier Evangelien voraus, andererseits

noch nicht den Sieg der Vorstellung vom geschlossenen Kanon inspirirter neutestamentlicher Schriften, welcher eine derartige freie Behandlung und ihr Eingang in Gemeindebenutzung bedenklich erscheinen musste. In der syrischen Übersetzung hat sie aber, wie es scheint, mit der Entstehung der syr. Kirche selbst, solchen Eingang gefunden, bis dies „Evangelium der Gemischten" allmählich durch das „Evangelium der Getrennten" verdrängt wurde. Das 4. Jarhundert bildet den Übergang: Ephräm citirt die Harmonie noch als scriptura und setzt ihren gottesdienstlichen Gebrauch voraus, kennt aber und liest daneben die 4 Evangelien (nach der Peschitta); das 5. Jarhundert aber verdrängt jene: dem Vorgehen Theodorets in seinem Sprengel entspricht das ungefär gleichzeitige des Bischof Rabulas von Edessa, wonach alle Presbyter und Diakone dafür sorgen sollen, dass in allen Kirchen ein Evangelium der Getrennten vorhanden sei nnd gelesen werde (Zahn S. 105 f.). In der griechisch-römischen Kirche hat zwar Tatian als fruchtbarer und geachteter Schriftsteller einen Namen behalten; Clemens von Alex., warscheinlich sein Schüler, benützt seine Schriften, wenn er auch seine bedenklichen Lehren bekämpft, Julius Africanus stützt sich als Chronographe auf ihn (Gelzer, Julius Afr. und die byzantinische Chronographie, Leipzig 1880, S. 22), der Anonymus bei Eusebius (h. e. V, 28, 4, Vf. des kleinen Labyrinths gegen Artemon, Theodoret haer. fab. II, 5) fürt ihn als Vertreter der Gottheit Christi an u. s. w.; aber sein Ruf als Ketzer und zugleich die bewusste Stellung auf den kirchlich anerkannten Kanon haben hier sein Diatessaron in die Verborgenheit zurückgedrängt; seine Bemühungen um die heiligen Schriften mochten hier zu sehr an Marcion erinnern (gleich diesem soll er auch die Briefe an Timotheus, dagegen nicht den an Titus, verworfen haben, Hieron. praef. in Comm. in ep. ad Titum.). Eine abweisende Beziehung auf ihn im muratorischen Kanon scheint mir Harnack (Texte I, 216 und die dort citirten Stellen) sehr warscheinlich gemacht zu haben. Anonym taucht im 6. Jarhundert das Diatessaron in lateinischer interpolirter Bearbeitung wider auf in der von Victor von Capua entdeckten und durch ihn dem Codex Fuldensis (ed. Ranke, Marb. et Lips. 1868) einverleibten Harmonie, welche er, gestützt auf Eusebius, wider mit Tatians Namen verknüpfte (Zahn S. 1 ff. 298 ff.). Alle an das sinnlose diapente Victors geknüpfte Kombinationen, welche schon durch Victors eigene Worte widerlegt werden, zerfallen jetzt vollends gegenüber dem durch die erschlossene armenische Quelle aufgedecktem Tatbestande. Über die mittelalterlichen Schicksale des Buches und des deutschen Tatians s. Schmeller, Ammonii Alex. quae et Tatiani dicitur harmon. Ev. 1841 und besonders E. Sievers, Tatian lateinisch und deutsch, Paderborn 1872 (Biblioth. der ält. deutschen Litteraturdenkmäler Bd. 5). Auch an Spuren aber des griechischen Textes selbst fehlt es nicht ganz: die griechischen Vorlagen des Werkes des Ottomar Luscinius, Evangelicae historiae ex quatuor evang. perpetua tenore continuata narratio etc. August. Vindel. 1523 und danach öfter, auch in den Orthodoxographa und der Biblioth. PP. (Zahn S. 313 f.); desgl. eine Notiz in der Evangelienminuskel 72 (Zahn S. 25 f.). Endlich sei noch erwänt P. Martin, De Tatiani diatessaron arabica versione bei J. B. Pitra, Analecta sacra spicil. Solesm. parat. t. IV: Patres Antenicaeni, Paris 1883, p. 465. 487.

Die orat. ad Graec. zuerst edirt mit anderen patrist. Stücken. Tigur. 1546 Fol. bei Chr. Froschauer, dann oft. Hervorzuheben sind besonders die Ausgabe von Worth (zusammen mit Hermias). Oxon. 1700, die der griech. Apologeten von Prud. Maranus, Par. 1742, Fol., endlich die von Otto im Corp. Apolog. Vol. VI, Jena 1851. Über ihn besonders: Daniel, Tatianus, der Apologet, Halle 1837, wo man die ganze ältere Litteratur sorgfältig berücksichtigt findet; Möhler, Patrologie; Ritter, Gesch. der christl. Philos. I.; Dorner a. a. O.; A. Stöckl, Gesch. der Philos. in der patrist. Zeit, S. 148 ff.; Huber, Philos. der Kirchenväter, S. 20 f.; Duncker, Apologetar. secundi saeculi de essentialibus naturae hum. partibus placita, Part. II, Gott. 1850; Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons, I. Tatians Diatessaron, Erlangen 1881 und II. ebd. 1883, S. 286 ff.; O. v. Gebhardt u. A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Litteratur, Bd. I, Leipz. 1883, Heft 1 u. 2, S. 1--24. 90—97.

196—131, Heft 3, S. 137—153; Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipzig 1884, S. 384—397; Funk, Zur Chronologie Tatians in d. theol. Quartalschrift, Tübingen 1883, S. 219—223. **W. Möller.**

Tauben in Palästina. Aus der Familie columbinae mit ihren mehr als 100 verschiedenen Arten, von denen mehrere auch h. z. T. in Syrien einheimisch sind, z. B. die Ringeltaube, palumbus, die Holztaube, oenas, besonders in den Waldgebirgen Karmel, Libanon, Gilead — haben wir hier vornehmlich zu nennen die in der Bibel vorkommenden Arten: die columba livia und turtur. Überhaupt aber ist die Taubenfamilie kaum in einem Lande so zalreich vertreten, als in Palästina, wo besonders ihr Lieblingsfutter in großer Fülle wächst, Hülsenfrüchte aller Art, Klee ꝛc. 1) Die Columba livia, יוֹנָה pl. יוֹנִים, chald. יוֹנָא, יוֹנְתָא nach Bochart, hieroz. von יָוָן, weil sie aus Griechenland, wo sie schon in den uralten Sagen von Dodona, Deukalion, den Argonauten ꝛc. vorkommt, in Asien eingefürt worden sei. Warscheinlicher ist die Ableitung von der rad. وَنَ oder وَهَنَ, debilis, lenis, mansuetus fuit, oder von יָנָה = יָנַן in passiv. Bedeutung, oppressa, quia omnium praedae patet. Weil eine Taubenart *οἰνάς* heißt (Arist. hist. n. 8, 3. Ath. 9, 11) als *οἴνοψ τὸ χρῶμα* (wie *πελειάς* von *πέλιος*, lividus, bläulich), halten einige יוֹנָה für denom. von יַיִן (oder quia vindemiae tempore apparet), s. Bochart II, 524 ff.

Die Columba livia kommt in der Bibel vor a) als Felstaube (Feldtaube) *πελειάς* Jer. 48, 28; Hes. 7, 16; Ps. 11, 1; Hohesl. 2, 14 „meine Taube in den Felsenritzen, im Verstecke von Felsspalten“. Sie ist graublau, am Hals grünlich, an der Brust rötlich schillernd. Ihr Felsennest heißt talm. und chald. שׁוֹבְכָא, שׁוֹבֵךְ Targ. zu Hos. 11; Jes. 60, 8. Sie nistet in großen Scharen in den Felsenklüften der zum Jordan mündenden Tiestäler des Arnon, Jabbok, Kidron, Krith u. s. w., vom Libanon und den Kalkhöhlen am See Tiberias an bis zur Südgrenze des Landes, ein freundlicher Willkomm nach der Wüstenreise. Vgl. Schubert R. III, 250 f.; Robins. I, 319. II, 433. 484; Seetzen I, 78. II, 309; Buckingham Syr. II, 394. 2) Als Haustaube, *περιστερά*, eine gezüchtete Spielart der Felstaube. Herodes soll in seinem Palastgarten in Jerusalem zahme Tauben in Türmen (*πύργοι πελειάδων ἡμερῶν*, Jos. bell. jud. 5, 4. 4 die talmud. יוני הרדסיות, columbae Herodianae) gezüchtet haben, wie man noch jetzt in Palästina, Syrien, Persien, Indien kleine Taubentürme findet, aus Lehmziegeln erbaut mit vielen irdenen Töpfen für je ein Par. Abbildungen s. in Thomson, The land and the book p. 269 und Riehm, Handwb. S. 1616. Ein großes Taubenhaus gilt für ein Zeichen des Wolstandes. Taubenschläge אֲרֻבּוֹת kommen Jes. 60, 8 vor. Rabbinische Gesetzesbestimmungen über Taubenzucht s. M. Jomtob 1, 3; B. bathr. 2, 5 sq.; B. kam. 7, 7. Mannigfaltiger sind die Farbenwechsel bei der Haustaube. Eine edle Species, wie die Ps. 68, 11 beschriebene mit silberglänzenden Fittigen hat Thomson a. a. O. S. 271 als Haustaube in Damaskus gefunden. Ein schillernder Metallglanz ist überhaupt dem Gefieder der Taubenarten warmer Länder eigen. Ovid. met. 2, 7: niveis argentea pennis ales; Varro de re rust. 3, 7; Bochart, Hieroz. p. 536. Auf starke Taubenzucht in Samaria würde 2 Kön. 6, 25 schließen lassen, wo erzält wird, dass von den Einwonern חֲרֵי יוֹנִים LXX *κόπρος περιστερῶν*, Taubenmist wärend der Belagerung durch die Syrer cabweise gemessen und gegessen worden sei (nach Joseph. Alt. 9, 44, *ἀντὶ ἁλῶν*, als Ferment, wie nach Bechstein, N.-Gesch. IV, 79, Bäcker in Frankreich Taubenmistlauge dem Sauerteig beimischen. Zwar Bochart II, 572 versteht darunter geröstete Kichererbsen, die Reisekost der Mekkakarawanen, auch Sprengel in Diosc. II, 471 eine in der Nähe von Samaria häufige Pflanze ornithogalum umbellatum, dessen Knollen roh, geröstet oder mit Brot gebacken dort gegessen werden. Aber auch in dem von Titus belagerten

Jerusalem (Joseph. b. jud. 5, 13. 7) und in der großen Hungersnot in England im J. 1316 soll Mist, insbes. Taubenmist, als Speise gedient haben. Eine Andeutung der Brieftaube, columba domestica tabellaria Lin. wollten Aben Esra und andere jüd. Ausleger in Ps. 55, 7 finden, ja noch Lengerke, Kenaan, S. 166 in Ps. 56, 1. Allerdings hat man im Orient schon in alter Zeit (Ael. var. hist. 9, 2. Plin. h. n. 10. 53) wie in neuerer (Troilo R. 610 ff., Arvieux V, 22, Russel Aleppo II, 90 cf. Bochart S. 542 ff., Ritter XVII, 1400. 1575) solche gebraucht. Aber weder in den angefürten, noch in anderen Bibelstellen haben wir eine sichere Spur davon. Besonders häufig war auch die Zucht 2) der Turteltaube תּוֹר (onomatopoet. Name, schwerlich דְּרוֹר Ps. 84, 4; Spr. 26, 2 wie LXX. Syr., was vielmehr Schwalbe bedeutet), chald. שַׁפְנִינָא LXX *τρυγών*, die in Palästina sehr zalreich als Zugvogel, Jes. 8, 7, und als Bote des Frühlings, Hohesl. 2, 11 f., erscheint. S. Ritter XVI, 281, und, weil sie leicht zu fangen und zu zähmen ist, auch als Haustaube gehalten wird. Sie ist kleiner als die columba livia und hat buntes Gefieder. Grundfarbe ist rötlich-grau, Schulter- und Flügeldeckfedern roströtlich gesäumt, mit dunklen Schaftflecken, am Hals jederseits schwarze Flecken mit weißen Binden. Sie fliegt in kleineren Scharen als die Feldtaube und hält parweise zusammen. Sowol das schöne Gefieder als dieses parweise Zusammenhalten ist der Grund, dass sie vorzugsweise öfter als Bild weiblicher Schönheit und zärtlicher Liebe erscheint. Aus der Voranstellung beim Taubenopfer schließt man, dass sie in höherem Wert stand, als die columba livia; sie wird mehr in einzelnen Paren als Haustaube gehalten, wärend die anderen zahmen Tauben in größeren Scharen in besonderen Taubenhäusern wonen. Übrigens gibt es noch verschiedene Arten der columba turtur in Palästina, wie die turtur risorius, Lachtaube, Schulter und Flügeldecken isabellfarbig, in der Umgebung des toten Meeres, im Sommer auch in Gilead und am Tabor zu finden und die turtur senegalensis, in Afrika heimisch, doch auch in den Gärten Jerusalems. Welche Arten der Turtel das talmud. דְּצִיפִּרין und כּוּפְּשַׁנִּין Chol. 62, 1. 2 und צִלְצְלָא Sanh. 100, 1 bezeichnet, läßt sich nicht sagen. Im talm. Tr. Kinnim cf. Nedar. C. 4. Jom. F. 41. Kerit. F. 28, 1. Schek. 7, 1 steht קִינִין für par turturum. Ein praefectus turturum im zweiten Tempel wird Schek. 5, 1 erwänt. Dies fürt uns auf die Bedeutung der Tauben im biblischen Altertum überhaupt und zwar 1) als Opfertier, das einzige, opferbare Federvieh, entweder ein Par junge Tauben, בְּנֵי יוֹנָה oder ein Par Turteltauben. Nicht sowol als heiliger Vogel, wie in heidnischen Culten waren sie opferbar, sondern als geringere Opfergabe der Armen, als das einzige von ihnen mit wenig Kosten und Mühe gezüchtete Federvieh und wie bei den Ägyptern (Pausan. 10, 32. 9) als ihre gewönliche Fleischnarung, 3 Mos. 5, 7; 12, 8, vergl. Luk. 2, 24. Sodann in Begleitung anderer Opfer bei Reinigung von Wöchnerinnen 12, 6, Aussätzigen 14, 22. 30, Nasiräer 4 Mos. 6, 10, als gesetzliches Brand- und Sündopfer der Samen- oder Blutflüssigen 15, 11. 29. Als freiwilliges Brandopfer werden sie erwänt 3 Mos. 1, 14, vgl. Bd. XI, 35. 40 f. Erstes Vorkommen als Opfer schon bei Abraham 1 Mos. 15, 10. Sie sollen hienach unzerteilt bleiben. Der Priester kneipte dem Tier den Kopf hinter dem Genick ab, one ihn ganz abzureißen, worauf er von dem Blut an die Altarwand sprengte und das übrige Blut auf den Boden des Altars ausdrückte. Beim Taubenbrandopfer soll der Kropf mit dem Unrat abgelöst und auf den Aschenhaufen geworfen, bei den Flügeln ein Einriss, one sie ganz abzutrennen, gemacht und dann das ganze Tier auf dem Altar verbrannt werden. Die Handauflegung und Schlachtung durch den Opfernden fiel dabei weg, one Zweifel auch beim Taubensündopfer. Nach dem Thalmud durften die jungen Tauben nicht geopfert werden, so lange sie noch goldgelbe Flaumfedern hatten, die Turteltaube dagegen erst, wenn ihr Gefieder anfing gelb zu werden. In den הכּירוֹת, Buden im äußeren Tempelhof, befanden sich viele Taubenkrämer מְזַבְּנֵי קִינִּים Matth. 21, 12; Mark. 11, 15; Joh. 2, 14 ff. cf. Kerit. 1, 7. 2) Als heiliges Tier wurde die Taube insbesondere von Syrern und

Phöniziern verehrt, als der der Astarte geweihte Vogel, wie auch eine weiße Taube bei den Griechen der der Aphrodite geweihte Vogel war (Anacr. 9, Athen. 14, 20, vgl. Preller, Griechische Mythologie I, 233). Man wagte deswegen nicht sie zu essen, vgl. Creuzer, Symb. II, 70 ff. 77 ff.; Wernsdorf, De columba sancta Syr. Helmst. 1761. Xen. Anab. 1, 4. 9. Diod. 2, 4. 20. Lucian de dea Syr. 54. Euseb. praep. ev. 8, 14. Tibull. 1, 7. 18: alba Palaestino sancta columba Syro. Schwerlich knüpfte die heidnische Verehrung der Taube an an die allerdings auch in heidnischen Traditionen, z. B. der keilinschriftlichen Izdubarlegende vorkommende Sintfluttaube, sondern sie galt wegen ihrer Fruchtbarkeit als Bild weiblicher Naturkraft; so war sie auch wegen ihres anmutigen Wesens der Lieblingsvogel der Aphrodite, als des Ideals der Anmut und Schönheit. Über die Beschuldigung des Thalmud und der Rabbinen (Chol. F. 6 a, Ab. Sara hier. 5, 4 u. ö., R. Asarja Meor C. 21), dass die Samaritaner die Taube göttlich verehrt und auf den Befehl Diokletians vor einem Taubenbild Wein geopfert, haben s. Herzfeld, Gesch. Isr. II, 596; Jost, Gesch. d. Jud. I, 61. 75 und Bd. XIII, 345. Die Sage soll daraus entstanden sein, dass von den Römern seit Hadrian auf dem Garizim ein eherner Vogel aufgepflanzt gewesen sei; jedoch haben die Römer den Samaritern bei Todesstrafe verboten, auf den Berg zu gehen. 3) Sprichwörtliche, bildliche und sinnbildliche Bedeutung der Taube. Ihr schneller, dabei sicherer Flug, wozu sie ihre langen, starken und gewandten Schwingen (Bechstein NG. IV, 2) befähigen und wodurch sie ihren Verfolgern entgeht, ist häufig sprichwörtlich Ps. 55, 7; 56, 1; Hos. 11, 11 f.; Robins. II, 484. Zugleich aber ist sie ein Bild der Furchtsamkeit und des Unverstandes, indem sie nach Futter fliegend oder vor dem Raubvogel fliehend das ihr gestellte Netz nicht bemerkt. Viele Belege hiefür aus klassischen Autoren s. Bochart S. 542 ff. Die schöne Kehrseite dieser Eigenschaften ist ihre Arglosigkeit, Unschuld (Matth. 10, 16), Reinheit (sie soll sich nie an einem unreinen Orte niederlassen, 1 Mos. 8, 9) und ihre Sanftmut (hor. hierogl. I, 54: *ἱστορεῖται ὅτι οὐ χολὴν ἔχει* cf. Arist. hist. an. 9, 7. Plin. h. n. 10, 34). Was das Lamm unter den Vierfüßern, ist die Taube unter den Vögeln. So erscheint sie denn auch als Bild schuldloser und hilfloser, nach Hilfe schmachtender Leidender und ihr Girren wird bezeichnet als ein הָגָה, als ein Seufzen und Klagen, Jes. 38, 14; 59, 11; Hes. 7, 16; Neh. 2, 8, vgl. Theokr. 7, 141, Virg. ecl. I, 59. Dem Psalmisten 56, 1 ist die in einsamen Felsenklüften still sich bergende Taube יונת אלם רחקים Bild seines fern von den Menschen in die stille Einsamkeit sich Zurückziehens, vgl. Ps. 55, 7. In anderen Stellen erscheinen die Tauben und besonders die Turteltauben wegen ihrer parweisen Lebensart, ihres zutraulichen Wesens als Bild der Zärtlichkeit, ehelichen Liebe und Treue, daher auch als Bild des Verhältnisses Jehovas zu Israel, Ps. 74, 19, wie denn deshalb und wegen all der genannten Eigenschaften der Taube dieselbe von den Rabbinen besonders in der Erklärung des Hohenliedes (2, 14; 5, 2; 6, 8) allegorisch vom Volk Israel gedeutet wird. Schir haschir. rabb. F. 15, 3: Deus dixit de Israëlitis: erga me sunt integrae sicut columbae Targ. Cant. 5, 2; 6, 8, o ecclesia Israëlis, quae similis es columbae propter integritatem operum tuorum etc. S. Rosenm. Schol. z. d. St. Ps. 68, 11 wird Israel in seinem Friedens- und Segensstand mit einer im Silber- und Goldglanz schimmernden Taube verglichen, Jes. 60, 8 ist die Taube das Bild der aus der harten Fremde in die teure Heimat zurückkehrenden Kinder Jerusalems. Teils wegen der freundlichklaren, lebhaften Augen (Hohesl. 1, 15; 4, 1; 5, 12), teils wegen ihres anmutigen Wesens scheint die Taube als Bild weiblicher Schönheit, wie denn auch eine Tochter Hiobs (42, 12) Jemima, arab. Jemame, يَمَامَة genannt wird. Dass die Taube als Bild des heil. Geistes erscheint (in dem sinnbildlichen Phänomen Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 22; Joh. 1, 32, vgl. Bd. I, 1), mag nicht nur und nicht sowol in den bereits bezeichneten bildlichen Beziehungen seinen Grund haben (Theod. v. Mopsv. *τὸ φιλόστοργον καὶ φιλάνθρωπον*. Calv. man-

suetudo. Neander, Winer, Fritzsche: schneller, sicherer Flug; Andere: Reinheit, Unschuld nach Matth. 10, 16), sondern in 1 Mos. 1, 2, dem überschattenden, gleichsam brütenden Schweben des Geistes Gottes über den Wassern. Vgl. Targ. zu Cant. 2, 12; Jarchi Gen. 1, 2; Delitzsch, Genes. z. d. St. Wie der Geist Gottes in Taubengestalt auf den Menschen der Erlösung herniederschwebte, so schwebt er in der Wirksamkeit eines brütenden Vogels über dem Uranfang der Erlösung. Über die sonstige Symbolik der Tauben, besonders in der christlichen Kirche, s. d. Art. Sinnbilder, Bd. XIV, S. 296 in Baptisterien s. I, 93.

Leyrer.

Taufe. I. Schriftlehre. Das Neue Testament bietet nirgends eine zusammenhängende Darstellung der Lehre von der Taufe, sondern neben Berichten über ihre Einsetzung und Übung nur gelegentliche Erwänungen ihrer Bedeutung und Wirkung.

Historische Voraussetzung der christlichen Taufe ist die Johannestaufe. Ihre Grundlage kann, da der jüngere Ursprung der Proselytentaufe anzunehmen ist, nur in den alttestamentlichen Lustrationen (3 Mos. 14, 7; 4 Mos. 31, 19) und in prophetischen Aussprüchen wie Jes. 1, 16; Sach. 13, 1 und besonders Ezech. 36, 24 ff. gesucht werden. Im Anschluss an solche Stellen taufte Johannes mit Wasser. Seine Taufe war eine symbolische Handlung, deren Bedeutung darin bestand, dass wer sich ihr unterzog, im Hinblick auf das von Johannes verkündigte Kommen des Messias seine Bedürftigkeit der Reinigung von Sünden bekannte, woraufhin er von dem Täufer durch den Vollzug der Taufe die Zusicherung der Sündenvergebung erhielt. Wenn Jesus wärend seiner irdischen Wirksamkeit durch seine Jünger taufen ließ (Joh. 3, 26; 4, 1 f.; 10, 40), so konnte auch diese Taufe nicht über den vorbereitenden Charakter der Johannestaufe hinausgehen. Dagegen war dies der Fall, wenn er nach seiner Auferstehung die Taufe als bleibende Institution für seine Gemeinde einsetzte. Hievon berichtet Matthäus (28, 18 ff.). Ist hier das Taufen neben dem Lehren als Mittel des *μαθητεύειν* genannt, so ergibt sich daraus der Gedanke der Taufe als sacramentum initiationis: sie fürt ein in die Jüngerschaft, also in die Gemeinde Jesu Christi. Warum ihr diese Bedeutung zukommt, sagt die zu dem *βαπτίζειν* hinzutretende Näherbestimmung *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*: jene von Johannes bereits geübte sinnbildliche Handlung soll nun vollzogen werden als in Beziehung zu dem Namen des Vaters, Sones und heiligen Geistes versetzend, soll also in die Gemeinschaft mit dem Vater Jesu Christi als dem Vater der Gläubigen, mit dem Weltheilande und mit dem von ihm zu sendenden heiligen Geiste einfüren. Weil durch die Taufe eine Beziehung zu Gott begründet wird, deshalb versetzt sie in die Gemeinde Jesu Christi. Über diesen allgemeinen Satz füren die Einsetzungsworte nicht hinaus, eben so wenig Mc. 16, 16.

Den Vollzug des Taufbefehls berichtet die Apostelgeschichte. Kaum war durch die Ausgießung des heiligen Geistes die Gemeinde als ein von dem gleichen Geiste durchwalteter und geeinigter Organismus gegründet, so fasste der Sprecher der Gemeinde die Bedingung des Heils in dem Satze zusammen: *μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Voraussetzung ist hier, dass die Gemeinde die Heilsgemeinde ist, dass ihre Glieder also im Besitze des Heilsguts sind. Der Eintritt in die Gemeinde und damit die Teilname am Heilsgut geschieht durch die Taufe, welche, wie es nun hier heißt, *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*, auf Grund des Namens Jesu Christi, auf Grund dessen, dass das Heilsgut durch ihn erworben ist, vollzogen wird und Vergebung der Sünden bezweckt. Die Wirkung der Taufe aber soll Empfang des der Gemeinde verliehenen Geistes sein. Wie an dieser Stelle, so wird auch sonst in der Apostelgeschichte Taufe und Geistesempfang in unmittelbare Verbindung gesetzt 9, 17 f.; 19, 1—7; die Taufe one Geistesempfang erscheint als unvollkommen 8, 15 ff., der Geistesempfang one Taufe aber überhebt nicht der Verpflichtung die Taufe zu erteilen 10, 47. Der oben ausgesprochene Satz bestimmt

sich also nach der Apostelgeschichte näher dahin, dass durch die Taufe insofern eine Beziehung zu Gott begründet wird, als sie dem Täufling den Empfang des in der Gemeinde waltenden Geistes gewärt.

Sieht man auf die apostolischen Aussagen, so erwänt Johannes, abgesehen von der Anspielung 1 Jo. 1, 6, die Taufe überhaupt nicht, Petrus nur einmal 3, 21: sie rettet, aber sein Gedanke verweilt dann nicht dabei, wie dies geschieht, sondern er eilt weiter zu dem, was der Täufling in der Taufe tut: sie ist das an Gott gerichtete Begehren nach einem guten Gewissen. Dagegen kommt Paulus vielfach auf die Taufe zu reden. Es entspricht dem Gedankenkreise der Apostelgeschichte, wenn er 1 Cor. 12, 13 sagt: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν*. In der Regel aber hebt er eine andere Seite hervor: die Taufe ist nach ihm Anziehen Christi, Gal. 3, 27, die Getauften sind also wie in Christo beschlossen. Die allgemeine Richtung der paulinischen Anschauung bringt es mit sich, dass der Gedanke an den Tod Christi hiebei in die erste Linie tritt: Röm. 6, 3: die auf Christum Getauften sind auf seinen Tod getauft, und dass eben deshalb die von Sünden reinigende Bedeutung der Taufe hervorgehoben wird, Eph. 5, 26 f.: die durch das Wasserbad mittelst des Wortes geschehende Reinigung ist es, wodurch Christus seine Gemeinde heiligt, d. h. sie aussondert und Gott weiht, darin aber kommt der Zweck seiner Selbsthingabe für die Gemeinde zur Vollendung. Ist hier die Reinigung von der Schuld der Sünde ins Auge gefasst, so wird die Konsequenz dieser Anschauung Col. 2, 12 ausgesprochen: durch die Taufe wird der Mensch Christo mitbegraben, er wird versetzt in die Gemeinschaft des Begräbnisses Christi. Wenn das Begräbnis Christi der völlige Abschluss seines Lebens im Fleische war, dann spricht die Taufe aus, dass maßgebend für das Dasein der Gläubigen nicht mehr der Fleischesleib ist, den sie tragen, seine Herrschaft ist prinzipiell gebrochen. Die andere Seite der Sache ist die durch die Taufe gewärte Teilname an der Auferstehung Christi: maßgebend für das Leben der Getauften ist der Geist des verklärten Menschensones. Vgl. Röm. 6, 3 f. Aus der Vorstellung des Mitbegrabenwerdens und Mitauferstehens ergibt sich die verwandte der Widergeburt, Tit. 3, 5, ein Ausdruck, der anklingt an einen im Johannesevangelium Jesu in den Mund gelegten Ausspruch, der sich dort jedoch natürlich nicht auf die christliche Taufe beziehen kann, Joh. 3, 5. Bei Paulus wiegt demnach im Unterschiede von der Apostelgeschichte die Vorstellung vor, dass die Taufe in die Gemeinschaft Christi versetzt; darauf beruht, dass sie von Sünden reinigt, dass sie das Leben der Sünde abschließt und das Leben der Gerechtigkeit beginnt. Dabei ist bei Paulus ebenso wie in der Apostelgeschichte Voraussetzung, dass die Taufe dies nicht nur symbolisirt, sondern wirkt: wie Act. 9, 17 f. das *ὅπως πλησθῇς πνεύματος ἁγίου* ausgefürt wird, indem Saulus getauft wird, so leitet Paulus die Reinigung der Gemeinde von dem *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* ab, Ephes. 5, 26. Ebenso ist überall Voraussetzung, dass nur diejenigen, welche glauben, getauft werden, Col. 2, 12; Gal. 3, 26 f.; vgl. Mc. 16, 16 und die Stellen der Apostelgesch.: die Reflexion darüber, was die Taufe sei und ob sie etwas wirke, wenn der Glaube bei dem Empfänger nicht vorhanden ist, fehlt vollständig, ebenso die darüber, ob die Seligkeit ausnahmslos an den Empfang der Taufe gebunden ist.

Dass im Neuen Testamente sich keine direkte Spur der Kindertaufe findet, darf als festgestellt gelten; die Versuche, ihre Notwendigkeit aus den Einsetzungsworten, ihre Übung aus Stellen wie Apostelgesch. 2, 39; 1. Kor. 1, 16 zu beweisen, leiden an dem Mangel, dass das zu Beweisende vorausgesetzt wird. Andererseits ist durch 1. Kor. 7, 14 das Vorkommen der Kindertaufe nicht ausgeschlossen; Paulus konnte seinen Beweis nicht durch die Erinnerung an die Taufe füren, da er nicht voraussetzen konnte, dass alle Kinder aus gemischten Ehen getauft waren. Der ideale Berechtigungsgrund der Kindertaufe ist ausgesprochen durch Stellen wie Matth. 19, 13 f., und dass sie schon sehr frühzeitig in Übung war, macht nicht nur der Umstand warscheinlich, dass sie im zweiten Jarhundert, wie Tertullians Polemik (de bapt. 18) beweist, gewönlich war, sondern mit Recht hat jüngst Menegoz Revue chrét. 1884 S. 234 ff. auch an den antiken

Begriff der Familie erinnert, den die urchristliche Zeit teilte: Le chef de famille est le représentant, l'incarnation de la famille. Seul il est responsable; seul il décide du sort de toute la maison. Son Dieu est le Dieu des siens . . . Le baptême des enfants des prosélytes était dans la logique de l'état social de l'époque; il allait de soi.

Der Vollzug der Taufe erscheint im N. Test. nirgends als Privilegium eines besonderen Amtes; Paulus hat nach 1 Kor. 1, 14—16 nur Wenige in Korinth getauft und scheint dies somit nicht als apostolische Verrichtung angesehen zu haben. Die Taufe geschah wol immer durch Untertauchung in fließendem Wasser; als rätselhaft steht daneben das freilich sehr dunkle *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* 1 Kor. 15, 29, denn wenn die sprachlich gesichertere Erklärung: „an der Stelle von Abgeschiedenen" eine unwürdige Vorstellung ist, aus der Paulus unmöglich mit dem Anspruch auf Berechtigung argumentiren konnte, so hat die andere Deutung: „über den Gräbern der Verstorbenen" wol nicht unbedingt den Sprachgebrauch gegen sich, wol aber bleibt für sie die Frage unbeantwortbar, wie die Örtlichkeit das Untertauchen gestatten konnte.

II. Die patristische Lehre von der Taufe leidet an großer Unbestimmtheit. Der Grund liegt darin, dass die Taufe den Eintritt in die christliche Gemeinde und dadurch den Zutritt zu allen Gütern, deren die christliche Gemeinde sich rümt, eröffnet. Man pries die Segnungen der Taufe nicht one rhetorische Überschwänglichkeit; man unterließ aber, das Wesen dieser Handlung zu untersuchen und zu bestimmen, worin die unmittelbare Wirkung derselben bestehe; man bewegte sich in Worten und Wendungen der h. Schrift, one dass man sich ihren Inhalt völlig klar gemacht hätte. Nach Barnabas steigt der Täufling voll Sünden in das Wasser und geht aus ihm reich an Früchten der Gerechtigkeit hervor (cap. 11). „Euer Leben", heißt es im Hirten des Hermas, „ist durch das Wasser heil geworden" (vis. III, 3, vgl. sim. 9, 16). Widergeboren werden ist dem Justin dasselbe wie getauft werden (Apol. I, 61). In beliebter Symbolik nennt Tertullian die Christen Fischlein, die im Wasser geboren werden, in demselben dem großen *ἰχθύς* nachschwimmen und nur, wenn sie im Wasser bleiben, gerettet werden können (de bapt. 1). Diese große Wirksamkeit der Taufe wird zum Teil aus der kosmischen und physischen Bedeutung des Wassers gerechtfertigt. Es ist wol nur ein Spiel, wenn Justin der natürlichen Zeugung aus flüssigem Samen die Widergeburt aus dem Taufwasser gegenüberstellt: durch jene entstehen Kinder der Naturnotwendigkeit und Unwissenheit, durch diese der Freiheit und Einsicht (Apol. I, 61); aber es geht über das Spiel hinaus, wenn Tertullian sich nicht begnügt, an die Prärogative des Wassers als der Ursubstanz der Schöpfung zu erinnern, sondern wenn er lehrt: das Wasser habe durch sein ursprüngliches Verhältnis zum Geiste Gottes die Fähigkeit zu heiligen empfangen: dieses Vermögen tritt in Tätigkeit, wenn Gott über dem Wasser angerufen wird; dann kommt der Geist herab und verleiht ihm die Kraft zu heiligen. Mag die Reinigung durch das Wasser zunächst ein Symbol sein, so ist sie doch mehr: wie das Fleisch an der Sünde, deren Urheber der Geist ist, teilnimmt, so der Geist an der Reinigung durch das Wasser, welche unmittelbar doch nur den Leib trifft (de bapt. 3 u. 4). Änlichen Gedanken begegnet man auch sonst. Nach Cyprian wird das Wasser nicht bloß gereinigt durch den Geist (ep. 70, 2), sondern der Geist verbindet sich auch mit ihm, damit es heiligende Kraft übe (ep. 74, 5). Nach Clemens von Alexandrien verbindet sich die Kraft und der Geist des Logos mit dem Wasser und macht es zum *ὕδωρ λογικόν* (cohort. p. 79). Die Wirkungen schildert er analog der Taufe Christi in folgendem Stufengange: durch die Taufe werden wir erleuchtet, durch die Erleuchtung gelangen wir zur Kindschaft, durch die Kindschaft zur Vollendung, durch die Vollendung zur Unsterblichkeit (Paed. I, 6). Der Name *φωτισμός*, von den Mysterien entlehnt und schon von Justin gebraucht, wurde nun stehende Bezeichnung der Taufe. Eine Erinnerung an die gemeindebildende Wirkung der Taufe liegt in dem Vergleiche des Irenäus: Wie aus dem trocknen Weizen weder Teig noch Brod one hinzutretende Flüssigkeit werden kann,

ebensowenig können die Vielen in Christo eins werden one das Bindemittel des himmlischen Wassers (III, 17, 19).

Im Allgemeinen werden drei Wirkungen constant an die Taufe geknüpft: 1) die Vergebung aller früher begangenen Sünden (Justin. Apol. I, 61, vgl. 66). 2) Die Mitteilung des heiligen Geistes und seiner Gaben (Justin. Dial. c. 29 als Ersatz für die fleischliche Beschneidung). 3) Die Einpflanzung einer himmlischen Lebenskraft, welche den Sieg über den Tod und Unsterblichkeit verleiht. Was nun das nähere Verhältnis dieser Wirkungen zu einander betrifft, so wird die erste von Tertullian auf den speziellen Taufakt, der sie bereits durch die Untertauchung veranschaulicht (de bapt. 4), die zweite dagegen auf die Handauflegung zurückgefürt und zwar so, dass sich jene zu dieser wie die Voraussetzung zum Zweck verhält: durch die Vergebung wird die Seele gereinigt und dadurch dem heiligen Geiste der Weg zu ihr bereitet (c. 6), die Einkehr ermöglicht. Durch die Handauflegung wird der heilige Geist indessen nicht sowol mitgeteilt, als vielmehr eingeladen von der gereinigten Seele Besitz zu ergreifen (c. 8). Sie war daher stets mit Gebet verbunden (Aug. de bapt. III, 16). Aus der Vergebung der Sünden resultirt dem Tertullian von selbst die Unsterblichkeit: deletur mors per ablutionem delictorum, exempto scilicet reatu eximitur et poena (c. 5). So wird der Mensch, der früher Gottes Bild (imago) war, zur Änlichkeit (similitudo) Gottes hergestellt; das Bild nämlich liegt in der Gestalt (effigies), die Änlichkeit in der Unsterblichkeit (aeternitas), denn er empfängt den Geist Gottes wider, den er einst aus seinem Anhauche empfangen, aber später durch die Sünde verloren hatte. Die Vereinigung mit Christo zur Unverweslichkeit empfangen nach Irenäus die Leiber durch das Wasserbad, die Seelen durch den Geist (III, 17, 2). Gregor von Nyssa bezieht die Erneuerung, welche in der Taufe beginnt, nur auf die Seelen; diese nehmen darin den Samen eines neuen Lebens auf, der ihnen aber nur Pfand der Unsterblichkeit und der Auferstehung ist, da aber am Leibe immer noch mit den Flecken der Sünde die Notwendigkeit des Todes haftet, so wird die Verbindung mit Christi Leib im Abendmal gewärt und darin das belebende Gegengift gegen das aufgenommene tödliche Gift: nämlich Christi Leib und Blut gewärt. (Möller, Gregor. Nysseni doctrina de hominis natura 86. 87). So stehen ihm beide Sakramente in bestimmter Beziehung zu der Auferstehung, doch sagt er: one das Bad der Widergeburt könne der Mensch nicht zur Auferstehung gelangen (or. catech. 100 C.), ein und dasselbe sei mit Wasser getauft werden und aus dem Tode auftauchen. Dabei wird in der Regel zwischen dem Zeichen und der wirkenden Kraft nicht unterschieden. Doch fehlte diese Unterscheidung nicht völlig: schon Tertullian konnte sagen anima non lavatione sed responsione sancitur (de resur. car. 48); namentlich Gregor von Nazianz unterscheidet eine zweifache Reinigung in der Taufe: die typische durch das Wasser, die reale (ἀληθινός) durch den Geist (or. 40; Ullmann, Gregor von Nazianz S. 461). Dem entspricht, dass überall auf den Glauben oder die Buße als unerläßliche Bedingung ihrer heilsamen Wirksamkeit gedrungen wird. Bei Justin steht es so, „dass der Mensch insoferne durch die Taufe widergeboren wird, als er in derselben seinen Entschluss bekundet, das frühere Leben aufzugeben und ein neues Leben anzufangen, und sofern er Vergebung seiner früheren Sünden empfängt" (vgl. Engelhardt, das Christenthum Justins S. 103). Tertullian aber nennt die Taufe die Obsignation des Glaubens, der in der Buße anhebt, und stellt die Abwaschung des Herzens in der vollen Furcht Gottes als erste Intinction der in der Taufe geschehenden voraus (de poenit. c. 6). Gregor von Nyssa läſst durch das Maß des Glaubens das Maß der dem Täufling in der Taufe zufließenden Gnade normirt sein (de scop. Christi p. 299). Gregor von Nazianz, der in der Taufe alle Segnungen des Heiles wie in einem Brennpunkte vereinigt sieht, um in die Seele auszuströmen, knüpft doch alle diese Segnungen nur an die rechte Gesinnung, mit der sie empfangen wird (or. 40; Ullmann a. a. O. 461). Hieronymus sagt (Enarr. in Ps. 77) unumwunden: qui non plena fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam accipiunt. Hiemit in Zusammenhang steht, dass besonders die griechischen Väter in der Taufe nicht die Vollendung, sondern den Anfang der

Widergeburt sehen, der, wie er nur im selbsttätigen Mitwirken des Menschen zu Stande kommen kann, auch die fortdauernde Selbsttätigkeit zu seiner weiteren Entwicklung fordert. Dies meint schon Origenes, wenn er die Taufe **Anfang** und Quelle der göttlichen Charismen nennt (hom. in Luc. XXI); mit besonderem Nachdruck hat es aber Gregor von Nyssa ausgesprochen: er sieht in dem ganzen christlichen Leben eine fortwärende geistliche Geburt und stellt diese der natürlichen Geburt entgegen (Möller p. 87). Unschätzbar ist daher Vielen die Sündenvergebung als Gabe der Taufe, doch erwarten sie von der Taufe noch Wirkungen für das spätere Leben und stehen nicht an, diesen letzteren einen höheren Wert beizulegen; sie betrachten die Taufe als den Bund eines neuen Lebens und gereinigten Wandels mit Gott (Greg. Naz. or. 40, vgl. Theod. fabulae haeret. V, 18).

Solche Anschauungen mochten indessen in der Gemeinde nicht von allen verstanden werden; viele versprachen sich von der Taufe magische Wirkungen, insbesondere vollständige von der Gesinnung unabhängige Vergebung, und so wurde es seit dem Anfang des vierten Jarhunderts Sitte, die Taufe so lange wie möglich, ja bis zur Todesnähe aufzuschieben, um dann nach einem sittlich laxen Leben mit einem Male noch in fleckenloser Reinheit abzuscheiden. Die Kirchenlehrer bestritten diese Unsitte, namentlich Gregor von Nyssa in einer eigenen Rede: *πρὸς τοὺς βραδύνοντας τὸ βάπτισμα* und Gregor von Nazianz in seiner 40. Rede. Als weitere Motive des Aufschubs werden angefürt: die Scheu vor den ernsten Entsagungen, zu welchen das Christentum verpflichte, die Schwierigkeit der Kirchenbuße für die Rückfälligen, der Wunsch, in einer festlichen Zeit, in angesehener Umgebung, mit teuren Angehörigen getauft zu werden u. a. m. Als edleres Motiv erscheint die Besorgnis, die empfangene Gnade durch Fehltritte wider einzubüßen, und das Verlangen, in ernsterer Bereitung zu der heiligen Handlung hinzutreten.

Die Taufe wurde übereinstimmend als **unerläßlich zur Seligkeit** betrachtet. Dieser Grundsatz erlitt indessen nach zwei Seiten hin eine Beschränkung. Zunächst legte man dem Märtyrertode als der Bluttaufe gleichfalls übereinstimmend eine vollkommen sündentilgende Kraft bei. Er galt daher als ausreichender Ersatz für die Taufe (Tertullian, de bapt. 16; Cypr., ad Fort. 4; Origenes, exhort. ad martyr. §. 30; Cyr. Hieros. Cat. III, 10). Auf der andern Seite glaubte man bei den vom Tode überraschten Katechumenen annehmen zu dürfen, daß bei ihnen der Vorsatz und Wille die wirkliche Taufe ersetze (Ambros. Orat. in obit. Valentin). Erst mit Augustin trat darin ein Umschwung der Ansicht ein.

Das Dogma von der Notwendigkeit der Taufe zur Seligkeit hatte die **Kindertaufe** zu seiner unvermeidlichen Konsequenz. Justins Erwänung solcher, welche von Kindheit auf Christi Jünger geworden seien (Ap. I, 15), verbürgt das Bestehen des Katechumenats, nicht aber der Kindertaufe (Semisch, Justin der Märtyrer, II, 432). Dagegen ist des Irenäus Satz, daß bereits Kinder für Gott widergeboren werden (II, 22, 4), von der Kindertaufe zu verstehen. Daß gegen das Ende des 2. Jarhunderts die Kindertaufe in der kirchlichen Sitte bereits Aufnahme und Verbreitung gefunden hatte, beweist das ungünstige Urteil, das Tertullian über sie fällt (de bapt. 18). Wenn sich Origenes für die Kindertaufe auf die Tradition der Apostel beruft (in ep. ad. Rom. lib. V. Opera IV, 565), so hat man sich zu erinnern, daß die Kirche jener Zeit nicht bloß ihr Dogma, sondern auch ihre rituellen Gebräuche aus der apostolischen Überlieferung abzuleiten pflegte. Die Begründung der Kindertaufe war aber eine sehr verschiedene. Origenes sieht in der Geburt überhaupt etwas Befleckendes, was durch die Taufe hinweggenommen werde (in Luc. Evang. hom. XV), und erklärt dieselbe auch darum für notwendig bei Kindern, weil auch sie der Vergebung bedürfen (in Levit. hom. VIII), was mit seiner Ansicht von einer in einem früheren Leben begangenen Sünde und zugezogenen Schuld zusammenhängt. Hält Origenes die Taufgnade für überflüssig, wenn nicht eine durch sie zu tilgende Schuld vorläge (ebendas.), so beziehen dagegen andere morgenländische Kirchenlehrer den Segen der Kindertaufe ausdrücklich auf das spätere Leben. Gregor von Nazianz meint (or. 40 § 28; Ullmann S. 476), daß die aus Unwissenheit begangenen Sünden den

Kindern wegen ihres Alters nicht zugerechnet werden können; er ist zwar der Ansicht, dass es besser sei, dass sie one Bewusstsein geheiligt werden, als dass sie unversiegelt und ungeweiht (ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα) abscheiden, empfiehlt aber doch das dritte Lebensjar abzuwarten, weil sie dann etwas von den Worten des Sakramentes hören und das Gehörte, wenn auch nicht verstehen, doch sich einprägen können: dann werde ihnen Leib und Seele geheiligt durch das Mysterium der Taufe (ibid.). Für die Anfänger (τοῖς ἀρχομένοις, was nur Kinder sein können) sagt er ferner, ist die Taufe ein Siegel; für das reifere Alter dagegen ein Charisma und die Widerherstellung des durch die Sünde gefallenen Ebenbildes (or. 40, 7). In einem von dem Pelagianer Julian angefürten Fragmente des Chrysostomus, dessen Ächtheit auch Augustin (contra Jul. I § 21) nicht bezweifelt, sagt dieser: Wir taufen darum die Kinder, obgleich sie nicht durch die Sünde befleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindschaft (adoptio), das Erbe, die Bruderschaft Christi beigelegt werde, auf dass sie seine Glieder seien. Änlich Isidor von Pelusium (lib. III ep. 105) und Theodoret (haeret. fabul. c. V. 18). Auch dem Theodor von Mopsuestia ist die Taufwirkung eine zweifache, nämlich außer der Vergebung der begangenen Sünden auch die Einpflanzung der Anamartesie, des neuen unsündlichen Lebens, deren die menschliche Natur bedarf und auf deren Vollziehung durch Christum sie schon in der Schöpfung angelegt ist, damit sie einst in der Widerbringung nach der Auferstehung in ihrer Vollendung offenbar werde. Bei Kindern, in denen er die ursprüngliche Natur Adams in keiner Weise alterirt sah, konnte er der Taufe nur die letzte Wirkung zugestehen (vgl. Neander, Kirchengesch. II, 1387 ff.). In Beziehung auf das Los derer, die ungetauft sterben, unterscheidet Gregor von Nazianz (or. 40, 23) drei Klassen und drei diesen entsprechende Abstufungen: die, welche aus Bosheit und Verachtung die Taufe ablehnen, werden härtere, die, welche sie aus Unwissenheit und Nachlässigkeit versäumen, leichtere Strafen erdulden; die ungetauft sterbenden Kinder werden nicht bestraft, aber doch von der Herrlichkeit ausgeschlossen bleiben, da sie zwar unversiegelt, aber one Sünde sind, und was sie entbehren, mehr erlitten als verschuldet haben (ὡς ἀσφραγίστους μὲν, ἀπονήρους δὲ, ἀλλὰ παθόντας μᾶλλον τὴν ζημίαν ἢ δράσαντας).

Wärend so die morgenländische Kirche in der Taufe mit geschärftem Accente die positive, das ganze Leben umfassende Wirkung der Erlösung, die Erneuerung in Christo, betonte, hob die abendländische die negative Wirkung, die Vergebung der vorbegangenen Sünden, bestimmter hervor. Bei Kindern, die von persönlicher Sünde noch frei waren, konnte aber die Vergebung nur auf die Erbsünde und Erbschuld bezogen werden und so gestaltete sich die Ansicht, dass die Taufgnade, wie es nach dem Vorgange Augustins die Scholastik unverholen aussprach, wesentlich als Remedur gegen diese geordnet sei. Schon bei Cyprian findet sich dieser Gedanke: Si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea cediderint, remissa peccatorum datur et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus, nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata (Epist. 64, 5). — Propst, Sakramente und Sakramentalien, Tüb. 1872, S. 97.

Die abendländische Ansicht von dem Wesen und den Wirkungen der Taufe, namentlich der Kindertaufe, wurde unter dem durchgreifenden Ansehen Augustins festgestellt; wir haben daher absichtlich seine Ansichten unberücksichtigt gelassen, um sie hier im Zusammenhang darzustellen. Er hat sie teils gegen die Donatisten in mehreren Schriften, besonders in seinen sieben Büchern über die Taufe vorgetragen und darin die Giltigkeit der von den Ketzern und Schismatikern erteilten Taufe nachgewiesen; teils hat er sie und namentlich die Beziehung der Taufe auf die Erbsünde in seinen Schriften gegen die Pelagianer umständlich erörtert; sein Standpunkt ist in diesen beiden Stadien seiner Entwicklung sich nicht ganz gleich geblieben; der Wendepunkt liegt indessen nicht in dem pelagia-

nischen Streit, sondern in dem J. 408, wenn anders in dieses, wie die Benediktiner annehmen, der für die Lehre von der Taufe so wichtige Brief an den Bonifacius (ep. 98) gehört.

Augustins Standpunkt in der Lehre von der Taufe ist der symbolische, denn er schied scharf zwischen dem Sakrament und seinem Inhalt (res sacramenti) und gab zu, dass man jenes one diesen empfangen, früher auch, dass man diesen one jenes haben könne. Gleichwol war er ferne von der Ansicht, dass der Sakramentssegen im Gläubigen nicht ein durchaus realer sei; in späterer Zeit schritt er sogar bis zu der Behauptung vor, dass one Taufe und Abendmal niemand selig werden könne (de peccat. merit. et remiss. I, 24 § 34). Augustins Grundgedanke von der Taufe lässt sich nur aus seinem Begriffe von der Kirche gewinnen. Die katholische Kirche ist ihm der Leib Christi, in welchem sein belebender Geist mit allen Gnadenwirkungen in den Gliedern, d. h. den Gläubigen wont und wirkt, nur in ihr ist eine communio sanctorum denkbar, daher gibt es für den Einzelnen kein Heil, wenn er nicht in die Kirche eintritt und dadurch dem Leibe Christi inkorporirt wird. Dies geschieht äußerlich durch die Taufe, innerlich durch die im Glauben erfarene Wirkung des Geistes; auf beiden Faktoren beruht die Widergeburt (de peccat. merit. et. remiss. III, 4 § 7). Das Taufwasser nämlich in seiner leiblich abwaschenden Wirkung ist nur das Sakrament (corporaliter adhibita sanctificatio; de bapt. IV, 23. § 30); die diesem Bilde entsprechende Realität ist die sanctificatio spiritualis und ihre Wirkung die Widergeburt. Die Taufe ist daher Sacramentum regenerationis. Die Widergeburt kann nur der heilige Geist bewirken; ihre negative Seite ist die renovatio a vetustate, diese besteht wesentlich in der Sündenvergebung (de bapt. I, 11. § 16), welche der heilige Geist zuvor geben muss, weil er nur in einem reinen Herzen wonen kann. Die Taufe ist daher zugleich sacramentum remissionis peccatorum (de bapt. lib. V, cap. 21. § 29). Die Sündenvergebung kann Gott oder sein Geist unmittelbar geben oder durch Vermittlung seiner Heiligen, denn in diesen wont er als seinem Tempel (Serm. 99. bes. cap. 9); er gibt sie auf ihre geistlichen Fürbitten (de bapt. III, 18. § 23). In dieser Macht der Heiligen, d. h. der wirklich Gläubigen, in denen der Geist wont, oder nach Augustins späterer Ansicht der Prädestinirten, liegt die sündenvergebende Vollmacht der Kirche, denn nur in der katholischen Kirche, nicht außer ihr wirkt der Geist die Vergebung (lib. I, cap. 11. § 15) und sie sind seine Werkzeuge, der eigentliche Kern der Kirche. Nur in der katholischen Kirche ist darum Vergebung der Sünden durch die Taufe zu gewinnen.

Fragen wir, welche Sünden in der Taufe vergeben werden, so finden wir in den Büchern Augustins gegen die Donatisten und namentlich in der Schrift de baptismo überall nur die wirklich begangenen, also die aktuellen Sünden berücksichtigt, deren sich der Mensch durch eigene Übertretung schuldig gemacht hat. Erst in den späteren Schriften fasst er die Erbsünde vorzugsweise in das Auge, gegen sie ist die Gnade der Taufe gegeben, damit der aus der Geburt stammende Makel durch die Widergeburt gehoben werde, aber mit ihr werden (also per accidens) alle Sünden abgetan, die mit Herz, Mund, Tat begangen worden sind (Enchirid. ad Laurent. c. 43). Die Tilgung der Erbsünde ist daher der eigentliche Zweck der Taufe. Die Wirkung der Vergebung der Erbschuld besteht aber näher darin, dass die Concupiscenz, die ihm vor der Taufe als Sünde angerechnet wurde, dem Getauften nicht mehr als solche in Anrechnung gebracht wird; sie bleibt zwar noch in ihm, aber nur actu, non reatu, wie eine Krankheit (non substantialiter manet sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est malae qualitatis, sicut languor), als ein in der täglich fortschreitenden Erneuerung seines Lebens mehr und mehr verschwindendes Residuum seiner natürlichen Abstammung; (de nupt. et concup. I, 25. § 28; cap. 26. § 29).

Über die positive Seite der Widergeburt oder die positive Wirkung der Taufe lässt sich Augustin weit weniger aus; es ist die reconciliatio boni naturae (ep. 98, 2) die Belebung aller natürlichen Kräfte durch den einwonenden Gottesgeist, durch die auch der Glaube erst seine rechtfertigende, d. h. in Augustins

Sinne gerechtmachende oder heiligende Kraft empfängt, eine Erfarung, die aber auch nur innerhalb der katholischen Kirche gemacht werden kann (ep. 185. cap. 9. § 40). Dringen wir tiefer in den Gedankenzusammenhang des späteren Augustin ein, so wird allerdings die erste Voraussetzung alles Heils die Prädestination sein; die Taufe aber versetzt den Prädestinirten erst wirklich in die Gemeinschaft der Kirche und ihres Geistes und folglich in die communio sanctorum; sie ist demnach nur das Mittel der Realisirung des prädestinirenden Ratschlusses Gottes, in welchem letzteren die Prädestination zur Kirche bereits wesentlich mitenthalten ist: denn nur in ihr kann der Prädestinirte widergeboren werden, kann die Prädestination zu ihrem Effect kommen. (Vgl. H. Schmidt: des Augustinus Lehre von der Kirche, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI. 1861. 2. H. S. 197 f.)

Wie die Taufe die objective Bedingung, so ist die Bekehrung, welche wider die beiden Momente der Buße und des Glaubens in sich schließt, die subjektive Bedingung der Widergeburt, durch beide ist darum das Heil bedingt: dies ist der Grundgedanke seines Werkes de baptismo; er kann es nicht bestimmt genug versichern: aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri. Es kann daher der Fall eintreten, dass die Taufe da gegeben wird, wo die Bekehrung noch fehlt, sowie dass die Bekehrung bereits vor der Taufe vorhanden ist; obgleich Augustin schon auf seinem früheren Standpunkte das Heil als Produkt beider Factoren ansah, so beurteilte er doch die Fälle noch sehr nachsichtig, in welchen das Eine oder das Andere one die Schuld des Menschen fehlt: Taufe one Bekehrung ist ein unverschuldeter Mangel bei den bald nach der Taufe sterbenden Kindern; Bekehrung one Taufe ist ein unverschuldeter Mangel bei solchen gläubigen Katechumenen, welche vor dem Empfange der Taufe sterben: Augustin glaubt, dass in diesem Falle Gott das Fehlende aus Gnade supplire. Aber die Möglichkeit dieses Ersatzes gab er nur in der zwingenden Notwendigkeit zu: denn wo die Taufe aus Verachtung unterlassen wird, kann überhaupt von Bekehrung nicht die Rede sein: diese Verachtung ist ja nur das Zeichen eines unbekehrten Herzens. (Vergl. de baptismo IV, 22—25. § 29—32). Später hat er diese Milde aufgegeben; die Taufe hat ihm absolute Heilsnotwendigkeit, denn sie ist die Incorporation in die Kirche, die Kirche allein ist Christi Leib, außer ihr macht sein Geist Niemand lebendig (ep. 185 cap. 11 § 50, vgl. ep. 194 cap. 4 § 18 u. § 15). Auf diesem Standpunkte konnte er nicht mehr zugeben dass ein vor der Taufe sterbender Katechumene selig werden kann (de peccat. merit. I, 26, 42). Den Märtyrertod sieht Augustin auch später noch als vollgiltige, alle Sünde tilgende und die kirchliche Taufe ersetzende Bluttaufe an (de civit. Dei lib. XIII. cap. 7. geschrieben zwischen 416, wo nach den Benediktinern das 11. Buch und 420, wo das 14. Buch verfasst wurde), aber er ist dies nur dann, wenn er für die christliche Einheit, also für das Bekenntnis der katholischen Kirche erduldet wird (ep. 185 cap. 2. § 9), und die Wassertaufe nicht mehr möglich ist.

Dem Unbekehrten hilft aber auch die Taufe nichts, denn er empfängt sie als fictus oder simulatus, als Heuchler. Ganz im gleichem Falle ist der, welcher außer der Kirche von Häretikern oder Schismatikern die Taufe annimmt, wenn er sie von einem Katholiken haben könnte, denn er beweist sich damit als Feind der Einheit der Kirche und des einen in der Kirche waltenden Geistes, der alle Wirkungen der Taufe vermittelt. Ein solcher kann daher auch die Sündenvergebung nicht empfangen; Augustin setzt dabei in seiner Schrift de baptismo (I, 12. 13, §. 18—21; IV, 11, § 17; V, 21, § 29) zwei Möglichkeiten: entweder die Sünden werden dem fictus vermöge der Realität des Sakramentes für den Augenblick (in ipso temporis puncto, ad punctum temporis) erlassen und kehren, weil der Geist Gottes vor seiner Heuchelei flieht (V, 23, § 33), sofort wider zurück, wofür er die Analogie von Matth. 18, 23—35 anfürt, oder sie werden ihm überhaupt nicht vergeben; unter beiden Voraussetzungen geht er leer aus und mit Recht, denn ihm fehlt die Liebe, welche allein die Menge der Sünden bedeckt. Ebenso verhält es sich mit den übrigen, den positiven Wirkungen der Taufe: Augustin gibt zwar zu, dass auch der Gottlose Christum

in der Taufe anzieht, aber nur usque ad sacramenti perceptionem, also nur im bildlichen Akt, den die Wassertaufe repräsentirt, nicht aber usque ad vitae sanctificationem, die nur in den Guten zu Stande kommt; nur diese werden darum in der Taufe geistlich geboren und Kinder Gottes (V, 24, § 34. 35). Gleichwol ist Augustin weit entfernt, den fictis und Häretikern jede reale Taufwirkung abzusprechen, denn den Charakter der Taufe, das Zeichen des Herrn, haben auch sie unverlierbar empfangen, sind durch die Taufe als sein Eigentum, als Glieder an seinem Leibe unwiderruflich bezeichnet (dies ist der character dominicus); eben darum ist an ihnen die Taufe nicht zu widerholen, sondern wenn sie sich später bekehren oder aus der Trennung von der Kirche in diese zurückkehren, wird ihnen nur die Hand aufgelegt, damit sie die spezifische Gnadengabe der Kirche: den die Sünden vergebenden Geist und die die Sünden bedeckende Liebe, in sich aufnehmen und nun die Taufe anfange, zum Segen in ihnen zu wirken (III, 16, § 21; VI, 3, § 5. 5. § 7).

Auf seinem früheren Standpunkte, auf welchem ihm die Erbsünde noch nicht in Betracht kam und der unverschuldete Mangel der Taufe ihm noch nicht die Verdammnis zur Folge hatte, war es für Augustin nicht schwer, eine von Widersprüchen freie Ansicht von der Kindertaufe aufzustellen; er sagt in seinem Werke von der Taufe: das Heil sei sicher gestellt, wenn bei vollzogener Taufe das durch die Notwendigkeit fehle, was der Schächer gehabt habe; nämlich die Bekehrung. Darum halte die Kirche fest an dem überlieferten Brauche, die Kinder zu taufen, denn obgleich sie sich noch nicht zur Gerechtigkeit mit dem Munde bekennen könnten, ja sogar wimmernd gegen das Sakrament sich sträubten, behaupte doch niemand, dass sie vergeblich getauft würden. Man müsse glauben, dass wenn Kinder bald nach der Taufe stürben, die Gnade Gottes den nicht aus gottlosem Willen, sondern aus der Unfähigkeit ihres Alters entsprungenen Mangel (die Bekehrung) ergänze. Wenn daher Andere an ihrer Statt antworten, damit die Feier des Sakramentes nicht unvollständig bliebe, so gelte dies zu ihrer Heiligung, weil sie selbst nicht antworten könnten; wenn dagegen jemand für einen Erwachsenen antworten wollte, so würde dies nicht gelten (IV, 23. 24, § 31, 32).

In dem letzteren Satze liegt indessen schon der Keim, aus welchem sich Augustins spätere Ansicht über die Kindertaufe entwickelte. Hatte er früher nur eine stellvertretende Beantwortung der Tauffragen durch die Eltern oder Paten zur Vervollständigung der sakramentlichen Form angenommen, so wurde ihm daraus später geradezu ein stellvertretender Glaube der Kirche, mit der Wirkung, die Bande der Erbschuld zu lösen, dem noch unmündigen Kinde den Geist Gottes einzupflanzen und die Widergeburt in ihm vor der Bekehrung zu bewirken, und gewiss lag darin für seinen neuen Standpunkt kein Widerspruch, denn wenn in Adam alle Menschen one ihren Willen sündigen konnten, warum sollen sie nicht auch durch einen fremden Willen widergeboren werden können?

Die neuen Gedanken Augustins begegnen uns zuerst in seinem Briefe an den Bischof Bonifacius, wenn dieser wirklich um das Jar 408 geschrieben worden ist. Wir entnehmen dem Briefe (ep. 98) folgende Sätze: 1) das Kind hat die Schuld Adams auf sich gezogen, als es noch nicht selbständig (in se ipso), sondern mit seinem Erzeuger noch eins war (§ 1). 2) Durch die Taufe wird das Kind widergeboren und dadurch das Band dieser Schuld so gelöst, dass der Reatus derselben niemals wider zurückkehren kann, denn dies wäre nur möglich durch eine neue Geburt aus der Eltern Fleisch; das getaufte Kind kann daher die in der Taufe empfangene Gnade nur durch eigene Gottlosigkeit und eigene Sünden verlieren, die nicht auf dem Wege der Widergeburt, sondern durch andere Heilung getilgt werden müssen (§ 1 und 2). 3) Des Menschen Geist gehört als individueller nur ihm selbst an und kann nicht zwei Personen gemeinsam sein, sodass wenn der eine sündigte und der andere nicht sündigte, die Schuld von jenem auf diesen überginge und eine gemeinsame wäre; aber anders verhält

es sich mit dem heiligen Geiste, der als Geist der Einheit, als Gemeingeist, in den darbringenden Eltern und dem dargebrachten Kinde gemeinsam ist und vermöge dessen Gemeinschaft der Wille jener diesem zugute kommt (§ 2). 4) Ein wesentliches Bindeglied in dieser Theorie ist der Gedanke, dass es nicht allein die Eltern sind, welche das Kind darbringen, sondern die ganze Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen, die Kirche, welche als Mutter Alle und folglich auch die Einzelnen aus ihrem Schoße gebiert, und diese hat ihre Freude an dem heiligen Werke der Darbringung und verhilft durch ihre heilige und ungeteilte Liebe dem Kinde zur Mitteilung des in ihr waltenden heiligen Geistes (§ 5). 5) Zwar kann es auffallen, dass die Darbringenden für das Kind antworten: „es glaubt", wärend es doch nicht glauben kann, und für seine dereinstige Bekehrung als Bürgen eintreten; aber auch dieses Bedenken schwindet, wenn man das Wesen des Sakramentes richtig versteht. Sakramente sind Bilder der von ihnen bedeuteten Sachen, daher wird die Bezeichnung dieser letzteren mit Recht auf sie übertragen: wie man am Ostertage sagt, heute ist der Herr auferstanden, oder vor dem Pascha, demnächst ist das Leiden des Herrn, wärend doch beides nur einmal vor vielen Jaren geschehen ist, so macht das Sakrament des Glaubens das Kind, obgleich es noch nicht mit seinem Willen glauben kann, dennoch zu einem Gläubigen; denn wie das Sakrament (Bild) des Leibes Christi gewissermaßen sein Leib und das Sakrament des Blutes Christi gewissermaßen sein Blut ist, so ist das Sakrament des Glaubens der Glaube selbst. Kommt es später zur Einsicht, so widerholt es nicht das Sakrament, sondern es versteht dasselbe und stimmt mit seinem Willen der Warheit desselben zu. So lange es dies nicht vermag, wirkt das Sakrament zu seinem Schutz wider die feindlichen Gewalten, und wirkt so viel, dass, wenn es vor dem freien Gebrauche seiner Vernunft aus dem Leben scheidet, es durch das Sakrament mittelst der empfehlenden Liebe der Kirche und auf deren gemeinsamen Beistand (christiano adjutorio) von der Verdammnis der Erbschuld befreit wird.

Durch den pelagianischen Streit erhielt Augustin Gelegenheit, seine im Briefe an Bonifacius entwickelten Sätze noch schärfer zu formuliren und die Beziehung der Taufe auf die Erbsünde noch nachdrücklicher zu betonen. Manche seiner Gedanken wurden von ihm in dieser Zeit noch weiter ausgefürt und begründet. In seinem Briefe an Dardanus (ep. 187, cap. 8, § 26. 29) entwickelt er im Jare 417 ausfürlich den Gedanken, dass schon in den getauften Kindern der hl. Geist, obgleich sie ihn noch nicht kennen, wone, wie sie auch die Vernunft haben, obgleich sie um dieselbe noch nicht wissen. In dem schon einige Jare früher geschriebenen Buche: de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, drückt er noch bestimmter den Gedanken aus, dass die Kinder durch dies Sakrament und die Liebe der Gläubigen gereinigt und so dem Leibe Christi, der die Kirche ist, inkorporirt, mit Gott versönt werden, damit sie in ihm lebendig, heilig, frei, erlöst und erleuchtet werden (I, 26, § 39); dass der Geist der Gerechtigkeit in den Erwachsenen, durch welche die Kinder widergeboren werden, durch eine Antwort den Glauben auf sie überträgt, welchen sie noch nicht durch eigenen Willen haben können (eorum, per quos renascuntur, justitiae spiritus responsione sua trajicit in eos fidem, quam voluntate propria nondum habere potuerunt, III, 2, § 2); dass die Kinder gewissermaßen in den Worten derer, die sie wärend der Taufe tragen, ihren Glauben bekennen (I, 19, § 25), und darum (offenbar von Gott) unter die Zal der Gläubigen gerechnet werden (ibid. 20, § 28). Dagegen stehen die ungetauft Sterbenden (was ihm gleichfalls nur als göttliches Urteil gelten kann) mit denen auf gleicher Linie, welche an den Son Gottes nicht glauben, welche one Gnade aus dem Leben scheiden und über denen der Zorn Gottes bleibt (ibid.). Doch nahm er an, dass solche Kinder nur die mildeste Verdamnis treffe (I, 16, § 21). — Vgl. Dorner, Augustinus, Berlin 1873, S. 248 ff.

III. Die Lehre des späteren Katholizismus. — Durch Augustin war die römische Lehre von der Taufe in ihren Grundbestandteilen vollendet, und der Scholastik blieb es nur vorbehalten, sie zu systematisiren. Die Gedankenarbeit des

Lombarden, und besonders des Thomas von Aquino, wurde von dem Tridentinum und dem römischen Katechismus one weiteres adoptirt.

Nach aristotelischem Sprachgebrauch unterschied die Scholastik zwischen der Materie und der Form der Taufe. Thomas hebt dabei besonders hervor, dass das Sakrament nicht, wie die ältere Theologie annahm, das Wasser sei, sondern die Anwendung des Wassers, die Taufhandlung (Summ. P. III. qu. 66, art. 1 Resp.), worin ihm der römische Katechismus (P. II, c. II, qu. 6) und Bellarmin (de bapt. c. 1) folgen. Die Materie der Taufe ist das Wasser, das zu diesem Zwecke geweiht ist durch die Taufe Christi, und aus vielen Gründen sich für denselben besonders eignet (Thomas, l. c. art. 2 u. 3); es darf mit fremden Stoffen vermischt sein, aber nur in solcher Quantität, dass seine Natur dadurch nicht wesentlich alterirt und aufgehoben wird (Thomas, l. c. art. 4). Die Form des Sakramentes liegt in den Worten: Ego de baptizo in nomine P., F. et Sp. S. (ibid. art. 5. Catech. Rom. qu. 12. 13). Über die Giltigkeit der Taufe im Namen Jesu allein war man verschiedener Meinung; vgl. einerseits Petrus Lombardus (sent. IV, dist. 3 B. E.), der sie behauptet, andererseits Alexander von Hales (Summ. IV, q. 13. m. 4. a. 1), der sie leugnet; vgl. auch Thomas im Komm. zu der angefürten Stelle der Sentenzen. Materie und Form, sowie die Anwendung derselben sind die Substantialien der Taufe (sunt de necessitate baptismi), alles andere, was die Kirche hinzugefügt hat, soll nur den Eindruck der Feier erhöhen (Thomas, l. c. art. 10). Die Taufe ist in ihren Substantialien von Christus eingesetzt. Über die Zeit, wann dies geschehen sei, differiren die Ansichten der Scholastiker. Einige suchen den Moment der Institution im Gespräche mit Nikodemus, Andere in der Taufe Christi, wider Andere in dem Taufbefehl nach der Auferstehung. Der Lombarde (IV. Dist. 3. F.) meint, sie müsste schon gestiftet gewesen sein, als Jesus seine Jünger je zwei aussandte, um zu taufen. Durch Jesu Taufe erhielt nach Thomas (III, qu. 66, art. 2 Resp.) die Taufe überhaupt die Kraft, die Gnade mitzuteilen und somit ihre sakramentliche Dignität (unde tunc vero institutus fuit, quantum ad ipsum sacramentum); ihre obligatorische Notwendigkeit wurde den Menschen erst nach seinem Leiden und Sterben verkündigt, teils weil durch seine Passion erst die vorbildlichen Sakramente erloschen und die realen an ihre Stelle traten, teils weil durch die Taufe der Christ dem Leiden und der Auferstehung seines Herrn konfigurirt wird. Der römische Katechismus hat diese Gedanken nur näher erläutert (qu. 20. 21); Bellarmin hat sie in vier kurze Thesen zusammengefasst (cap. 5), nach ihm ist die obligatorische Taufpflicht erst mit dem Pfingstfeste eingetreten.

Über die Wirkung der Taufe wurden nur Augustins Ansichten präziser und systematischer formulirt. Die nächste Wirkung ist nach Thomas von Aquino, dass sie einen Charakter imprimirt, den alle Getauften gleichmäßig empfangen und der an der Seele unauslöschlich haftet. Da aber die Taufe in der Kraft des Leidens und Todes Christi wirkt und beides dem Täufling so mitteilt, als ob er es selbst erduldet hätte (qu. 69, art. 2 Resp.), so ist ihre letzte Wirkung die Rechtfertigung; aber in katholischem Sinne, in welchem sie nicht wesentlich von der Widergeburt verschieden ist (Bellarmin, De bapt. cap. 1; Thom. l. c. qu. 66, art. 1, qu. 69, art. 10 Resp.). Durch die Taufe werden daher nicht nur alle Sünden (Erbsünde und aktuelle Sünden), sondern ebenso alle Schuld der Sünde (reatus peccati) getilgt (qu. 69, art. 1 u. 2). In Beziehung auf die Erbsünde lehrt Thomas, dass sie durch die Taufe reatu, d. h. als Erbschuld gehoben wird, dagegen actu fortdauert, sofern sie als ungeordnete Begehrlichkeit der niedern Seelen- und der leiblichen Triebe fortwirkt und so den feuerfangenden Zunder bildet, an welchem sich die Sünde immer von neuem entzünden kann. Zur Sünde wird sie aber nur dann, wenn der Mensch, der ihren Reizen widerstehen kann, ihr mit seinem Willen zustimmt (P. III, qu. 27, art. 3. P. II. I. qu. 74, art. 3, qu. 82. art. 3). Völlige Tilgung der Konkupiscenz tritt nur ausnahmsweise und als Wunder bei der Taufe ein: sie ist effectus baptismi per accidens, weil bei der Einsetzung nicht beabsichtigt (P. III. qu. 69. a. 8). Nach dem Lombarden wird die Konkupiscenz durch die Gnade der

Taufe abgeschwächt und gemindert (II. Dist. 32, A. u. B.). Das Tridentinum (Sess. V. decret. de peccato. orig. cap. 5) spricht es noch bestimmter aus, daſs die zurückbleibende Konkupiscenz nur als Anlaſs zum Kampfe und zur größeren Verherrlichung diene, keineswegs aber dem mutig Kämpfenden schade, und daher nur uneigentlich von Paulus (Röm. 6, 12; 7, 8) Sünde genannt werde (vgl. den Cat. Rom. qu. 41. 42). Durch die Taufe werden nach Thomas ferner die Strafen, aber nur des zukünftigen Lebens, aufgehoben, die des gegenwärtigen dagegen bleiben zurück, weil es den Gliedern zukommt, mit Christus zu leiden und weil dieses Leiden zur größten Übung gegen die Konkupiscenz dient (III. qu. 69, art. 3). Ebenso der römische Katechismus (qu. 47). Neben diesen negativen Wirkungen übt aber die Taufe auch positive. Da nämlich durch sie der Mensch Christo inkorporirt wird, so erlangt er nach Thomas auch die Gnade und die Kräfte (gratia et virtutes, qu. 69, art. 4), die sich nicht auf die Heilung der dem alten Leben angehörigen Schäden beziehen, sondern das neue Leben zu fördern bestimmt sind. Der römische Katechismus drückt dies freier von scholastischen Ausdrücken so aus, daſs durch die Taufe nicht bloß Vergebung der Sünden erteilt werde, sondern auch eine der Seele inhärirende göttliche Qualität entstehe, gleichsam ein Licht und Glanz, welche alle Seelenflecken tilge und die Seele selbst schöner und glänzender darstelle; diese Gnade aber habe selbst wider alle Tugenden zum Gefolge, welche mit ihr der Seele von Gott eingegossen werden (qu. 49 u. 50). Da zu diesen Tugenden unstreitig auch die drei theologischen gehören, so ergibt sich, daſs auch diese in der Taufe eingegossen werden. Die Inkorporation in Christo, welche bei Thomas die Gnadenwirkung der Taufe ist und allen anderen vorausgeht, wird von dem Katechismus als vereinzelte Wirkung am Schlusse nachträglich angefürt. Die letzte Wirkung der Taufe bei Thomas ist das Öffnen des Himmels; der Lombarde hat sie unmittelbar auf das Versönungsopfer Christi zurückgefürt; Thomas begründet sie so: die Pforte des Himmelreichs öffnen heißt das Hindernis des Eintritts entfernen; dieses Hindernis ist die Schuld und Strafbarkeit; ihre Aufhebung geschieht durch die Taufe (qu. 69, art. 7). Der römische Katechismus erläutert diese Wirkung an der Taufe Christi (qu. 57).

Auch in der Frage nach den subjektiven Bedingungen, an welche die Wirkungen der Taufe geknüpft sind, blieb im allgemeinen Augustins Ansehen maßgebend. Nach dem Lombarden erhalten nur diejenigen Erwachsenen, welche gläubig getauft werden, mit dem Sakrament die res sacramenti; die, welche one Glauben oder heuchlerisch hinzutreten (qui sine fide ficto accedunt), nur das Sakrament, nicht aber die Sache (Dist. IV. A. B.). Thomas fordert auf Seiten des Täuflings den bestimmten Willen, das Sakrament und dessen Wirkungen zu empfangen; fictus heißt ihm der, dessen Wille der Taufe oder deren Wirkung innerlich widerspricht, dies ist aber entweder der Ungläubige oder der Sakramentsverächter, oder der den Ritus der Kirche nicht Beobachtende, oder der one Andacht Hinzutretende. Daraus ergebe sich, daſs die fictio ein Hindernis für den Effekt der Taufe sei; dieser kann daher erst dann eintreten, wenn die fictio durch die Buße beseitigt ist (qu. 69, art. 9 u. 10). Die subjektive Stimmung des Täuflings bestimmt aber nach Thomas das Maß des Taufsegens; die mit größerer Andacht (devotio) Hinzutretenden empfangen die erneuernde Gnade reichlicher als die, welche mit geringerer Andacht nahen.

Von großer Bedeutung ist in der Lehre des Thomas von der Taufe der Charakter, den sie imprimirt; hat er diesen Begriff auch von Augustin entlehnt, so hat er doch mit ihm weit mehr anzufangen gewuſst, als dieser, und ihn viel lebendiger in den Komplex der Taufwirkungen verwoben; ja er bildet ihm die Grundlage derselben und das Band, welches sie mit der sakramentalen Handlung fest zusammenhält. Die letztere ist ihm sacramentum tantum, der Charakter sacramentum et res, die Gnade res tantum (qu. 66, art. 1 Resp.). Schon daraus ist ersichtlich, daſs die äußere Abwaschung nur das Bild einer inneren Wirkung ist, die alle Täuflinge, auch die ficti, an ihrer Seele empfangen und die Thomas als den geistlichen Charakter der Taufe (character spiritualis) bezeichnet, der Cha-

rakter aber ist widerum das Bild der letzten Wirkung des Sakraments, nämlich der erneuernden Gnade. Allerdings ist der Charakter als solcher noch keine neue Gesinnung; er ist lediglich signum configurativum, d. h. ein der Seele eingeprägtes Zeichen, womit der Täufling als Christo zugeeignetes Eigentum, als Glied seines Leibes, bezeichnet wird; empfängt er die Taufe durch den in der Liebe tätigen Glauben disponirt, so wird er auch mit Christo der Gesinnung nach eins (quicunque baptizantur in Christo conformati ei per fidem et charitatem, induunt Christum per gratiam; alio modo dicuntur aliqui baptizari in Christo, in quantum accipiunt sacramentum Christi. Et sic omnes induunt Christum per configurationem characteris, qu. 69, art. 9 ad 1m). Allein da die Sakramente nicht bloß Bilder innerer Gnadenwirkungen, sondern als signa efficacia auch Ursachen derselben sind, so treten alle diese bei der Taufe in Betracht kommenden Momente zugleich in ein kausales Verhältnis; wie die äußere Abwaschung den Charakter kausirt, so ist der Charakter wider die Form der Gnade und diese sein Effekt (qu. 69, art. 10), d. h. nach aristotelischem Sprachgebrauch, der Charakter ist die tätige Kraft, das energische Prinzip der Gnade, sodass er diese als seine notwendige Wirkung nach sich zieht. Dies Verhältnis erklärt sich näher aus folgender Äußerung (qu. 70, art. 4 Resp.): quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi, ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo. Als bildliche und doch wirksame Bezeichnung der durch die Taufe vollzogenen Inkorporation in Christum stellt der an der Seele haftende Charakter den Getauften in eine solche reale Stellung zu Christo, dass der Gnadenstrom, der von diesem ausgeht, sich ihm notwendig mitteilen muss, wenn kein Hindernis dazwischen tritt; so lange es besteht, kann der Charakter nicht zu seinem Effekt kommen, mit seiner Entfernung tritt dieser Effekt von selbst ein (qu. 69, art. 10). Der Charakter haftet an der Seele unauslöschlich, sie trägt ihn daher nicht bloß in der Zeit, sondern auch in der Ewigkeit, die gute zum Ruhme, die gottlose zur Strafe (qu. 63, art. 5, ad 3m). Von dieser feinen Gedankenbildung hat sich der röm. Katechismus wie der ganze neuere Katholizismus nichts angeeignet; die Lehre vom Charakter hat für die römische Dogmatik nur noch den Zweck, die Unwiderholbarkeit der Taufe zu motiviren (Catech. Rom. qu. 53. 54), und doch war er dem Begründer der kathol. Theologie im Mittelalter der Mittelpunkt, um den sich die ganze theologische Entwicklung der Taufe und ihrer Wirkungen bewegt.

In einem sehr wesentlichen Punkte trennte sich die Scholastik von Augustins späterem strengen Standpunkte. Wärend dieser die Sündenvergebung und die Erneuerung erst als Wirkung des in der Taufe eingepflanzten Geistes ansah und deshalb ihre Möglichkeit vor der Taufe bestritt, so ging die Scholastik von der entgegengesetzten Ansicht aus, dass bereits der Glaube des Erwachsenen vor der Taufe vermöge seines Verlangens nach dieser ihre wesentliche Wirkung anticipire. Schon der Lombarde erklärt, dass diejenigen, welche, durch den hl. Geist geheiligt, mit Glaube und Liebe zur Taufe herantreten, vor derselben durch Glaube und Kontrition gerechtfertigt, d. h. von den Flecken der Sünde gereinigt und von der Verpflichtung zur Strafe gelöst, aber noch zur zeitlichen Genugtuung, wie alle Pönitenten, verpflichtet seien; auch davon, sowie von den nach der Bekehrung begangenen Sünden, würden sie durch die Taufe befreit und die Gnade mit allen Tugenden in ihnen so gemehrt, dass sie jetzt als warhaft neue Menschen angesehen werden könnten (IV. Dist. 4). Solchen sei daher die Taufe das Bild (sacramentum) der teils schon empfangenen, teils erst nachfolgenden Sache (res; G.). Wie dem Märtyrer die Passion, so ersetze dem gläubigen Katechumenen der Glaube und die Zerknirschung die Taufe, wenn diese durch die Notwendigkeit ausgeschlossen sei (D.). Thomas von Aquino hält allerdings die Taufe für notwendig zur Seligkeit und darum jeden Menschen für verpflichtet, sie zu suchen (qu. 68, a. 1), unterscheidet aber drei Taufen, nämlich den baptismus aquae, sanguinis und flaminis scil. spiritus sancti sive poenitentiae; obgleich die beiden letzteren nichts Sakramentliches haben, gewären sie nichtsdestoweniger den Effekt des Sakramentes, da auch in ihnen das Leiden Christi und der hl. Geist wirk-

sam sind; zwar fehlt beiden die äußere bildliche Darstellung des Leidens, aber die Begiertaufe hat die Empfindung (affectio) desselben und die Bluttaufe ist seine tatsächliche Nachfolge; ebenso ruft in jener der Geist eine Bewegung des Herzens hervor, in dieser entzündet er die Glut der Liebe; die Bluttaufe schließt selbstverständlich die Begiertaufe in sich; Thomas steht darum nicht an, ihr die höchste Stelle, sogar den Vorzug vor der sakramentlichen Taufe zuzugestehen (qu. 66, art. 11 u. 12). Die, welche mit dem gläubigen Verlangen nach der letzteren sterben, können daher auch one ihren wirklichen Empfang das Heil erlangen wegen dieses Verlangens ihres in der Liebe tätigen Glaubens, durch welchen Gott, dessen Allmacht nicht an die Sakramente gebunden ist, sie heiligt; sie haben zwar nicht das Sakrament, aber die res sacramenti, seinen Effekt empfangen; sie sind zwar nicht corporaliter, aber mentaliter inkorporirt (qu. 69, art. 5 ad 1m), nicht am Leibe, aber im Herzen widergeboren; gleichwol kommen solche Katechumenen nicht sofort zum ewigen Leben, sondern sie haben erst für ihre vergangenen Sünden zeitliche Strafen (im Fegfeuer) zu leiden. Nach allem dem ist die behauptete Heilsnotwendigkeit der Taufe auf das votum zu beschränken (qu. 68, art. 2 Resp. et ad 1m, 2m, 3m). Das Tridentinum hat das Wesentliche der scholastischen Gedankenbildung in dem Satze festgehalten, dass durch den Glauben allein, one die Sakramente oder deren votum, der Mensch nicht gerechtfertigt werde (Sess. VII. de sacram. in genere can. 4), worin die Regel ausgesprochen liegt, durch welche die weitere Behauptung, dass die Taufe zum Heile notwendig sei (ibid. de baptismo can. 5), normirt wird.

Diese ganze Theorie musste indessen eine entschiedene Umbildung erfaren, um auf die Kindertaufe anwendbar zu werden. Kam ja doch alles darauf an, dieser letzteren ihre Wirksamkeit im Momente des Sakramentsempfanges zu sichern, um den nach der Taufe sterbenden Kindern die Möglichkeit des Heiles zu eröffnen (denn dass die ungetauft sterbenden Kinder der Verdammnis, wenn auch der mildesten, verfallen und von dem Schauen Gottes ausgeschlossen sind, ist seit Augustin Axiom geblieben). Hier aber ergab sich die große Schwierigkeit, dass bewusstlose Kinder der fides formata, die zuletzt der römischen Kirche die Voraussetzung für die Wirksamkeit der rechtfertigenden Gnade ist (wenn auch nicht als Aneignungsorgan, so doch als Disposition) und die von der Scholastik ausdrücklich als Willenskraft bezeichnet wird, noch nicht fähig sind. Das Letztere ist die Meinung des Petrus Lombardus; er selbst gibt jedoch keine bestimmte Antwort auf die Frage: Si parvulis in baptismo datur gratia, qua, cum tempus habuerint utendi libero arbitrio, possint bene velle. Sondern nachdem er die Frage zuerst verneint, stellt er daneben die bejahende Antwort: quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere non in usu, one dass er eine Entscheidung zwischen beiden Anschauungen versuchte (IV, dist. 4 H.). Auch Thomas hielt die Kinder noch keines selbsttätigen Willensaktes fähig, aber sie glauben durch den Glauben der Kirche; denn vermöge der Einheit der Kirche werden die Güter des einen Gliedes den andern mitgeteilt: so nützt der Glaube der Kirche dem Kinde (qu. 68, art. 9 ad 2m) und durch den Glauben der Kirche werden ihnen in der Taufe die Gnade und die Tugenden mitgeteilt (qu. 69, art. 6 ad 3m), aber nur als habitus, sodass sie in ihnen ruhend und one alle Aktivität zu denken sind, wie bei dem Schlafenden (qu. 69, art. 6 Resp.). Diese Annahme scheint Thomas um so notwendiger, weil die Kinder durch die Taufe Glieder Christi werden und darum den vom Haupte ausgehenden Strom der Gnade und der Tugenden notwendig empfangen müssen; sodann weil die getauften one die Gnade notwendig vom ewigen Leben ausgeschlossen blieben, wenn sie vor der Reife des Alters stürben (ib. Resp.). Die Ansicht des Thomas wurde schon von Clemens V. auf dem Konzile von Vienne (bei Mansi XXV. Col. 411) bestätigt. Die spätere katholische Theologie trug kein Bedenken, der Kindertaufe geradezu als Wirkung die infusio fidei in diesem Sinne beizulegen; vgl. Johann Fisher, Bischof von Rochester (Assert. Luth. Conf. p. 58); Berthold (Deutsche Theologie 3, 13 der latein. Übersetzung, verdeutscht von Reithmeier 28, 18); Mensing (Antapolog. 2. Fol. 116a (vgl. Lämmer, Vortridentinische

Theologie S. 227. 231). Bellarmin fasst das katholische Dogma in folgenden Thesen zusammen: 1) die Kinder haben keinen aktualen Glauben; 2) ebensowenig haben sie neue, dem Glauben und der Liebe analoge Regungen und Neigungen, 3) sie werden one allen Glauben gerechtfertigt; 4) es wird ihnen der habitus des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung eingegossen; 5) sie glauben actu, teils sofern sie getauft werden, da die Taufe tatsächliches Glaubensbekenntnis ist, teils durch fremden, stellvertretenden Glauben (de bapt. cap. 11). — Vergl. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, Freiburg 1882, S. 605.

IV. Die altprotestantische Lehre von der Taufe. In der reformatorischen Auffassung der Sakramente überhaupt und insbesondere der Taufe wird gleich von vornherein die Tendenz sichtbar, den rechtfertigenden Glauben wider in sein Recht einzusetzen. In der ersten Periode der Entwicklung seines Sakramentsbegriffs unterschied Luther noch echt augustinisch zwischen dem Zeichen und der durch das Zeichen bedeuteten Sache, zwischen beide stellt er den Glauben, der die Bedeutung des Zeichens im Menschen realisirt. Das Zeichen der Taufe ist ihm demnach das Untertauchen, die Bedeutung die neue Geburt, d. h. das Sterben der Sünde und die Auferstehung in Gottes Gnade; dieser innere Vorgang, die geistliche Taufe, wird durch den Glauben gewirkt und hebt darum in der Taufe nur an, geht durch das ganze Leben hindurch und wird erst in dem Tode ganz vollendet, in welchem wir das Westerhemd des unsterblichen Lebens anziehen: denn bis dahin bleibt das sündige Fleisch und muss täglich ertötet werden; gleichwol gibt es keinen größeren Trost auf Erden, als die Taufe, denn Gott sagt uns darin zu, er wolle uns die Sünden, die nach der Taufe in unserer Natur sind, nicht anrechnen, sondern sie mit Übung austreiben. Fällt daher der Mensch in Sünde, so gedenkt er am stärksten an die Taufe, daher ist auch die Buße nur Erneuerung und Wideanzeigung der Taufe, ihre Wirkung Widereinsetzung in der Taufe Werk und Wesen. (Sermon vom Sakrament der Taufe, 1519. E. A. 21, 229—244). Dieser symbolischen Auffassung ist Luther auch später treu geblieben, aber sie bildet ihm nicht mehr das Wesentliche in der Lehre von der Taufe, sondern wird nur beiläufig als die Bedeutung des Wasserbades erörtert. Doch gründet er auf sie vornehmlich jene Beziehung, die ihm die Taufe auf das Ganze des christlichen Lebens hat, und jenen verwandten Gedanken, nach welchem ihm die Buße des Christen nichts anderes ist, als der stets offene Zugang, ein Widergang und Zutreten der Taufe. (Vergl. die beiden Katechismen.)

In der zweiten Periode, die mit den Schriften des Jares 1520 beginnt, sah Luther in den Sakramenten Zeichen und Siegel, welche Gott seinem Worte und seiner Verheißung angehängt hat, um den Glauben zu stärken und zu trösten. Das Erste bei der Taufe ist ihm die göttliche Verheißung: wer da glaubt und getauft wird, der wird selig; an ihr hängt alle Seligkeit, aber sie muss so in Acht genommen werden, dass wir den Glauben an ihr üben und nicht zweifeln, wir seien selig, nachdem wir getauft sind. (Von der babylonischen Gefangenschaft.)

In der dritten Periode der Entwicklung seines Sakramentsbegriffs fügt Luther zu Zeichen und Wort noch Gottes Befehl und Ordnung, nach welchen jene beiden ersten zusammengegeben werden, lässt aber das Wort oder den Namen Gottes so auf das Wasser wirken, dass dieses nicht mehr ein natürliches und irdisches Wasser bleibt, sondern zu einem göttlichen, himmlischen, heiligen und seligen Elemente wird: „es ist wie in der Esse glühendes Eisen, an dem man beim Betasten nicht mehr Eisen, sondern Feuer angreift; wie ein dem Kranken zugerichteter Trank, der, obgleich von Wasser bereitet, doch so gar mit köstlicher Würze und Zucker durchbeißet ist, dass man darin kein Wasser mehr schmecket; so ist auch das Taufwasser in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar von ihm durchzogen, gar ein Wesen mit ihm und viel ein ander Ding worden, denn ander Wasser; ein mit Gottes Namen durchzuckertes, köstliches, ganz und gar göttliches Wasser, denn Gottes Name ist nichts anderes, denn die allmächtige,

göttliche Kraft, ewige Reinheit, Heiligkeit und Leben; — darum muſs es auch in der Taufe reine und heilige und eitel himmlische, göttliche Menschen machen" (gr. Katechismus und besonders die 1535 gehaltenen Predigten von der heiligen Taufe, E. A. 16, 13 f.). Wir begegnen hier derselben Anschauung wider, von der ursprünglich die katholische Kirche in Tertullian und Cyprian ausgegangen ist und die noch immer der benedictio fontis in der Oster- und der Pfingstvigilie zugrunde liegt, nur daſs für Luther die Kraft, welche das Wasser verändert und vergeistlicht, nicht im priesterlichen Spruch, sondern in der Kraft des Wortes Gottes liegt, die Luther nicht hoch genug stellen konnte. Dies ist auch seine Meinung, wenn er im kleinen Katechismus die Taufe definirt: Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden.

Die Zeitgenossen Luthers blieben bei seinen früheren Sätzen stehen. Dem Melanchthon ist die Taufe ein immerwärendes Zeugnis, daſs die Gnadenverheißung des Evangeliums mit ihrem ganzen Inhalt, nämlich Vergebung der Sünde und Eneuerung durch den hl. Geist, dem der getauft wird, speziell gehören soll. Diese Verheißung setzt aber in ihm den Glauben voraus, durch den die Taufe erst zu einem Bunde wird, in welchem Gottes Tun und des Menschen Verpflichtung in das Verhältnis der Gegenseitigkeit treten. Nach ihrer symbolischen Seite deutet uns die Taufe als Untertauchung an, daſs wir in den Tod Christi getauft, d. h. daſs unsere Sünden abgewaschen und die Woltat der Passion Christi uns applizirt wird (Loci comm. de bapt. Corp. Ref. XXI, 853). Auch nach Brenz (Catech. illustr. 43) ist die Taufe ein Siegel, welches Gott zu der Verheißung seines Wortes zugefügt hat und worin er bezeugt, er wolle dem Täufling nicht bloß gegenwärtig sein, sondern ihm auch alles gewären, was sein Wort dem Gläubigen zusagt. In der Apologie der württembergischen Konfession (S. 437 f.) zeigt er sogar, daſs die Taufe dem Christen nur das persönlich vergewissernde Siegel der Vergebung sei, welche der Glaube schon vor der Taufe hat. Bestimmter läſst sich nicht zwischen Wasser- und Geistestaufe scheiden, als es Butzer getan hat: durch jene wird man unter die zu Erneuernden aufgenommen, diese ist das eigentliche Bad der Widergeburt, die Einverleibung in Christum, die Abwaschung der Sünden; das alles aber wirkt Christus durch seinen Geist und gebraucht dazu den Dienst der Kirche in Wort und Zeichen, welche letztere darum Sakramente heißen, weil ein Anderes inwendig in der Kraft Christi geschieht und ein Anderes äußerlich gesehen wird; auch darf man sich nicht daran stoßen, wenn die Schrift bisweilen von dem Zeichen als Wirkung aussage, was dies nur bedeuten, aber der Geist allein wirken kann (Komment. zu Matth. 31, Straßburg. Katechism.). Urbanus Regius sieht in der Taufe ein gewisses Zeugnis und Siegel, daſs, wie der Mensch äußerlich durch den Priester eingetaucht wird, also der heil. Geist unsichtbar und innerlich den ganzen Menschen taufe (Katechism. S. 221). Dem Bugenhagen ist das Wasser nur „ein äußerlich Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit, welche wir erlangen d u r c h d e n G l a u b e n". Sarcerius hebt ausdrücklich hervor, durch die Taufe würden wir in die Kirche, in der Vergebung der Sünden sei, initiirt, sie sei nicht verschieden vom Wort, dieses falle ins Ohr, jene in das Auge, beide mit demselben Effekt, das Herz zum Glauben zu bewegen (Heppe, Dogm. III, S. 97—105). Auch die unmittelbaren Schüler Melanchthons: Selnecker, Chyträus u. a., leiten die Wirksamkeit der Taufe nicht aus dem Taufwasser, sondern aus der Taufhandlung ab, in der der gegenwärtige dreieinige Gott durch das Wort dem Glauben des Täuflings den Taufsegen anbiete und besiegle (Heppe S. 115—117). Luthers letzte Ansicht ist in den Bekenntnisschriften außer den Katechismen nur in dem deutschen Originale der Schmalkaldischen Artikel angedeutet („die Taufe ist nichts anderes, denn Gottes Wort im Wasser, durch seine Einsetzung befohlen", dagegen sagt der lateinische Übersetzer Generanus: verbum Dei cum mersione in aquam III, 5). Die Augsburg. Konfession repräsentirt (art. 9) durchaus den Standpunkt Melanchthons.

In Betreff der Wirkung der Taufe gab man auch von protestantischer Seite aus zu, daſs durch dieselbe der Reatus der Erbsünde getilgt würde, bestritt aber,

dass die zurückbleibende Konkupiscenz an sich sittlich indifferent und nicht vor Gott wirkliche Sünde sei, wofür man sich freilich mit Unrecht auf Augustin berief, den in diesem Punkte die römische Theorie für sich hatte (vgl. Apologie der Augustana de pecc. origin. in Walchs Concordienbuch S. 76 f.).

Die protestantische Umbildung der Lehre von der Taufe hatte den Gegensatz gegen das opus operatum zum Ausgangspunkte, und deshalb drang man so energisch auf den Glauben. Eine Klippe für diese Anschauung konnte die Kindertaufe werden; da nämlich nach der august.-luth. Lehre von der Erbsünde alle Menschen in der Erbsünde geboren und one die Widergeburt in Christo und seinem Geiste verdammt sind, so schloss Luther, es müssten auch die Kinder durch die Taufe der Verdammnis entrissen werden; da man sich aber auch über das Loos solcher Kinder beruhigen wollte, die unmittelbar nach der Taufe sterben, so musste widerum die Widergeburt in dem Momente der Kindertaufe gesucht werden. Gleichwol war Luther nicht gemeint, die Rechtfertigung aus dem Glauben damit zu verleugnen, er griff daher zu der Ausflucht, dass auch bereits die Kinder glauben könnten: im Büchlein von der babyl. Gefangenschaft beruft er sich dafür auf das Beispiel des Gichtbrüchigen, der durch anderer Leute Glauben gesund geworden sei, und meint: „also werde auch durch das Gebet der Kirche, welche das Kind vortrage, und den Glauben, dem alle Dinge möglich sind, das kleine Kind durch den eingegossenen Glauben verändert, gereinigt und erneuert"; aus dieser Ursache will er auch gerne zulassen, „dass die Sakramente des Neuen Testaments kräftig seien, die Gnade zu geben nicht allein denen, die keine Hindernisse, sondern auch denen, die ganz hartnäckige Hindernisse setzen". Allerdings meint er nicht, dass der Glaube des Kindes als fides infusa durch die Taufe gewirkt werde, sondern hält ihn für die Frucht des Gebetes der Kirche, das der Taufe vorausgehen muss, damit das Kind als gläubiges getauft und sein Glaube durch das Sakrament gestärkt werde. Im Jare 1528 beruft er sich auf das Hüpfen des Kindes Johannes im Mutterleibe beim Gruße der schwangeren Maria, und schließt daraus: gleichwie Johannes ist gläubig und heilig worden, da Christus kam und durch seiner Mutter Mund redet, also wird auch das Kind gläubig, wenn Christus zu ihm durch des Täufers Mund redet, weil es sein Wort ist, und sein Wort kann nicht umsonst sein (E. A. 26, 274, vgl. 270). Zu dem Gebete der Kirche, das auch noch im großen Katechismus seine Stelle behauptet (21, 138), tritt nun also die Allmacht des Wortes hinzu, um das Entstehen des Glaubens im Kinde zu erklären. — Vergleiche Köstlin, Luthers Theologie, Bd. II, 570 ff.; Lommatzsch, Luthers Lehre S. 422 ff.

Melanchthon schließt sich diesem Entwickelungsgange an. Brenz hält die Kindertaufe der Christenkinder für notwenig, damit dieselben zur Gotteskindschaft gelangen; wie die Schrift auch der Kreatur, d. h. den leblosen Geschöpfen, ein geheimes und verborgenes Seufzen beilege, welches nur Gott sehe und höre, so, meint er, gebe es auch schon im Kinderherzen einen verborgenen Glauben, den nur er kenne, aber kein Mensch warnehme, in welchem sie Gott anrufen und ihm wolgefällig seien; diesen Glauben, dessen er Jeden fähig hält, der des göttlichen Ebenbildes fähig ist, bezeichnet er übrigens ausdrücklich als fides divinitus collata und stellt ihn als solche der fides revelata sive explicata der Erwachsenen gegenüber (Catech. illustr. 27. 28, Appl. Conf. Wirt. 439). Änlich Butzer; Selnecker findet in der institutio chr. relig. das Recht der Kindertaufe in der eigentümlichen und bevorzugten Stellung begründet, welche die Christenkinder bereits vermöge ihrer Geburt einnehmen, und zweifelt nicht, dass solche, wenn sie ungetauft sterben, darum nicht verloren seien, da sie zwar nicht den Ritus der Taufe, aber die res sacramenti vermöge der Verheißung hätten: Ich will dein und deines Samens Gott sein; aber dieser Hinneigung zur reformirten Anschauung ist er nicht treu geblieben; im examen ordinandorum nennt er sie geradezu einen pelagianischen Irrtum (Heppe a. a. O. S. 118).

Die orthodoxe Dogmatik schließt sich an die Vorstellung der dritten Periode Luthers an. Kraft des Wortes, das über das Wasser gesprochen wird, hört dasselbe auf, schlecht Wasser zu sein; es ist Wasser mit Chrsti Blut verbunden;

mit Gottes Wesen vermengt, in Gottes Wort gefasst sei; Heerbrand, Hutter und Homberg vertreten den neuen Standpunkt bereits mit Entschiedenheit. Man unterscheidet demnach von dem Wasser, der materia oder res terrestris, eine materia coelestis und bezeichnet als letztere bald den Namen Gottes, bald die heil. Dreieinigkeit, bald den heil. Geist oder das Blut Christi. Kraft der unio sacramentalis ist die himmlische Materie in der Taufe so mit der irdischen Materie verbunden, dass die eine nicht one die andere gegeben werden kann und dass auch der Ungläubige jene empfängt, aber zum Gericht. Der Glaube der Kinder wurde immer mehr als Taufwirkung bezeichnet. Quenstedt steht sogar nicht an, den primären und unmittelbaren Glauben (primaria et immediata fides), den er in den Kindern durch die Taufe gewirkt glaubt, als einen solchen zu bezeichnen, welcher sich auf Christum stützt und in der Kraft seines Geistes seine Gaben ergreift (in Christum mediatorem recumbit ejusque beneficia operatione Spiritus S. apprehendit), wärend die fides secundaria et mediata, deren nur die Erwachsenen fähig sind, darin ihr Wesen hat, dass sie sich nach außen entfaltet und dem Nächsten Liebe erweist (IV, 153; vgl. Schmidt, Luther. Dogmatik S. 413).

Leichter hätte es der reformirten Kirche nach dem Gange ihrer Entwickelung und ihrer Grundgedanken werden müssen, sich von solchen Ausschreitungen fern zu halten. Ausgehend von dem Grundsatz, dass Gott die Seligkeit nicht an äußeres Werk oder Ceremonie geknüpft habe, da Christus alle ceremonisch Ding, d. i. die äußerliche Zünfelwerk oder Prang abgetan habe (Vom Tauf, Widertauf und Kindertauf, in der Schuler- und Schulthess'schen Ausgabe II, a. S. 238) konnte Zwingli der Taufe keine beseligende Wirkung beilegen, denn nicht die Taufe, sondern der Glaube macht selig und den pflanzt niemand in uns, als der einzige Gott (vom Tauf a. a. O. S. 243). Die Taufe kann darum 1) nicht den heiligen Geist geben, das kann vielmehr nur der einige Gott, der unsere Herzen zu Christo ziehet, und Christus, aber auch er nicht nach seiner Menschheit, sondern nur nach seiner Gottheit; nicht durch sein äußerlich Lehren, sondern durch das Lehren im Herzen (S. 243. 263); 2) die Taufe kann nicht die Seele reinigen oder die Sündenvergebung wirken, sondern nur die Gnade Gottes vermag es (S. 242. 255 f. 301); 3) ein neuer Mensch wird man nicht durch die Taufe, sondern dadurch, dass man Christum als den einzigen Trost und Gemal der Seele innerlich kennt und ihm vertraut, das geschieht aber allein durch den heiligen Geist; unter dem Wasser Joh. 3, 5 ist daher nicht das Taufwasser, sondern Christus als das lebendige Wasser zu verstehen (S. 256); 4) die Taufe kann endlich den Glauben nicht stärken oder befestigen, denn wenn auch Gott bisweilen Wunderzeichen gegeben hat, um das wundersüchtige Fleisch, das allewege sehen will, zu beschwichtigen und den Glauben besser zu versichern, so sind doch dazu die Sakramente und insbesondere die Taufe nicht eingesetzt (S. 244). Zwar nennt Zwingli bisweilen die Taufe ein Zeugnis oder Zeichen, dass dem Getauften durch Christi Blut die Sünden vergeben seien und dass er Christum angezogen habe (in Rom. Tom. IV. b. 90. Fid. expos. Tom. IV. 46); aber teils fehlt auch an solchen Stellen nicht die Verwarung, dass man die Sündenvergebung nicht als Effekt der Taufe denken und in dem Zeichen nicht die Stärkung des Glaubens suchen dürfe, teils kann er dem äußeren Zeichen auch in solchen Aussprüchen um so weniger eine glaubenversichernde Kraft beilegen wollen, da er diese sogar dem äußeren Worte ab- und allein dem inneren Worte und dem Geiste zusprach. So bleibt denn für die Taufe nur eine Bedeutung übrig: sie ist ein „anheblich“ (initiirendes) oder „pflichtig Zeichen, dadurch der Mensch dem waren Gott oder in ein christlich Leben verzeichnet und gestoßen wird“, „als sich ein Kriegsmann zum ersten lässet anschreiben“ (II, a. S. 239. 246. 251. u. a.); man übernimmt in ihr vertragsmäßig die Pflicht, das Leben zu bessern, nicht mehr zu sündigen und Christo nachzufolgen (S. 246), aber nicht als ob die Taufe dazu etwas beitrüge, sondern dies kann nur der Glaube (S. 275). Sie ist somit nur das Zeichen der sichtbaren Kirchengemeinschaft, durch welches der Mensch unter die Zal derer eingezeichnet ist, welche sich verpflichtet haben, Christo nachzufolgen; sie besagt nur, dass er als Glied des Volkes Gottes anzusehen ist, weil er entweder

in der Kirche und unter Gottes Verheißung geboren ist oder sich zu ihr bekannt hat; über seine innere Stellung zu Gott, darüber, ob er ein wirklich Gläubiger oder Erwälter sei, sagt sie nicht das Geringste aus; deshalb gibt Zwingli auch in seiner Widerlegung von Balthasar Hubmeyers Taufbüchlein diesem Widertäufer den Satz, dass die Taufe ein Zeugnis des Glaubens sei, nur in dem Sinne zu, in welchem Glaube nicht das Vertrauen des Herzens, sondern die Summe des ganzen Bundes, das öffentliche Bekenntnis des Mundes bezeichne und in welchem man sage: die Juden haben Mosis Glaube (II, a. 359—362). Von einer Notwendigkeit der äußeren Taufe zum Heile kann auf diesem Standpunkte keine Rede sein.

Zwinglis Einseitigkeiten wurden durch Calvin verbessert, der zwar seine Grundanschauung festhielt, aber sie doch wider der lutherischen Auffassung näher brachte. Nach ihm ist die Taufe das Zeichen der Initiation, wodurch wir in die Gemeinschaft der [sichtbaren] Kirche aufgenommen werden, damit wir, Christo eingepflanzt, unter die Kinder Gottes gehören. Wie die Sakramente überhaupt soll auch sie unserem Glauben und unserem Bekenntnis dienen. Unserem Glauben dient sie in dreifacher Hinsicht, denn sie ist a) eine besiegelte Urkunde, die uns versichert, dass unsere Sünden so vergeben seien, dass sie nie wider vor Gottes Angesicht kommen, aber diese Vergebung ist durch die Abwaschung mit dem Wasser nur äußerlich besiegelt, bewirkt ist sie innerlich durch die Abwaschung mit dem Blute Christi, deren symbolische Darstellung jene ist (Instit. IV, 15. 1 und 2). Die Vergebung hat nicht bloß rückwirkende Kraft, sondern bleibt fest für das ganze Leben, daher die Taufe eigentlich das Bußsakrament ist. b) Die Taufe zeigt unsere Ertötung in Christo und unser neues Leben in ihm und mant uns zu beidem, sie ist mithin das Sakrament der Widergeburt. c) Sie bezeugt uns, dass wir in den Tod und das Leben Christi gepflanzt und so mit ihm geeinigt sind, dass wir aller seiner Güter teilhaftig werden (§ 3—6). Die beiden ersten Segnungen haben eine wesentliche Beziehung zur Erbsünde, die uns vor Gott verdammlich macht, denn der Herr verheißt uns mit diesem Zeichen nach der einen Seite, dass Erbschuld und Erbstrafe vergeben sei, und nach der anderen, dass die zurückbleibende Konkupiscenz als reliquiae peccati uns nicht überwinden, sondern dass sie von Tag zu Tag mehr ermatten soll, bis sie im Tod ihr Ende findet (§ 10 ff.). Unserem Bekenntnis vor den Menschen dient die Taufe, sofern sie ein Zeichen ist, wodurch wir öffentlich bekennen, dass wir dem Volke Gottes wollen zugezält sein (§ 13). Die Bedingung, unter der die Taufe als göttliche Gnadenverheißung uns zum Segen gereicht, ist der Glaube, zu dessen Aufrichtung, Närung und Stärkung sie uns gegeben wird, d. h. wir müssen sie empfangen als aus der Hand des Stifters und gewiss sein, er rede zu uns durch das Zeichen, er reinige und wasche uns innerlich ab, er pflanze uns in seinen Tod und einige uns so mit sich, dass wir als solche, die ihn angezogen haben, zu Gottes Kindern gezält werden; wir müssen also überzeugt sein, dass er uns das alles innerlich so gewiss gebe, wie wir unzweifelhaft sehen, dass unser Leib äußerlich abgewaschen, untergetaucht und vom Wasser umflossen wird: denn wenn auch die Gnadenwirkungen nicht an das Sakrament geknüpft und in ihm eingeschlossen sind, so sagt uns doch der Herr durch das Sakrament zu, er wolle, was dieses bedeute, wirksam in uns vollbringen. So viel wir daher glauben, so viel empfangen wir von ihm; one Glaube ist das Sakrament nur ein Zeugnis unserer Undankbarkeit, die uns vor Gott schuldig macht (§ 14. 15).

Calvin hat die abstrakte Scheidung zwischen der äußeren Handlung und dem inneren Vorgang aufgehoben, aber die Unterscheidung beider nicht aufgegeben; er hat somit die innere Beziehung beider, welche Zwingli nicht erkannte, hergestellt, one jedoch die Gnadenwirkung an das Sakrament als vermittelndes Werkzeug zu binden: dies vollzog er mit Luthers Satz in der zweiten Periode, dass das Sakrament als Siegel dem Worte der Verheißung angehängt sei, hielt aber fest daran, dass, was die Taufe verheiße, nur von Christus selbst durch den Glauben innerlich realisirt werde; zerrissen hat er damit die Einheit des Sakramentes keineswegs, sie ist gewart durch die den Glauben kräftigende, weil vom Sicht-

baren zum Unsichtbaren hinleitende Natur des Siegels, welche dem Sakramente eine höhere Dignität als die des bloßen, an sich unkräftigen Symboles sichert.

Die Schwierigkeiten, welche das Problem der Kindertaufe der dogmatischen Spekulation bietet, konnte Calvin leichter überwinden, als die deutsche Reformation, gleichwol ist ihm ihre Lösung nicht völlig gelungen; überdies traten hier die Konsequenzen seiner Prädestinationslehre in ihrer ganzen schneidenden Schärfe hervor. Wie Zwingli, so rechtfertigte auch er die Statthaftigkeit der Kindertaufe mit der Analogie der Beschneidung, an deren Stelle die Taufe getreten sei; beide besiegeln nur den Gnadenbund, in welchem die Kinder bereits durch ihre Geburt stehen; über beiden steht überdies die gleiche Verheißung, nämlich die Vergebung der Sünden und die Erneuerung des Herzens auf demselben Fundamente, Christo, der dem Abraham schon als Heil der Völker verheißen wurde (Instit. IV, cap. XVI, § 3. 4). Christus hat überdies schon den Kindern das Himmelreich zugesagt (§ 7), und so oft Familien von den Aposteln getauft wurden, sind die Kinder eingeschlossen zu denken (§ 8). Durch die Taufe bekräftigt Gott dem Kinde die dem Vater gegebene Zusage, er wolle sein und seines Samens Gott sein bis in das tausendste Glied, wodurch die Herzen der Eltern zu größerer Liebe gegen Gott erweckt werden, die Kinder aber werden als Glieder der Kirche den übrigen Gliedern ernstlicher befohlen, und wenn sie heranreifen, ebenso zu größerer Gottesfurcht als zu heiligerer Scheu vor der Entweihung des Bundes angeregt (§. 9). Dem Einwurf, dass Kinder noch nicht widergeboren werden können, weil sie noch nicht im Stande sind, Christum zu erkennen, stellt Calvin die These entgegen, dass auch die Kinder nicht one die Widergeburt und die Heiligung durch den heiligen Geist in das Reich Gottes kommen können, und für diese Möglichkeit ihrer Erneuerung fürt er teils den Täufer an, teils Christum selbst, der, um alle Erwälten heiligen zu können, schon von Kindheit an geheiligt und deshalb von dem heil. Geiste empfangen wurde; wenn daher auch zuzugestehen sei, dass Kinder noch nicht den Glauben der Erwachsenen hätten, und es unausgemacht bleiben müsse, ob sie überhaupt einer diesem Glauben analogen Erkenntnis fähig seien, so sei es doch denkbar, dass in ihnen schon ein Funke des Lichtes entzündet werde, in dessen voller Klarheit sie einst Gott schauen und die volle Seligkeit genießen sollten. Doch beschränkt Calvin diese Wirklichkeit auf solche Kinder, die zu den Erwälten gehören; sie gereicht denen schlechthin zum Heile, welche vor der entwickelten Reife des Bewusstseins aus dem Leben abscheiden, denen aber, welche das reifere Alter erreichen, wird sie zugleich ein Antrieb zur Heiligung. Festzuhalten aber ist als unumstößliches Axiom, dass kein Erwälter one die vorgängige Widergeburt und Heiligung aus Gottes Geist aus dem Leben abgerufen werde (§ 17—21). Ja selbst ungetauft sterbende Kinder sind, wenn sie zu den Auserwälten gehören, vom Heile nicht ausgeschlossen, sondern Erben der Verheißung. Die Taufe ist darum nicht de necessitate salutis (cap. XV, § 20).

Noch nackter sprechen dies die späteren reformirten Dogmatiker aus. Heidegger meint, nur den Erwälten besiegele die äußere Taufe auch die innere Gnade; von den in der Kindheit sterbenden Erwälten könne angenommen werden, dass sie schon im Mutterleibe widergeboren und geheiligt würden, und dass demnach die nachfolgende Taufe ihnen die schon geschehene und bis zum Tode fortdauernde Widergeburt besiegle: ihnen kann der heil. Geist auch one das Evangelium und one den Glauben Christi Gerechtigkeit und Tod appliciren, auch er verweist auf das Beispiel des Kindes Christi, dessen menschliche Seele one aktualen Glauben, wie ihn die Erwachsenen haben, durch die Empfängnis vom heil. Geiste geheiligt worden sei; Coccejus aber auf den Täufer, der im Mutterleibe schon den noch nicht geborenen Heiland begrüßt habe (vgl. die Belegstellen bei Heppe, Reformirte Dogmatik S. 453 Anmerk.). Und was ist nun den Nichterwälten die Taufe? Heidegger gesteht ihnen zwar zu, dass auch sie die allgemeine Gnade darin erfaren, dass sie in die Kirche eingegliedert werden und den Namen der Gotteskinder empfangen, die äußeren Privilegien der Bundesglieder genießen — aber das schützt sie nicht gegen das Verlorengehen, trotz ihres Prärogativs vor den Nichtgetauften verfallen sie der Verdammnis, und die Besiegelung des Gnaden-

bundes in der Taufe war für sie ein trügerischer Schein, so leer, so wesenlos, wie der Name der Gotteskinder, der ihnen beigelegt wurde.

V. Die Lehre des neueren Protestantismus von der Taufe. Schon der Socinianismus und Arminianismus begann die kirchliche Lehre von der Taufe aufzulösen. Die Zersetzung machte in dem Pietismus trotz seiner biblischen Gläubigkeit noch weitere Fortschritte, insofern dieser die persönliche Heilsgewissheit des gläubigen Subjekts nicht in der durch die Taufe gewirkten Widergeburt suchte, sondern auf die erst im gereiften Bewusstsein eintretende Erweckung und Bekehrung gründete. Eine völlige Verflachung brachte das Zeitalter der Aufklärung. Rationalismus und Supernaturalismus, wie entgegengesetzt in ihren Grundprinzipien, atmeten denselben Geist nüchterner Verständigkeit und dieselbe moralisirende Tendenz, sie sahen beide in der Taufe im Grunde nur einen sinnvollen Brauch zur Aufnahme in die Gemeinde.

Der Umschwung beginnt mit Schleiermacher. Als Axiom stellte er den Satz auf, dass die stiftungsgemäß erteilte Taufe zugleich mit dem Bürgerrechte in der christlichen Kirche die Seligkeit in Bezug auf die göttliche Gnade der Widergeburt verleihe, das heißt aber in seinem Sinne nichts anderes, als dass sie die Seligkeit nicht unmittelbar wirke, sondern nur mittelbar, insofern durch sie die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzogen wird: denn wenn auch auf der einen Seite der Glaube als Zustand des Einzelnen die persönliche Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi ist, so ist doch die Wirksamkeit der angeeigneten Vollkommenheit Christi und der Genuss der angeeigneten Seligkeit Christi erst in der Gemeinschaft der Gläubigen denkbar; nur in ihr kann er die Vergebung der Sünden und die Kindschaft Gottes in Besitz nehmen. Es ist ersichtlich, dass die Taufe für Schleiermacher nur Bedeutung hat, insofern sie dem bereits vorhandenen oder künftigen Glauben die kirchliche Gemeinschaft verbürgt, in welcher derselbe erst zu seiner Wirksamkeit und zum Genusse seiner Seligkeit gelangt, der Glaube selbst ist ihm nicht die Frucht der Taufe, sondern allein der Predigt; dies war auch durch die Aussagen bestätigt, dass die Taufe einen mehr symbolischen Charakter trage, das Abendmal dagegen einen mehr realen Gehalt habe (§ 127, 3), „ja dass die Taufe an und für sich innerlich nichts bewirke, sondern nur ein äußeres Zeichen sei von dem Eintritt in die christliche Kirche“ (§ 136, 4).

Die Kindertaufe ist ihm eine unvollständige Taufe, welche die Konfirmation, das nach vollendetem Unterrichte hinzukommende Glaubensbekenntnis als letzten noch zugehörigen Akt fordert und erst in dieser Ergänzung ihre Vollständigkeit gewinnt. Sie wird demnach auf den künftigen Glauben und auf das künftige Bekenntnis des Täuflings hin erteilt, aber nicht um in den Kindern jetzt schon einen Glauben, dessen sie noch nicht fähig sind, zu wecken, sondern sie in Zusammenhang mit dem göttlichen Worte zu bringen und bis zur Entstehung des Glaubens darin zu erhalten. Aus diesem Grunde kann die Kindertaufe wol als zweckmäßig, aber nicht als notwendig betrachtet werden; es sollte daher jedem evangelischen Hauswesen frei anheimgestellt werden, ob es sich für dieselbe entscheide. Mit den Widertäufern wäre daher auch die kirchliche Gemeinschaft herzustellen, wenn sie sich ihrerseits dazu verstehen wollten, unsere durch die Konfirmation vervollständigte Kindertaufe nicht für ungiltig zu erklären (§. 138).

Nitzsch (System christlicher Lehre, 4. Auflage, § 192), Schweizer (Glaubenslehre, 2. Aufl., II, S. 406) und Lipsius (Dogmatik § 846) gehen wesentlich von Schleiermacherschen Grundgedanken aus: jenem ist die Taufe das Unterpfand und Siegel, dass ein Mensch in die Gemeinschaft des neuen Lebens in Christo aufgenommen werde und somit die bürgschaftliche Außenseite der Widergeburt aus dem Geiste Gottes. Nach Schweizer (§ 171) ist die Taufe das Sakrament der Aufnahme in die christliche Kirche und mittelt als sinnbildliche Darstellung die Heilsgnade in ihrer grundlegend bekehrenden, teils rechtfertigenden, teils erneuernden Wirksamkeit. Wie die Vermittlung gedacht ist, zeigt der Satz (S. 409): die sakramentlichen Gnadenmittel werden als solche wirksam durch die dem Gnaden-

verheißungswort beigegebene und ihm als beglaubigendes Unterpfand dienende Äußerlichkeit. Demgemäß ist die Taufe eine abbildliche Versiegelung (S. 409), eine Veranschaulichung und Bestätigung der evangelischen Gnadenzusicherung. Nach Lipsius ist die Taufe als Akt der Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft zunächst eine symbolische Handlung der Kirche an den Einzelnen, durch welche die subjektive Zueignung des christlichen Heils oder die Bekehrung sowol nach ihrer religiösen als nach ihrer ethischen Seite hin sinnbildlich dargestellt wird; zugleich aber erweist sich diese Handlung der Kirche als Pfand und Mittel der zueignenden Gnade, sofern mittelst derselben der in der kirchlichen Gemeinschaft wirksame göttliche Geist das in der sinnbildlichen Handlung dargestellte Heilsgut objektiv darbietet, verbürgt und unter Bedingung des Glaubens zu eigen gibt.

Wärend so ein Teil der neueren Theologie auf der von Schleiermacher gewiesenen Ban verharrend, den Nachdruck auf das Sinnbildliche der Taufhandlung und damit auf die subjektive Seite legt, zugleich aber eine gewisse Objektivität des Gnadenmittels festzuhalten sucht, erneuerte die konfessionell-lutherische Theologie die Bestimmungen des lutherischen Lehrbegriffs, indem sie zugleich zwischen der Wirkung von Wort und Sakrament bestimmter zu unterscheiden suchte. So besonders Hösling in seinem durch gründliche historische Forschung ausgezeichneten Werke über die Taufe, vgl. auch Thomasius, Christi Person und Werk, III, 2, S. 1; Frank, System der christl. Wahrheit, II, S. 256. An das lutherische Dogma schließt sich im wesentlichen auch Martensen sowol in seiner Dogmatik als in seinem gegen die Baptisten gerichteten Schriftchen über die Taufe an, hält sich aber dabei nicht frei von fremdartigen, mystisch-spekulativen Elementen.

Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, haben wir das Wesentliche der Lehre bisher fortlaufend behandelt und es uns vorbehalten, einige Fragen von teils untergeordneter dogmatischer Bedeutung, teils archäologischer und ritueller Natur am Schlusse zu erledigen:

1) Das Verhältnis der Johannestaufe zur christlichen Taufe hat zu allen Zeiten die Forschung beschäftigt und je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, von denen diese ausging, auch verschiedene Beurteilungen gefunden. Die erste eingehendere Besprechung hat ihr Tertullian in folgenden Sätzen gewidmet: Johannes taufte in göttlichem Auftrag, aber nicht in göttlicher Kraft; er sollte nur die Menschen zur Buße füren; daher konnte seine Taufe auch keine himmlischen Güter, weder die Vergebung der Sünden, noch den hl. Geist mitteilen, sondern nur durch die Buße, zu der sie erweckte, für diese durch den Herrn zu erteilenden Güter empfänglich machen. Auch die Taufe der Apostel wärend des Lebens Jesu hatte keine andere Wirkung. Erst nachdem Christus durch seine Passion unseren Tod aufgelöst und durch seine Auferstehung unser Leben wider hergestellt und, heimgekehrt zum Vater, den Geist gesandt hatte, war die Taufe von göttlicher Wirkung begleitet (de bapt. c. 10 u. 11). Änlich Basilius der Große (Exhortatio ad bapt.). Zu Augustins Zeit war die Meinung verbreitet, die Taufe des Johannes habe zwar nicht den heil. Geist mitteilen, wol aber die Sündenvergebung bewirken können: er erklärt, dass er mit solchen nicht streiten wolle, aber für seine Person glaube, dass den von Johannes Getauften die Sündenvergebung nur auf Hoffnung hin zugesichert, aber erst durch Christus wirklich erteilt worden sei (de bapt. V, cap. 10, § 12). Ganz änlich wie Tertullian und Augustin äußerte sich Hieronymus in seiner Schrift gegen die Luciferianer.

Auf diesem Grunde arbeitete die Scholastik weiter. Nachdem Petrus Lombardus (IV dist. 2, D—F) den Nachdruck auf die Verschiedenheit der Johannestaufe von der christlichen Taufe gelegt hatte, one doch die Notwendigkeit, dass alle von Johannes Getauften noch einmal getauft werden mussten, zuzugeben, erklärte sich Thomas viel bestimmter: da die Johannestaufe, obgleich göttlichen Ursprungs, weder einen Charakter imprimirte, noch Gnade verlieh, sondern lediglich Wassertaufe war, ein rein symbolisch-präparatorischer Ritus, so folge daraus

die Notwendigkeit der christlichen Taufe für Alle, welche jene empfangen hatten (P. III, qu. 38, art. 3 und 6 Resp.). Bellarmin hat, darauf gestützt, behauptet, 1) die Taufe des Johannes sei nicht ein Sakrament, denn in ihr sei zwar das Wasser, aber nicht die Anrufung der Trinität gewesen; 2) sie habe nicht dieselbe Kraft und Wirksamkeit wie die christliche Taufe gehabt, denn in ihr sei keine Wirksamkeit des hl. Geistes gewesen; 3) den von Johannes Getauften sei darum die christliche Taufe zum Heile notwendig gewesen (de bapt. cap. 20—22). Das Tridentinum hatte (Sess. VII. de bapt. can. 11) bereits den zweiten dieser Sätze aufgestellt und mit einem Anathema gegen die Reformation verwart, der römische Katechismus hat die Frage ganz übergangen.

Dagegen behaupteten die beiden evangelischen Konfessionen die wesentliche Identität der Johannes- und der christlichen Taufe, obgleich nach der Verschiedenheit ihres Sakramentsbegriffs in verschiedenem Sinne. Schon Luther war von dieser Identität überzeugt (E. A. 19, 169). Mit besonderer Ausfürlichkeit haben Chemnitz (Exam. Conc. Trident. de bapt. can. 1), Gerhard (loci Theolog. Vol. IX. ed. Cotta p. 101—103) und Ägid. Hunnius (Artic. de sacram. V. et N. T. 1590) sie zu erweisen gesucht. Wärend die luth. Reformation die Gleichstellung der Johannestaufe mit der christlichen dadurch vollzog, dass sie jene zu dieser emporhob, depotenzirte Zwingli die christliche Taufe zur bloßen Johannestaufe; denn nicht Matth. 28, 18—20 denkt er sie eingesetzt, sondern schon in der Taufe des Johannes (vom Tauf a. a. O. S. 261). Eine Wirkung hat die eine so wenig als die andere: Nihil efficiebat Joannis tinctio — nihil efficit Christi tinctio, sagt er de vera religione (Tom. III, 234). Calvin sah in dem Amte des Johannes kein anderes, als das, was später den Aposteln übertragen wurde, in der Taufe des Johannes keine geringere Geistesfülle, als in der christlichen Taufe, in dem Ausspruche Matth. 3, 11 nur die Erklärung, dass dem Diener die Wassertaufe, dem Herrn das Verleihen des Geistes zukomme (Instit. IV, cap. 15, §. 7. 8).

Dagegen kehrten die Socinianer und Arminianer (vgl. Cotta zu Gerhards loci l. c. 102 Anm.) wider zu der Ansicht zurück, dass die Taufe des Johannes von der christlichen verschieden gewesen sei, und es kann wol keinem Zweifel unterliegen, dass sie die größere Warheit und Konsequenz für sich hat; nach dem eigenen Bekenntnis des Täufers (Matth. 3, 11), nach der Erklärung Christi über das Verhältnis desselben zum Reiche Gottes (Matth. 11, 11), nach der apostolischen Grundanschauung, dass Christus der Menschheit einen neuen Geist verliehen, dass dieser in der christlichen Gemeinde wone und dass die Aufnahme in die Gemeinschaft dieses Geistes das Ziel der Taufe ist, kann nur dogmatische Befangenheit die Johannestaufe der christlichen Taufe gleichstellen. In diesem Sinne hat sich nicht nur Schleiermacher (Der christl. Glaube § 136, 1) ausgesprochen, sondern es konnten sich auch Lutheraner, wie Höfling (a. a. O. I, 29), dieser Anerkennung nicht entziehen. Vgl. Frank a. a. O. S. 256 f., wogegen natürlich Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, V, 2, 2. Aufl., S. 194, an der wesentlichen Identität der Johannestaufe mit der christlichen festhält.

2) Die Berechtigung, die Taufe zu erteilen, und die Nottaufe. Keine Spur deutet darauf hin, dass in der apostolischen Zeit das Recht des Taufens an ein bestimmtes Amt ausschließlich gebunden gewesen wäre. Warscheinlich tauften die ersten Sendboten die ersten Bekehrten selbst und ließen dann durch diese die Übrigen taufen. Doch mag, sobald die Gemeinden sich in bestimmter Weise organisirt hatten, auch die Taufe in der Regel von den Vorstehern derselben erteilt worden sein. Noch Tertullian gesteht den Laien das Recht der Taufe prinzipiell zu, weil das, was Alle gleichmäßig empfangen haben, auch von Allen gleichmäßig gegeben werden könne, fordert aber die Beschränkung der Ausübung dieses Rechts auf den Notfall im Interesse der kirchlichen Ordnung und Einheit (de bapt. 17). In derselben Weise spricht sich Hieronymus (contra Luciferianos 4) aus.

Erst bei Cyprian tritt die Vorstellung auf, dass das Taufen Prärogative des bischöflichen Amtes als der Fortsetzung des apostolischen Amtes und als des

Trägers der Schlüsselgewalt sei (ep. 73, 7). Demgemäß verbieten auch die apostolischen Konstitutionen (III, 10) den Laien das Taufen als ausschließlich priesterliches Geschäft. Aus diesen Schwankungen bildete sich die altkatholische Anschauung heraus, daſs das Taufen prinzipiell dem Bischof und nur in dessen Auftrag dem Presbyter und Diakonus zustehe, dem Laien aber nur im Notfall. Demgemäß haben in älteren Zeiten die Bischöfe auch häufig getauft; Paulinus erzält in der Biographie des Bischofs Ambrosius von Mailand, fünf Bischöfe hätten nach seinem Tode nicht so Viele taufen können, als er wärend seines Episkopates.

Durch die Scholastik und namentlich durch Thomas von Aquino wurde die altkatholische Vorstellung dahin modifizirt, daſs das Taufen, obgleich den Aposteln und deren Nachfolgern, den Bischöfen, von Christo selbstverständlich als Attribut ihrer Gewalt verliehen, ihnen doch als ein durch Andere zu verwaltendes Geschäft übertragen sei und daher in den ordentlichen Geschäftskreis der Presbyter gehöre (Summa P. III, qu. 67, art. 2). Nach dem Vorgange älterer Rituale erklärte demnach Eugen IV. (Decret. pro instr. Armen.) und das römische Ritual den Priester, beziehungsweise den Parochus, für den minister legitimus baptismi. Diese Grundsätze wurden auch von dem römischen Katechismus mit der Bemerkung anerkannt, daſs die Priester auch in Gegenwart des Bischofs suo jure taufen können, die Diakonen aber nur im Auftrag des Bischofs und der Priester (II, II. qu. 23). Die altkatholische Tradition von dem ausschließlichen Rechte des Episkopates zu taufen suchte man dadurch zu wahren, daſs man sie nur auf die solennen Taufen bezog.

Die augustinische Vorstellung der von der Qualität des Taufenden schlechthin unabhängigen Integrität der Taufe und die Rücksicht auf den articulus necessitatis drängte zur Erweiterung des Rechts der Laientaufe. Tertullian will noch von einem Taufrechte der Frauen nichts wissen und kennt nur das Zeugnis apokryphischer Schriften dafür (de bapt. 17), Epiphanius (haer. 42, 4) erwänt als charakteristischen Zug von den Marcioniten, daſs bei ihnen auch Frauen taufen; die apostolischen Konstitutionen (III, c. 9, § 1) halten solche Taufen für gefärlich, illegal und gottlos; die statuta ecclesiae Africanae (can. 100) verordnen: mulier baptizare non praesumat. Erst Urban II. (epist. ad Vital.) gestattet 1086 die Taufe durch ein Weib, wenn sie instante necessitate und im Namen der Trinität geschehe.

Die beiden protestantischen Konfessionen trennten sich in ihrer Ansicht von dem Werte der Nottaufe. Da Luther die Notwendigkeit der Taufe zur Seligkeit behauptete, so muſste er konsequent die von Weibern und Ammen erteilte Nottaufe für eine rechte Taufe halten (Predigten über etliche Kapitel des Matthäus in den Jaren 1537—1540, E. A. 44, 113). Gerhard fordert als Bedingung der Integrität der Taufe allerdings die amtliche Vocation des Taufenden (de bapt. § 24), gesteht aber zu, daſs die Nottaufe außerordentlicherweise auch von jedem Laien erteilt werden könne (§ 34 ff.). Sogar für die Giltigkeit der von einem Nichtgetauften erteilten Taufe fürt er wenigstens eine Reihe von Argumenten auf (§ 58). Die Reformirten verwarfen, weil ihnen die Christenkinder bereits durch ihre Abstammung als Glieder des Gnadenbundes galten, die Nottaufe und konnten darum konsequent dem Amte das Recht des Taufens reserviren.

8) Die Täuflinge. Da das Heil für Alle bestimmt ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daſs auch Alle getauft zu werden bedürfen und getauft werden können. Dieser Gedanke muſste notwendig zur Kindertaufe leiten. Dennoch erlitt dieser Grundsatz der Allgemeinheit des Taufbedürfnisses und der Tauffähigkeit Modifikationen und Beschränkungen, und in manchen Fällen waren wenigstens Zweifel möglich. Vor Allem galt es als feststehend, daſs nur Lebende zu taufen seien. Daher verwarf die Kirche (Concil. Carth. III. im Jare 397, can. 6. Cod. eccles. Afric. can. 18) die Sitte mehrerer späteren Montanisten (Philastr. de haeresib. c. 2) auch Tote zu taufen, die nach einer Stelle des Gregor von Nazianz (orat. 40, de bapt.: ἢ καὶ σὺ μένεις νεκρὸς λουθῆναι; οὐ μᾶλλον ἐλεούμενος ἢ μισούμενος) sogar an manchen Orten dem kirchlichen Aberglau-

den nicht fern geblieben zu sein scheint; ebenso sprechen sich Chrysostomus (Hom. 40 in 1. ep. ad Corinth. § 1) und Epiphanius (haeres. 28, 6) gegen den baptismus vicarius aus, welchen die Marcioniten Lebenden an der Stelle von Toten unter Berufung auf 1 Kor. 15, 29 erteilten und welchen Tertullian aus einer Nachahmung der im Februar üblichen römischen Totenopfer erklärt (adv. Marcion. V, 10). Chrysostomus beschreibt den Vorgang so: „Wenn einer ihrer Katechumenen verschieden ist, so verbergen sie einen Lebenden unter dem Bette des Entschlafenen, dann nahen sie dem Toten und fragen ihn, ob er die Taufe empfangen wolle; da dieser stumm bleibt, so antwortet der unten Versteckte, er begehre die Taufe, und so taufen sie ihn statt des Verschiedenen und spielen Komödie".

Schwieriger schien die Frage, ob man auch Kinder im Mutterleibe taufen könne; schon Augustin (ep. 187, cap. 10, § 32 sqq.) erklärt sich dagegen. In demselben Sinne spricht sich Thomas von Aquino (P. III, qu. 68, art. 11) aus, doch mit dem Zusatze (ad 4m), dass wenn im Momente der Geburt bei vorhandener Lebensgefar das Haupt hervortrete, dieses getauft werden müsse; unsicherer ist er für den Fall, dass ein anderer Körperteil zuerst aus dem Mutterschoße sichtbar werde und fürt es als Meinung Anderer an, dass dann, im Falle das Kind am Leben bleibt, die Taufe in bedingter Form (vgl. unten) zu widerholen sei. Änliche Bestimmungen gaben die Synoden zu Köln (1281 can. 4), zu Lüttich (1287 can. 2), zu Trier (1310 can. 114) und besonders zu Bamberg (1491 tit. 44 de bapt.). Luther hat sich mit Ernst dagegen ausgesprochen, Kinder eher zu taufen, als sie vollständig an die Welt geboren seien (Tischreden E. A. 59, 55). Die Taufe der Besessenen oder Energumenen hält Cyprian für zulässig, weil durch sie der Teufel ausgetrieben werde (ep. 69, cap. 15), doch sind die Meisten der Ansicht, dass sie solchen erst instante necessitate gegeben werde (cf. Const. apost. VIII, 32, § 4, Conc. Eliberit. a. 305 can. 37, Conc. Arausa. a. 441 can. 15). Der römische Katechismus gibt, auf Thomas (III, qu. 68, art. 12) gestützt, die Vorschrift, dass solche, die erst später in Wansinn verfallen sind, nur dann in der Lebensgefar getauft werden, wenn sie bei noch klarem Bewusstsein das Verlangen nach der Taufe ausgesprochen haben; dasselbe gelte von den Schlafenden. Diejenigen Wansinnigen aber, welche nie vernünftig gewesen, seien wie Kinder in fide ecclesiae zu taufen (P. II, c. II, qu. 38).

Als allgemeine Voraussetzung der Taufe galt der freie Entschluss und das eigene Verlangen des Täuflings. Dieser Grundsatz war allerdings auf die Kindertaufe nicht anzuwenden, doch konnte man bei ihr die Einstimmung der Eltern oder Vormünder mit Zuziehung des römischen Rechtsbegriffes des consensus praesumptivus und der stipulatio vicaria als Ersatz für den zur Zeit noch fehlenden eigenen Willen des Täuflings ansehen. Diese Ausnahme sollte indes nur den Christenkindern zugute kommen; in Beziehung auf Heiden- und Judenkinder lehnte die Kirche, wo und so lange sie sich ihrer Aufgabe bewusst war, jede Berechtigung, sie durch die Taufe in ihren Schoß aufzunehmen, ab oder verstand sich doch nur in dem besonderen Falle dazu, wenn sie von Christen, die sich ihrer angenommen hatten, ihr dargebracht wurden: sie erteilte ihnen dann die Taufe als Woltat (gratia), weil sie voraussetzte, dass Gottes Ratschluss solche Verlassene in die Hände von Gläubigen gefürt habe (August. de gratia et libero arbitrio c. 22, § 44). Auch bei erwachsenen Juden und Heiden musste sie grundsätzlich den Taufzwang verwerfen (Conc. Tolet. IV, a. 633 can. 57. Greg. M. ep. 44. Mans. IX, p. 1066, vgl. Greg. Tur. Hist. Franc. V, 11). Doch finden sich auch Erklärungen für das Gegenteil, wie Conc. Tolet. XII, a. 681, c. 9, demgemäß wurden denn auch die massenhaften Zwangstaufen vollzogen, an denen die Missionsgeschichte so reich ist. Dies waren indessen nur vorübergehende Abirrungen von dem Prinzipe. Nur gegenüber von den durch Häretiker Getauften behielt sich die Kirche das Recht der Zwangsbekehrung vor.

4) Die Taufformel. Zwar scheint die einzig adäquate Taufformel bereits in den Einsetzungsworten Matth. 28, 19 für alle Zukunft der Kirche so festgestellt, dass jeder Zweifel über sie ausgeschlossen bleiben muss; demgemäß be-

stimmte denn auch die Apostellehre (c. 7, 1 ed. Harnack S. 22): *βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι*, und berichtet Tertullian ter ad singula nomina in personas singulas tinguimur (adv. Prax. 26). Allein da in der Apostelgeschichte (2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5) und den paulinischen Briefen (Röm. 6, 3) die Taufe auf den Namen Christi allein erwänt wird, so mußte die Frage entstehen, ob nicht hier eine einfachere, auch später genügende Praxis dargeboten sei. Cyprian (ep. 73, c. 17. 18) meint, daß diese Taufweise bei den Juden gebräuchlich gewesen sei, weil diese den Vater bereits gekannt hätten, es darum nur notwendig gewesen sei, bei ihrer Taufe den Namen des Sones hinzuzufügen, damit sie die Sündenvergebung und die Gabe des Geistes empfingen; bei den Heiden habe es ebenso in der Natur der Sache gelegen, daß sie auf die volle Trinität getauft wurden. Ambrosius (de sp. sancto I, 3) hält die Taufe im Namen Jesu für ausreichend, weil in jeder Person der Trinität die anderen mitgesetzt seien. Andere, wie Theophylakt (in Luc. XXIV.) und Eulogius (bei Photius 280) halten den Ausdruck: auf den Namen Jesu taufen für eine einfache Bezeichnung der christlichen Taufe, die nach Christi Befehl auf die ganze Trinität geschehe. So entscheiden sich Ambrosius, der Verfasser des tractatus de baptism. haeret., Hilarius (de synodis 85), Papst Nikolaus I. (resp. ad object. Bulgar.), der heil. Bernhard (ep. 403 ad Henric. Aurel. archid.), die Synode von Nemours (1284), Hugo von St. Victor, der Lombarde u. A. für die Giltigkeit der im Namen Christi vollzogenen Taufe; dagegen erklärte Athanasius (epist. ad Serap.) solche Taufen für leer und wirkungslos; Augustin aber (de bapt. VI, 25, § 47) meint, daß nur durch die evangelischen Worte die Taufe geheiligt werden könne, und bezeugt die Allgemeinheit ihrer Anwendung in der Versicherung, man finde leichter Häretiker, welche gar nicht tauften, als solche, die sich nicht dabei der vom Herrn gebotenen Worte bedienten. Papst Zacharias bestimmt: si mersus in fonte baptismatis quis fuerit sine invocatione trinitatis, perfectus non est, nisi fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus s. baptizatus (Bonif. ep. 66). Nach Thomas von Aquino (III, qu. 66, art. 6) hebt die Auslassung einer Person der Trinität die Integrität der Taufe auf, selbst wenn der Taufende dieselbe in den andern mitgesetzt denkt; daß die Apostel nur im Namen Christi getauft, den Vater dagegen und den Geist eingeschlossen gedacht hätten, sei auf spezielle Offenbarung Christi geschehen, um seinen Namen den Heiden desto ehrwürdiger zu machen. Der römische Katechismus gibt die Möglichkeit dieser Erklärung zu, äußert aber doch einen Zweifel, ob die Apostel je so getauft hätten (II, II. qu. 15. 16).

Schon Cyprian (epist. 73. c. 5) übersetzt *εἰς τὸ ὄνομα* (Matth. 28, 19) mit in nomine. (Tertullian de bapt. 13: in nomen). Die legitime Taufformel ist in der katholischen Kirche: Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, über welche der römische Katechismus (l. c. qu. 13) eine ausfürliche Erklärung gibt. Gleichwol ist sie in der römischen Kirche nicht zu allen Zeiten in Gebrauch gewesen; nach dem gelasianischen Sakramentarium fragte der Taufende vielmehr den Täufling: Credis in Deum Patrem omnipotentem? Credis in J. Chr. filium ejus unicum, Dom. nostrum, natum et passum? Credis et in Spir. s., s. ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem? Der Täufling antwortete auf jede dieser Fragen: credo und wurde jedesmal untergetaucht (Höfling I, S. 455); dadurch wurde die Taufformel ganz überflüssig und konnte, wie es nach dem gelasianischen Sakramentar wirklich geschah, unbeschadet der Integrität der Taufform wegfallen (ebendas. S. 484). Daß es in der afrikanischen Kirche zur Zeit Tertullians ebenso gehalten wurde, scheinen dessen Worte in der Schrift „de corona militis“ cap. 3: Ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit, anzudeuten. Die Orientalen bedienen sich der Formel: *βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς-Ἀμήν-καὶ τοῦ Υἱοῦ-Ἀμήν-καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος-Ἀμήν-νῦν καὶ ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* In den syrischen Taufliturgieen der antiochenischen und jerusalemischen Kirche erscheint dieselbe mit manchen Zwischensätzen (vgl. Höfling I, 44). Wärend die römische Kirche die griechische Taufor-

mel als ausreichend und die mit ihr vollzogene Taufe als vollgiltig ansieht (vgl. das Dekret Eugens IV. pro instr. Armen. und den römischen Katechismus qu. 14), so übt dagegen die griechische Kirche vermöge des starren liturgischen Charakters, in dem ihre Rechtgläubigkeit ruht, nicht die Gegenseitigkeit. Auch der Protestantismus hat die katholische Taufformel traditionell überkommen, wörtlich übersetzt und beibehalten; wie der römische Katechismus vom katholischen Standpunkte, so hat auch Gerhard vom protestantischen aus ihre Vorzüge ins Licht zu setzen gewusst (de bapt. § 81). Von der Taufformel ist indessen die Taufform zu unterscheiden; diese ist nach den altkirchlichen Dogmatikern die Aktion selbst und besteht in der Untertauchung oder Besprengung und dem Sprechen der Taufformel (Gerh. § 88). Die Notwendigkeit der letzteren ist indessen vielfach bestritten worden. Schleiermacher hielt zwar für notwendig, dass das Wort vom Vater, Sone und Geiste hinzukomme, auf welchem die Jüngerschaft beruhe und dessen Vergegenwärtigung der Taufe ihre Bedeutung gebe und die Absicht der Kirche bei dieser Handlung ausspreche, bestreitet aber die Notwendigkeit des Gebrauches der unveränderten Formel, als wäre diese das Substantiale der Taufe (§ 137, 1). Selbst Höfling räumt ein, dass die Einsetzungsworte nicht sowol die Taufformel, als die Taufform, d. h. den einsetzungsgemäßen Gebrauch der materia terrestris vorschreiben, und dieser könne durch das Vorangehende und Nachfolgende hinlänglich Genüge geschehen, es stehe daher nichts im Wege, eine Taufe für giltig zu erklären, bei der die Einsetzungsworte vorher recitirt und der trinitarische Glaube vorher bekannt worden sei, auch wenn sie one die herkömmliche Formel vollzogen werde; doch findet auch er das Beibehalten derselben gerechtfertigt (I, S. 40 ff.).

Eine Abweichung von der herkömmlichen Taufformel wurde in der späteren katholischen Kirche durch die Fälle veranlasst, wo man über die bereits vollzogene Taufe eines Kindes ungewiss war. In solchen Fällen fordert der can. 39 des hipponensischen Breviarium vom J. 393, der 84. Kanon des Trullanum vom J. 692, der 70. Kanon der Synode von Worms vom J. 868, der 3. Kanon des Londoner Konzils vom J. 1200, dass wenn nicht durch glaubwürdige Zeugen die geschehene Taufe unzweifelhaft festgestellt werden könne, man unbedenklich zur Taufe schreiten dürfe; dasselbe wird auch durch den 37. Brief Leos des Großen bestätigt und mit der augustinischen Sentenz: non potest dici iteratum, quod nescitur esse factum, motivirt. Dagegen erscheint zum erstenmale in den sog. Statuten des Bonifatius der Grundsatz: man solle in diesem Falle der Taufformel die Worte voranstellen: Non te rebaptizo, sed si nondum es baptizatus, baptizo te etc. (Gerbert, Vet. lit. Alemann. I, 444). Diese Vorschrift wurde im wesentlichen bestätigt durch Alexander III. im J. 1175 (c. 2 apud Gregor. de baptismo et ejus effectu III, 42). Demgemäß hat der römische Katechismus (l. c. qu. 55) die konditionale Formel in folgenden Worten festgestellt: si baptizatus es, te non iterum baptizo, si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine etc., versäumt es aber nicht, vor leichtfertigem, unmotivirtem Gebrauche derselben zu warnen. Luther erklärte sich mit großem Abscheu gegen diese Formel, da eine solche auf Schrauben gestellte verklausulirte Sakramentspendung ihm mit dem Bedürfnis des Gläubigen, der sakramentlichen Gnade unmittelbar und unumstößlich gewiss zu werden, in schneidendem Widerspruche stand, und empfahl in solchen Fällen die Rückkehr zu der älteren Praxis (E. A. 59, 61. 64, 322; Briefe bei de Wette IV, 254 u. 267). Dagegen gibt er im Bedenken von den Findelkindern einen nicht minder anstößigen Rat (E. A. 64. 320 ff.). Er sagt nämlich, wenn eine Mutter ihr Kind in Todesgefar selbst getauft habe und es sterbe, so habe es die rechte Taufe empfangen; überlebe es, so möge sie die erteilte Nottaufe verschweigen und es getrost in der Kirche taufen lassen. Sein Motiv war unstreitig die juristische Förmlichkeit, mit der man damals bei der Konstatirung einer geschehenen Taufe verfur und die es nicht gestattete, der Mutter als einer einzelnen Person auf ihr Wort zu glauben. Wo die Kirchenordnungen diesen Punkt berüren, verwerfen sie one Ausnahme die bedingte Taufformel.

5) Taufe durch Untertauchung, Übergießung oder Besprengung.

In der ältesten Kirche finden wir bei der Taufe als Regel das Untertauchen; doch gestattet schon die Apostellehre das Begießen des Hauptes (l. c. S. 23: *ἐὰν μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ· ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρὶς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος*. Das Übergießen (perfusio s. infusio) und Besprengen (aspersio) war gewönlich bei der Krankentaufe, deren Empfänger clinici genannt wurden. Wenn auch Lehrer wie Cyprian (ep. 69, ad Magnum cap. 12 sq.) der klinischen Taufe dieselbe Gnadenwirkung wie der durch Untertauchen vollzogenen zuschrieben, so hielten sie dagegen Andere für eine unvollständige Taufe und wollten den Kliniker, wenn er gesund wurde, mit Ausnahme dringender Notfälle, vom Klerikate ausgeschlossen wissen (Conc. Neo-Caesar. can. 12). Der Grund dieser Abneigung gegen den baptismus clinicorum mag teils in dem Umstande zu suchen sein, dass solche ihr Katechumenat nicht vollendet hatten, teils darin, dass die Symbolik des Taufritus bei ihnen unvollständig blieb. Das neucäsareensische Konzil motivirt seinen Beschluss damit: *οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης*. Noch im Jare 816 verbietet das Concilium Celichyt. den Priestern die effusio aquae super capita infantium (can. 11), das Konzil von Nemours vom Jare 1284 beschränkt sie auf Notfälle und noch Thomas von Aquino (P. III, qu. 66, art. 7) hält die immersio für sicherer, wenn auch nicht für de necessitate sacramenti. Erst das Konzil von Ravenna 1311 lässt zwischen immersio und superfusio die freie Wal, wärend die statuta synod. des Lütticher Bischofs Johannes 1287 schon Vorschriften geben, wie die infusio bei den Kindern zu geschehen habe. Die allgemeinere Aufnahme der Besprengung bei der Kindertaufe in die kirchliche Sitte beginnt daher erst seit dem Ende des 13. Jarhunderts und ist durch das immer seltenere und nur noch ausnahmsweise Taufen Erwachsener begünstigt worden. Das römische Ritual setzt die Infusion als die gewönliche Taufform voraus, hat aber auch Vorschriften für die mersio. Die griechische Kirche hat bis heute das Untertauchen beibehalten und sieht es als Substantiale der Taufe an. Luther hat im Sermon von der Taufe (E. A. 21, 229) das Hineinstoßen in das Wasser wenigstens um der Symbolik willen für das Richtige erklärt; er leitet sogar das Wort „Taufe" von „tief" ab, weil man „tief in das Wasser senke, was man taufe". Im Taufbüchlein 1523 (E. A. 22, 163) und 1526 (E. A. 22, 293) wird der Taufakt als „Tauchen" bezeichnet, dagegen in der Schrift: „wie man recht und verständlich einen Menschen zum Christentume taufen soll", als „Übergießen des Wassers" (1523, E. A. 22, 168); jenes ist auch das Gewönliche in den Kirchenordnungen, in denen der Ausdruck „besprengen" seltener vorkommt, bisweilen aber auch reichliche Begießung angeraten wird.

Das Untertauchen fand in der alten Kirche dreimal statt; dies bezeugt schon Tertullian (adv. Prax. c. 26, cf. de cor. milit. 3). Basilius (de sp. sanct. c. 27) und Hieronymus (adv. Luciferian. c. 4) füren diese Sitte auf apostolische Tradition zurück. Sozomenos (VI, 26) und Theodoret (haer. fabul. IV, 3) geben an, dass man den Eunomius und dessen Schule für den Urheber der Sitte des einmaligen Untertauchens gehalten habe, womit das Zeugnis des Sokrates (V, 24), dass die Eunomianer nicht auf die Trias, sondern auf den Tod Christi getauft hätten, zu verbinden ist. Athanasius (qu. 94 de parab. evang.), Leo d. Gr. (ep. IV. ad episc. Sic. c. 3), Gregor von Nyssa (de bapt. Chr.) und Theophylakt (in epist. ad Col. 2, 12) finden in dem dreimaligen Untertauchen die Auferstehung des Herrn nach drei Tagen, Cyrill von Jerusalem (catech. myst. II, 4) gar in dem dreimaligen Untertauchen die drei (?) Nächte, in dem dreimaligen Auftauchen die drei (?) Tage der Grabesruhe angedeutet. Die spanischen Bischöfe dagegen beschränkten gegenüber den Arianern das Untertauchen auf ein einmaliges, als symbolischen Ausdruck die Wesenseinheit der trinitarischen Personen. Gregor der Gr. erklärt (L. I, ep. 43 ad Leandr. Episc. Hispal.) diese Differenz für irrelevant, da das einmalige Untertauchen die Einheit der trinitarischen Personen, das dreimalige ihren Unterschied ausdrücke. Seitdem bestanden beide Ritusseigentümlichkeiten bei den Katholiken Spaniens neben einander und

gaben dem vierten Konzil zu Toledo im Jare 633 (can. 6), sowie dem Bischof Ildefons von Toledo (Lib. I, de cognit. bapt. c. 117) Anlass, sich zu Gunsten der hergebrachten spanischen Sitte zu entscheiden. Wärend Alkuin (ep. 81, ad Paul. u. 69, ad fratr. Lugd.) und Walafried Strabo (de offic. eccles. c. 26), jener äußerst heftig, dieser gemäßigt sich gegen den spanischen Brauch aussprachen und der Bischof Gelant von Anjou auf einem Provinzialkonzil 1275 den Geistlichen seines Sprengels das einmalige Untertauchen oder Begießen geradezu verbot, so erklärte das Wormser Konzil (vom J. 868 can. 5) unter Bezugnahme auf die vierte Synode zu Toledo, ferner Thomas von Aquino (l. c. qu. 66 art. 8) und Duranti (de rit. eccl. cath. I, 19) beide Gebräuche an sich für gleichberechtigt. Der römische Katechismus verpflichtet jeden Taufenden der in seiner Landeskirche üblichen Sitte zu folgen (qu. 18); das römische Ritual dagegen fordert die in die kirchliche Praxis allgemein aufgenommene dreimalige Begießung des Hauptes. Die lutherischen Kirchenordnungen schreiben teils einfach nur das Tauchen und Begießen, teils ausdrücklich das dreimalige Begießen oder Besprengen vor. Gerhard (§ 98) und Calvin (Inst. IV, 15, § 19) halten die ganze Frage für ein Adiaphoron.

6) Taufzeiten. Obgleich Tertullian jede Zeit zur Erteilung der Taufe geeignet hält, unbeschadet der sakramentalen Gnadenwirkung, so sind ihm doch diejenigen, welche am Pascha (der Vigilie des Paschafestes) und in der Pentekostezeit vollzogen wurden, die eigentlich solennen Taufen (de bapt. c. 19). Bei anderen Vätern der abendländischen und morgenländischen Kirche (vgl. Hieronymus, Comment. in Zachar. 14, 8) kommen änliche Aussprüche vor. Die römische Kirche insbesondere hielt stets an dem Pascha und der Pentekoste als festen Tauftterminen fest; im Oriente kam der Epiphanientag, der sich als der eigentliche Tauftag Christi besonders empfehlen musste, hinzu (Gregor von Nazianz hom. 40 de bapt.), im Abendlande aber an verschiedenen Orten (wie wir aus des Siricius Brief ad Himerium Tarracon. episcop. c. 2 ersehen) auch das Christfest, die Apostel- und Märtyrertage, namentlich das Fest Johannis des Täufers; in Gallien wurde im 6. Jarhundert pene per singulos dies ac natales martyrum getauft; an Ostern fanden sich häufig infolge dessen nur 2 oder 3 Täuflinge ein (Conc. Mat. II. a. 585, c. 3). Nicht bloß der genannte römische Bischof, sondern auch Leo der Gr. (ep. 2 ad episc. Sicul., epist. 30. ad episc. per Campan. Samnium et Picenum constitutos), Gelasius (ep. 9, ad episc. Lucan.) und Gregor II. (Capit. pro Martiniano episc. et Georg. presbyt. in Bavariam ablegat. und epistol. ad clerum et plebem Thuring.) traten gegen diese Neuerung auf und drangen auf strikte Einhaltung der römischen solennen Taufzeiten, der Pascha- und Pfingstvigilie; nur Kranke sollen urgente necessitate zu anderen Zeiten getauft werden. Bis in das 11. Jarhundert werden diese Bestimmungen teils von Konzilien, teils in Rechtssammlungen, teils von kirchlichen Schriftstellern widerholt. Doch haben auch manche Konzilien, wie das zu Auxerre (585—590 c. 18) und das zweite zu Maçon (585 c. 3) Ostern für die einzig legitime Taufzeit gehalten. Das 17. Konzil zu Toledo (694 can. 2) fordert sogar, dass wärend der ganzen Quadragesima bis zum grünen Donnerstag die Türen der Baptisterien verschlossen und mit dem bischöflichen Ring versiegelt bleiben sollen, damit jede Umgehung des kirchlichen Gebotes unmöglich werde.

Die Festsetzung der solennen Tauftage war ursprünglich nur auf die Katechumenen berechnet; noch Siricius nimmt in dem erwänten Dekretale die Kinder ausdrücklich von der Regel aus und stellt sie mit den infirmis auf eine Linie. Allein später wurden auch sie demselben Zwange unterworfen. Mit der allgemeineren Verbreitung der Kindertaufe und dem Aufhören des Katechumenats musste die Indifferenzirung der Taufzeiten von selbst erfolgen. Diese Nichtbeachtung der Taufzeiten machte seit dem 10. Jarhundert trotz aller Erinnerungen an die ältere Praxis immer reißendere Fortschritte. Thomas stellt darüber folgende Grundsätze auf (qu. 68, art. 3), welche sich auch der römische Katechismus angeeignet hat (qu. 31. 34—36): Kinder sind teils wegen der zu besorgenden raschen Todesgefar, teils weil in ihrem Alter eine vollständige Belehrung und Bekeh-

rung nicht zu erwarten steht, sofort zu taufen; bei Erwachsenen dagegen ist die Taufe aufzuschieben, damit sie gegen die Gefar, sie ficte zu empfangen, gesichert und genügend in den Lehren des christlichen Glaubens und den Pflichten des christlichen Lebens unterrichtet werden und damit der solenne Charakter der Taufzeiten gewart bleibe; wenn sie indessen genügend unterrichtet sind oder Gefar im Verzuge droht, sind auch bei ihnen diese Termine nicht abzuwarten. In der Tat beschränkt sich die Geltung derselben in der heutigen römischen Praxis darauf, dass an der Vigilie des Osterfestes in Rom und in Kathedralen eine und die andere Judentaufe vorgenommen wird. Was die griechische Kirche betrifft, so bemerkt schon Theophylakt zu Ende des 11. Jarhunderts, dass in ihr die Taufzeiten nicht mehr in kirchlicher Übung seien.

7) Taufpaten (*ἀνάδοχοι*, sponsores, fidejussores, fidedictores, susceptores, compatres, propatres, commatres, promatres, admatres, patrini, matrinae, patres s. matres spirituales, altdeutsch Gevatero und Gefatera, Toto und Tota, Doten, Dotten, Göttel, Götten, Pfettern, Pettern, Votten) haben warscheinlich ihre Entstehung der Kindertaufe zu danken, und es ist gewiss nicht zufällig, dass die erste Erwänung der sponsores bei Tertullian auf Anlass der Kindertaufe geschieht (de bapt. c. 18). Schon für den Taufakt selbst war ja eine liturgische Vertretung, für das spätere Leben der Kinder aber eine Bezeugung der stattgefundenen Taufe gegenüber der Kirche unumgänglich notwendig. Beides konnte naturgemäß von den Eltern geschehen und es kann uns darum nicht befremden, dass dieselben noch zu Augustins Zeit als diejenigen genannt werden, welche die Kinder zum Empfang der Gnade Christi in der Taufe darbringen und tamquam fidejussores für sie antworten (vgl. den 98. Brief an Bonifacius). Erst das Konzil von Mainz verbot dies 813 im can. 55; der römische Katechismus motivirt die Unstatthaftigkeit mit dem eigentümlichen Grunde, damit der Unterschied der geistlichen von der fleischlichen Erziehung desto schärfer hervortrete (qu. 28).

Allein die Vertretung der Paten hatte, wie dies ja schon in dem Namen sponsores, fidejussores und fidedictores ausgesprochen liegt, noch den weiteren Zweck, dass sie für den Täufling eine wirkliche Bürgschaft übernehmen sollten, deren Inhalt mit der Zeit immer mehr detaillirt und präzisirt wurde. Sie sollten namentlich, wie dies schon Augustin (sermo de temp. 116) ausspricht und eine Reihe kirchlicher canones der späteren Jarhunderte bestätigt hat (cf. Conc. Paris. 829 c. 7; Statuta S. Bonif. 26), dem Kinde die Rudimente des christlichen Glaubens, namentlich das Vaterunser und das apostolische Symbolum, mitteilen und ihm auch persönlich das Vorbild kirchlichen Sinnes und frommen Lebens geben (Augustin a. a. O. Pseudo-Augustinus hom. 168. Dionys. Areop. de eccles. hierarch. c. 7. Ahitonis Bas. episc. Capitul. c. 25. Capit. Attonis episcop. Vercell. c. 18. Jonae episcop. Aurel. de instit. laic. c. 6). Nach dem Vorgange des Thomas von Aquino (qu. 67, art. 7 u. 8) legt auch der römische Katechismus den Paten diese Pflicht an das Herz (qu. 25). Da man die Taufe selbst als Geburt eines neuen Lebens ansah, so wurde auch die Funktion der Paten unter diesen bildlichen Bezug gestellt: man sagte nicht nur, sie hielten die Kinder über die Taufe (gestare manibus, tenere in baptismo, super fontem in ulnis tenere), sondern auch, sie nähmen die geistlich Neugeborenen auf oder höben sie aus der Taufe (suscipere a fonte, ex fonte, de baptismo; spiritualiter suscipere, elevare etc.), da man sie selbst dabei als solche ansah, durch deren Willen und Funktion der in der Kirche waltende erneuernde Geist auch den Kindern mitgeteilt und diese geistlich widergeboren würden, so konnte man leicht dahin kommen, sie als spirituales patres et matres, compatres et commatres zu bezeichnen. So entstand seit dem 6. Jarhundert die Vorstellung der cognatio spiritualis, mit der man es so ernst nahm, dass man sie als Verhältnis väterlicher Affektion und als ausreichendes Ehehindernis ansah. Justinian hat dies noch einfach in gesetzlicher Form ausgesprochen (Cod. Justin. L. V. Tit. IV de nuptiis, lex. 26). Das Trullanum aber stellt eine solche Ehe bereits unter den Gesichtspunkt der Hurerei und bedroht sie mit der Strafe derselben (can. 53); der römische Katechismus erklärt sie für verboten und fordert ihre Auflösung. Dasselbe Urteil fällt er über

eine Ehe zwischen dem Täufer und dem Täufling (qu. 26), da auch sie in das gleiche Verhältnis geistlicher Verwandtschaft getreten seien.

Dass auch die Katechumenen bei der Taufe durch Paten vertreten worden seien, läſst sich mit voller Bestimmtheit erst in dem 4. Jarhundert nachweisen (vgl. das Leben des Epiphanius). Auch in diesen Fällen scheint die sponsio aus einem wirklichen Bedürfnis hervorgegangen zu sein, da der Klerus unmöglich Alle, die sich zur Taufe meldeten, selbst beobachten und sich über die Lauterkeit ihrer Gesinnung und ihres Wandels ein sicheres Urteil bilden konnte. Onehin wurde auch bei Katechumenen die Zuziehung von Paten zur unumgänglichen Notwendigkeit, wenn dieselben durch plötzliche Krankheit der Sprache oder gar der Besinnung beraubt wurden (Conc. Auraus. a. 441 c. 12. Conc. Carth. III, a. 397 can. 34. Cyrill. Alexandr. Comm. in Joan. XI, 26. Timoth. Alex. Resp. can. c. 4. Augustin. Confess. IV, 4. Ferrandus ad Fulgent.).

Von der Patenschaft sind nach katholischen Grundsätzen ausgeschlossen 1) alle die nicht getauft oder gefirmt sind (Decret. Grat. de consecrat dist. IV, c. 102. cf. Rit. Rom.); diejenigen, welche zur öffentlichen Kirchenbuße verurteilt sind (Capit. Reg. Franc. VI, c. 182); 3) werden vom römischen Katechismus ausdrücklich alle Häretiker, Juden und Ungläubigen für unfähig erklärt, Patenstellen zu übernehmen (qu. 28). In älterer Zeit liebte man insbesondere Diakonen (denen es onehin in manchen Kirchen oblag, den Getauften zur Salbung und Handauflegung zum Bischof zu geleiten), Diakonissinnen, Witwen und heil. Jungfrauen zu Paten zu wälen; später wurde eine Reihe von kirchlichen Verordnungen dagegen erlassen, welche nicht bloß den Priestern, sondern auch den Mönchen und Nonnen untersagten, Paten zu stehen, den letzteren wol nicht bloß deshalb, weil sie, wie Martène meinte, in dem Büßerstande leben, sondern auch um sie vor Beziehungen und Verbindungen mit Weltlichen zu bewaren (cf. Conc. Autissiod. a. 585—590 c. 24 u. 25. Statut. eccl. Nemaus. c. 13).

Anfangs wird wol jeder Täufling seinen eigenen Paten gehabt haben, dessen Geschlecht von dem des Täuflings um so mehr abhing, da dies schon die Decenz bei dem Ritus des Untertauchens forderte. Später verboten mehrere Verordnungen (Leo d. Gr. bei Gratian de consecr. Dist. IV, c. 101. Conc. Mettense a. 888 can. 6) ausdrücklich das Hinzuziehen von mehreren Paten bei einem Täufling: wie es scheint one Erfolg. So fungirten bei der Taufe Philipps, des Sones Ludwigs VII. von Frankreich, drei Äbte als patrini, des Königs Schwester und zwei Pariser Witwen als matrinae. So ließen sich mehrere Konzilien zu Zugeständnissen herbei, indem sie nur verboten, die Zal zwei, drei oder vier zu überschreiten (Con. Trevir. 1227, can. 1. Wigorn. 1240. Bajocens. 1280. Exoniense 1287. Coloniens. 1281). Das Tridentinum (Sess. XXIV, cap. 2) gestattet nur einen Paten desselben, höchstens zwei verschiedenen Geschlechtes, damit nicht die Zal der geistlichen Verwandtschaften zu sehr vergrößert werde, was der römische Katechismus mit dem weiteren Argumente stützt, damit nicht der den Paten obliegende geistliche Unterricht durch die Vielheit derselben verwirrt und gestört werde (qu. 29).

Die protestantischen Kirchenordnungen fassen die Stellung der Paten änlich wie die katholische Kirche. Nach der österreichischen von 1571 und der niedersächsischen des Herzogs Franz vom J. 1585 sollen sie 1) Zeugen der vollzogenen Taufe sein; 2) neben den Eltern das Kind in der Taufe betend Christo zutragen, den christlichen Glauben bekennen, dem Teufel entsagen und an des Kindes Statt Bürgen werden, daſs es die übernommenen Taufpflichten auch wirklich halten wolle; 3) als geistliche Eltern die Getauften ihr ganzes Leben lang an ihr Taufgelübde erinnern und für ihre christliche Erziehung eintreten, besonders im Falle des Todes der Eltern (vgl. Brandenb.-Nürnberg., Hessische K.-O. 1566. Antorfer K.-O. 1567). Als Paten sollen darum fromme, ehrliche und gläubige Leute gebeten werden (Pommer'sche K.-O. 1535 u. a.); leichtfertige und gottlose Menschen, Verächter der Religion und des Abendmales sollen, wenn sie in ihren offenbaren Lastern unbußfertig zu verharren gedenken, von der Patenschaft zurückgewiesen werden; doch schärfen es mehrere Kirchenordnungen, wie die österreichische, dem

Pfarrer ein, den gebetenen Paten nicht in der Kirche zurückzuweisen, sondern etwaige Bedenken gegen ihn mit ihm privatim zu besprechen. Später ging das Recht der Zurückweisung von den Pfarrern in die Hände des Kirchenregiments über. Der Pate soll der reinen evangelischen Lehre oder Religion zugetan sein und Widertäufer, Papisten und Calvinisten darum nicht zugelassen werden, doch fehlt es in anderen Kirchenordnungen nicht an milderen Bestimmungen: die hessischen Visitationsartikel von 1566 wollen Katholiken deshalb nicht ausgeschlossen wissen, weil man mit ihnen im Wesentlichen des Glaubens einig sei und der Dissensus nur einige Missbräuche betreffe, eine Weitherzigkeit, welche nach Philipps des Großmütigen Tode († 1567) die hessische Generalsynode v. 1568 verwarf. Die Straßburger Kirchenordnung will diejenigen Katholiken zugelassen wissen, welche die evangelische Kirche für eine ware Gemeinde Christi, evangelische Taufe und Abendmal für ware Sakramente Christi halten.

Da die Sucht, die Patengeschenke zu steigern, zur Vermehrung der Gevattern fürte, so verboten die Generalartikel Kurfürst Augusts von Sachsen bei einer Strafe von hundert Gulden einem Kinde mehr als drei Gevatter zu geben; andere Kirchenordnungen haben mildere Strafen; manche gestatten es dem Adel und den Regierungsräten als Standesprivileg die Zal drei zu überschreiten; höchst originell ist die Bestimmung der Coburger Ordnung von 1626, nach welcher an Orten, wo drei Paten üblich sind, der Bastard nur einen, wo dagegen einer gewönlich ist, der Bastard deren drei erhalten soll.

8) Das Liturgische des Taufvollzuges. Die Sorge für die Reinheit der Gemeinde musste frühzeitig, warscheinlich schon in der apostolischen Zeit, dahin füren, der Taufe eine Vorbereitung vorangehen zu lassen. Dieselbe bestand naturgemäß im Gebete, im Unterrichte und vor Allem in der bußfertigen Beugung vor Gott, deren charakteristischer Ausdruck das Fasten war. Dies wird durch die Zeugnisse der Apostellehre, Justins und Tertullians bestätigt. Nach der ersteren (l. c. S. 24) sollte vor der Taufe nicht nur der Täufling einen oder zwei Tage fasten, sondern ebenso auch der Täufer, und etliche andere, die es etwa vermöchten; nach Justin (Ap. I, 61) betete und fastete die Gemeinde mit ihren Täuflingen, welche selbst fastend Gott um Vergebung der Sünden anriefen; nach Tertullian (de bapt. 20) musste der Taufe häufiges Gebet, Fasten, Wachen und Kniebeugung nebst dem Bekenntnis aller früher begangenen Sünden voraufgehen. Es ist dies die poenitentia ante baptismum, von der Augustin häufig redet. Über den Katechumenat, dessen Ursprung in dieser Vorbereitung zu suchen ist, s. den Art. Katechetik Bd. VII, S. 576 ff.

Der Taufritus ist bereits von Tertullian vollständig geschildert. Er zerlegte sich in mehrere Akte, welche die Wirkungen der Taufe in bedeutungsvoller Symbolik zur Anschauung brachten. Der Untertauchung folgte die Darreichung von Milch und Honig (de cor. mil. 3, advers. Marc. I, 14), um die Getauften als Kinder Gottes zu erweisen; die Salbung mit Öl zur Bezeugung des geistlichen Priestertums (de bapt. c. 7); endlich die Handauflegung, welche seit der Erhebung des Episkopates über den Presbyterat nur dem Bischof zustand: gleichsam eine Einladung an den heiligen Geist, von dem Neophyten Besitz zu ergreifen (c. 8). Im Laufe der Zeit kamen noch folgende Handlungen hinzu und gingen der bischöflichen Handauflegung voraus: dem Neophyten wurden weiße Kleider und eine Kopfbedeckung oder Kopfbinde (chrismale) an der Stelle der vor der Taufe abgelegten Gewänder angezogen (Euseb. de vit. Constant. IV. 62. Cyrill. Hieros. catech. mystagog. IV, 8. Augustin. epist. 34, § 2). Im Oriente war die Umgürtung der Lenden (wol im Anschluss an Stellen wie Luk. 12, 35) und die Krönung mit einer durch Gebet geweihten corona als Symbol des königlichen Priestertums üblich. Im Occidente gab man dafür den Neophyten eine brennende Kerze (Ambros. de lapsu virg. cons. c. 5 und Gregor. Nazianz. orat. 40), was von Höfling als Erinnerung an das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen gefasst, aber vielleicht einfacher gleichfalls als Nachklang aus Luk. 12, 35 erklärt wird. Tertullian und Cyprian stellen die auf die immersio folgende Salbung vor die Handauflegung,

allein später verband sich mit dieser letzteren bischöflichen Handlung im Occidente eine weitere Salbung, die gleichfalls ausschließlich dem Bischof zustand und zuletzt sogar die Handauflegung verdrängte, aber nichtsdestoweniger ihre Bedeutung in sich aufnahm. Wärend die Salbung vor der Taufe mit Öl (Katechumenenöl) vollzogen wurde, so geschahen die beiden nach der Taufe üblichen, sowol die dem Presbyter, als die dem Bischof zukommende, mit Chrisma. Bei solenner Taufe schlossen sich in der alten Kirche die bischöfliche Handauflegung, aus welcher später das Sakrament der Konfirmation erwuchs, und die Kommunion unmittelbar an den Taufakt an. Bisweilen mag es vorgekommen sein, dass man in der Taufe den Namen, besonders wenn er irgend eine heidnische Vorstellung in sich schloß, mit einem solchen vertauschte, der an eine christliche Tugend erinnerte (vgl. das Beispiel der Dichterin Athenais, welche der Bischof Attikus Eudokia nannte, bei Sokrates h. e. VII, 21); dass dies nicht immer geschah, beweisen die Namen Ambrosius, Augustinus, Isidorus, Leo u. s. w. Auf Namen christlicher Bedeutung dringt bei Kindern Chrysostomus (hom. 21 in Genesin.). Auch wälte man gern die der Apostel und Apostelschüler (Euseb. VII, 25), sowie der hochgefeierten Märtyrer. Erst mit der Verbreitung der Kindertaufe wurde es wol Sitte, die Namen in der Taufe zu erteilen.

Sämtliche Katechumenatsakte mit ihren Exorzismen, Abrenuntiationen und symbolischen Gebräuchen hatten eine unverkennbare Beziehung auf die heidnischen Kulte, die man als ein Werk der Dämonen ansah, und sollten andeuten, dass der Heidenproselyte dieser Sphäre enthoben und in das Reich Gottes, die Kirche, versetzt werde, um hier für die Wirkungen des in ihr waltenden Geistes bereitet zu werden. Zwei sehr wichtige Momente in der liturgischen Fortbildung, welche in sich auf das Innigste zusammenhängen, müssen beachtet werden: zunächst wurde eine Zusammenziehung der ursprünglich scharfgetrennten Katechumenats- und der eigentlichen Taufakte unerläßlich bei den infirmis, welche in articulo necessitatis die Taufe begehrten; da man aber die Kinder als infirmi betrachtete, so trug man diese zu einer großen liturgischen Gesamthandlung vereinigten Katechumenats- und Taufakte, gerade so wie man sie ursprünglich bei Heidenproselyten anwandte, auch auf die zu taufenden Christenkinder über, d. h. man behandelte diese, was besonders die abendländische Lehre von der Erbsünde ermöglichte und begünstigte, als Heiden vermöge ihrer Geburt, die durch die Taufe Glieder der christlichen Kirche und durch die sich in ihr vollziehende Regeneration Kinder Gottes werden sollten. Was dabei die erwachsenen Täuflinge selbst zu bitten, zu antworten und zu tun hatten, übernahmen für die Kinder one irgend eine Abänderung der Form die Paten. So finden wir denn nicht bloß den ordo baptismi adultorum, sondern auch den ordo baptismi parvulorum in dem röm. Rituale Pauls V. in wesentlich übereinstimmender Behandlung dargestellt; auch der röm. Katechismus behandelt sämtliche einschlägliche Riten in ununterbrochener Kontinuität. Diese Gebräuche sind: 1) Der Täufling wird gefragt, was er begehre (C. Rom. qu. 62). 2) Er wird, wenn er ein Erwachsener ist, katechisirt (qu. 63), was durch eine vorläufige Abrenuntiation und durch ein vorgängiges Bekenntnis des im zweiten Artikel abgekürzten Symbolums geschieht. 3) Er wird durch Exsufflation exorzisirt, wobei zu beachten ist, dass Thomas von Aquino dem Exorzismus effektive Bedeutung beilegt und die bloß signifikative verwirft (P. III, qu. 71. art. 3), worin ihm der römische Katechismus folgt (qu. 64), obgleich er diese Gebräuche im allgemeinen nur für symbolische Exposition der Taufwirkungen erklärt (qu. 58: Imaginem enim et significationem earum rerum prae se ferunt, quae in sacramento geruntur). 4) Es wird ihm Salz in den Mund gelegt, um anzudeuten, dass er gegen die Fäulnis der Sünde geschützt werde (qu. 65). 5) Er wird mit dem Kreuze signirt, zur Andeutung, dass sein Sinn durch die Taufe den göttlichen Dingen erschlossen werde (qu. 66). 6) Nase und Ohren werden mit Speichel berürt nach Analogie von Joh. 9, 6 ff., weil die Taufe den Geist zum Verständnis der Warheit erleuchtet (qu. 67). 7) Er entsagt dem Teufel und seinen Werken und bekennt den christlichen Glauben (qu. 68), was demnach bei der Taufe Erwachsener zweimal geschieht. Nicht angefürt ist, dass der Prie-

ſter nach der Abrenuntiation und vor dem Symbolum den Täufling mit Katechumenenöl ſalbt. 8) Er wird gefragt, ob er getauft ſein will (qu. 69). 9) Sein Haupt wird mit Chrisma geſalbt, um ihn als Chriſten, d. h. als Glied von Chriſti Leib zu bezeichnen (qu. 70). 10) Er empfängt ein weißes Kleid, die Kinder aber ein weißes Tuch (sudariolum) zur Bezeichnung der durch die Taufe erteilten Unſchuld (qu. 71). Das weiße Kleid nannte man im Mittelalter „Weſterhemd“, von vestis. 11) Eine brennende Kerze wird ihm als Symbol der Liebe in die Hand gegeben (qu. 72). 12) Der Name eines Heiligen wird ihm beigelegt.

Wärend ſchon Zwingli in der Schrift „von dem Kindertauf“ (1525) von allen dieſen Gebräuchen nur das Weſterhemd beibehielt, die Tauffrage ausdrücklich an „die Gotten und Göttinen“, nicht aber an das Kind richten und ſogar das Taufbekenntnis fallen läſst, ſo hat dagegen Luther in der erſten Ausgabe des Taufbüchleins, 1523 (E. A. 22, 157), die ſämtlichen römiſchen Ceremonieen bewart; erſt in der zweiten Bearbeitung (warſcheinlich von 1526, E. A. 22, 290) hat er dieſelben, jedoch mit Ausnahme der Signation, der Exſufflation, des Exorzismus, der Abrenuntiation und des abgekürzten apoſtoliſchen Symbolums beſeitigt. Wärend die Kirchenordnungen des nördlichen Deutſchlands größtenteils bei dieſer Änderung ſtehen blieben, haben andere des ſüdlichen und weſtlichen Deutſchlands auch die Exſufflation, den Exorzismus und die Signation aufgegeben, ſo daſs nur die Abrenuntiation mit dem nun meiſt in extenso reſtituirten Symbolum noch im Gebrauche blieb. Wärend ferner lutheriſche Theologen, wie Juſtus Menius, Stephan Prätorius, Tileman Heshuſius u. a. in echt katholiſcher Weiſe dem Exorzismus effektive Bedeutung beilegten, hat ſchon Chemnitz ihn eine bloße Deklaration der Taufwirkung genannt. Die ſpäteren lutheriſchen Dogmatiker erklärten ſich in ſeinem Sinne. Vielfache Streitigkeiten, die über ihn gefürt wurden (vgl. Höfling II, 200 ff.), konnten nur dazu dienen, das Bewuſstſein, daſs er ein Adiaphoron ſei, tiefer zu begründen, doch hat ihn erſt die Periode der Aufklärung völlig beſeitigt.

Zur Litteratur außer dem bereits Angefürten: G. J. Vossii disp. XX, de baptismo 1648; J. G. Walch, Historia paedobaptismi IV priorum saeculorum, 1739; G. Wall, Historia bapt. infantum ex angl. (London 1705) vertit, auxit J. S. Schlosser 1748—1753; W. Hoffmann, Taufe und Wiedertaufe 1846; Höfling, Das Sakrament der Taufe u. ſ. w, 1846—1848 iſt das gründlichſte Werk über dieſen Gegenſtand, aber hauptſächlich in liturgiſch-archäologiſcher Beziehung, denn der dogmenhiſtoriſche Gehalt iſt unvollſtändig, namentlich die Scholaſtik ganz unberückſichtigt. **Georg Eduard Steitz † (Hauck).**

Taufgeſinnte, ſ. Mennoniten Bd. IX, S. 566.

Tauler, Johann, iſt um 1300 zu Straßburg geboren. Er war der Son eines wolhabenden Bürgers, vielleicht des Nikolaus Taweler vom Finkweiler, der 1304 als Mitglied des Rats und 1319 als Schöffe urkundlich genannt wird. Die herrſchende Überſchätzung des Mönchslebens fürte den frommen Jüngling dem Dominikanerorden zu. „Hätte ich“, ſo ſagt er ſpäter einmal, „da ich noch meines Vaters Son war, gewuſst, was ich nun weiß, ich wollte von ſeinem Erbe gelebt haben und nicht von Almoſen.“ Der Dominikanerorden ſtand um die Zeit, da Tauler in denſelben eintrat, noch in hohem Anſehn. Theodorich von Freiburg und Meiſter Eckhart, die Begründer der neueren Myſtik, bei welchen ſich der asketiſche Geiſt und die Innigkeit der älteren Schule mit tiefſinniger Spekultion verbindet, waren damals der Ruhm des Ordens in Deutſchland. Meiſter Eckhart, gleich groß als Prediger wie als Lehrer, bekleidete von 1312 bis gegen 1320 die Stelle eines Profeſſors der Theologie an der Provinzialſchule des Ordens in Straßburg. In dieſer Zeit, wol um das Jar 1318, wurde Tauler Mitglied des dortigen Konvents. Auch Johann von Sterngaſſen, einer der bedeutendſten Schüler Eckharts, ſpäter Leſemeiſter, gehörte damals dem Kloſter an, und ebenſo mag Tauler ſchon hier mit dem berümten Prediger des Ordens, Nikolaus von Straßburg, den wir ſpäter als Leſemeiſter und als mutvollen Ver-

teidiger der Rechte seines Ordens und Eckharts zu Köln treffen, in Berürung gekommen sein. Auch scheint mir die volkstümliche Art der Predigten des Nikolaus und mancher andere charakteristische Zug in Taulers Predigten nachzuwirken. Nach einem achtjärigen Studium, das Tauler in Straßburg vollenden konnte, wurden diejenigen Jünglinge des Ordens, welche Hoffnung gaben, einst das Lektoramt versehen zu können, auf die Hochschule des Ordens in Deutschland, nach Köln gesendet, wo sie ein dreijäriges theoretisches Studium und ein Jar praktischer Übungen durchzumachen hatten. Aus Taulers Predigten können wir die älteren Quellen erkennen, an denen nächst der Schrift sein Geist vornehmlich sich genärt hat. Es sind unter andern die Neuplatoniker, Pseudodionysius, Augustin, Gregor, Bernhard, die beiden Viktoriner, Thomas Aquin. Aber nicht dem letzteren, sondern Theodorich von Freiburg und Eckhart folgt er in der Kardinalfrage, um welche sich die neuere Mystik dreht, in der Frage vom Seelengrunde und vom Bilde Gottes. Die Beschäftigung mit den Schriften dieser Männer hat wol schon in den Zeiten der Schule bei ihm begonnen. Ob Tauler vor oder nach Eckharts Tode (1327) nach Köln kam, lässt sich mit Sicherheit nicht mehr bestimmen. Jedenfalls fällt ein Teil seines vierjärigen Aufenthalts daselbst in die Zeit, da Eckharts Prozess den Orden aufs tiefste erregte. Eckharts Redeweise berürte sich vielfach mit der pantheistischen Lehre der Brüder des freien Geistes, die unter den in freiwilliger Armut lebenden Begarden und Beginen viele Anhänger zälten, wie auch hinwider die eckhartische Mystik hier ihre Jünger und Jüngerinnen hatte. Mit jener Sekte hatten auch diese Vereine im J. 1317 Verfolgungen in der Diözese Straßburg zu erleiden gehabt und Eckharts Versetzung nach Frankfurt und bald darauf nach Köln hing warscheinlich damit zusammen. In Folge von Klagen, die auf dem Generalkapitel zu Venedig laut wurden, hatte dann Nikolaus von Straßburg, vom Papste mit der Untersuchung betraut, Eckharts Lehre für rechtgläubig erklärt, und als hierauf der mit dem Entscheid unzufriedene Erzbischof Heinrich von Köln die Untersuchung durch seine Inquisitoren von neuem aufnehmen ließ, protestirten Nikolaus und Eckhart und appellirten an den Papst. Erst im zweiten Jare nach Eckharts Tode erfolgte die päpstliche Entscheidung, die eine Anzal eckhartischer Sätze als häretisch verdammte. In dem deutschen Teil des Ordens waren die Meinungen geteilt; Tauler hielt wie Suso, der gleichfalls um jene Zeit in Köln studirte, zu Eckhart. Denn Eckhart ist one Zweifel gemeint, wenn er später einmal in einer Predigt zu seinen Konventbrüdern von dem lieblichen Meister spricht, den sie nicht verstanden hätten, weil sie das, was er von dem ewigen Sein des Menschen in Gott geredet habe, auf die zeitliche Existenzweise bezogen hätten. Aber es wird doch nicht bloß auf die andersartige Natur Taulers, sondern auch auf die oben erwänten Erlebnisse mit zurückzufüren sein, wenn derselbe den Weg der Spekulation seltener betritt als Eckhart und größere Vorsicht im Ausdrucke sich auferlegt, nachdem die küne Unbefangenheit und der Mangel an Rücksichtnahme dem Meister so viele Missverständnisse und Verdächtigungen zugezogen hatte. Es wird ferner eine Nachwirkung jener Ereignisse sein, wenn Tauler so häufig den Unterschied hervorhebt, der bei aller scheinbaren Gleichheit zwischen den Gottesfreunden und den freien Geistern bestehe, dass diese nämlich den Weg selbstverleugnenden Sterbens in der Nachfolge Christi nicht gegangen seien, dass ihre angebliche Ledigkeit von allen Dingen nur der Ausfluss einer durchaus fleischlichen Richtung, und dass die vermeinte Stimme des heil. Geistes in ihnen nur das Licht ihrer eigenen Natur sei. Dass Tauler nach seinem Kölner Aufenthalt auch noch die angesehenste Hochschule des Ordens zu St. Jakob in Paris besucht habe, wie man angenommen hat, bezweifle ich. Aus den nichtfranzösischen Provinzen wurden dahin nur solche geschickt, welche zu Magistern der Theologie promovirt werden sollten, und Tauler hat diese akademische Würde niemals erhalten, wenngleich er von seinen Verehrern oder im Volke als Lesemeister auch Meister der heiligen Schrift oder Doktor genannt worden ist. Wenn er später mit seinem Freunde und Konventbruder Johann von Dambach dessen Schrift de deliciis paradisi dem Kloster St. Jakob schenkte, so konnte dies auch der Dank für eine Gastfreundschaft sein,

die Tauler auf einer seiner zalreichen Reisen, zu denen die Bedrängnisse der deutschen Dominikaner in der Zeit Ludwigs des Bayern vermehrten Anlass gaben, dort genossen hatte. In diese Bedrängnisse füren uns die nächsten beiden Jarzehnte in Taulers Leben, als er von der Hochschule nach Straßburg zurückgekehrt war. König Ludwig war im Kampfe für die Rechte des Reiches von Papst Johann XXII. gebannt, seiner Länder und Würden entsetzt, als Häretiker erklärt, und jedes Gebiet, das ihm fortan gehorchen würde, mit dem Interdikte belegt worden. An vielen Orten im Reiche stellte denn auch der Klerus den öffentlichen Gottesdienst ein, den Verfolgungen trotzend, welche die Erlasse Ludwigs gegen die nicht celebrirenden Priester zur Folge hatten. Doch waren im Welt- und Ordensklerus auch nicht wenige, welche aus Furcht oder in Missbilligung des päpstlichen Verfarens das Interdikt unbeachtet ließen. Dies war namentlich bei den Minoriten der Fall, deren früherer General Cäsena mit andern namhaften Mitgliedern des Ordens, wie Occam, Bonagratia u. a., vom Papste gebannt worden war, weil er wie der ganze Orden über die Armut Christi und der Apostel anders als der Papst dachte. Eben diese geistigen Häupter des Ordens verteidigten nun auch in Schriften die Rechte des Kaisertums und schwächten durch ihre Angriffe auf den Papst, den sie gleichfalls der Häresie beschuldigten, dessen Ansehen und damit auch das seiner Erlasse. Im Gegensatze zu den Minoriten gehorchten auf der andern Seite die Dominikaner, auf deren Generalkapiteln die Vertreter der deutschen Provinzen in der Minorität waren, den Befehlen des Papstes; doch nicht überall. So beachteten die Dominikaner zu Straßburg, welche Stadt zu Kaiser Ludwig hielt und deshalb dem Interdikt verfallen war, viele Jare lang das Interdikt nicht. Noch im J. 1337 sangen sie öffentlich die Messe. Es ist eine naheliegende Vermutung, dass bei solcher Renitenz gegen den Papst und den Ordensmeister die Provinzialschule in Straßburg, um sie dem Einflusse des im Konvente herrschenden Geistes zu entziehen, geschlossen oder anderswohin verlegt wurde. Im J. 1339 musste dann auch der Konvent selbst, durch die Befehle des Ordensobern gedrängt, das Messelesen einstellen. Dafür trieb ihn der Rat aus der Stadt und das Kloster stand nun $3^1/_2$ Jare leer. Wir finden nun Tauler um den Anfang des J. 1339 zu Basel. Im Juni reist er dann nach Köln, wird aber von dort wider zurückerwartet. Es ist nicht sicher, ob Tauler als einer der vertriebenen Straßburger Mönche zu Basel weilte, oder ob er dem Kloster dieser Stadt schon seit längerer Zeit zugewiesen war. Der Dominikaner Meyer aus Basel, der im folgenden Jarhundert die Geschichte seines Ordens schrieb und viel aus Baseler Quellen schöpfte, bezeichnet Tauler als Prediger und Lektor. Vielleicht war die Provinzialschule von Straßburg nach Basel verlegt worden, und Tauler begleitete eine Stelle an derselben oder er war Lektor an der dort heimischen Schule des Ordens. Basel schonte die Kleriker, welche das Interdikt nicht brechen wollten, obwol die Stadt zu Kaiser Ludwig hielt: der Friede, den sie davon hatte, fürte nicht wenige in ihre Mauern, welche überhaupt in den Wirren der Zeit nach einem Asyl suchten, wo sie Gott nach ihrer Weise dienen könnten. So bildete Basel in den vierziger Jaren auch einen Mittelpunkt derer, welche einen vertrauteren Umgang mit Gott erstrebten und sich Gottesfreunde nannten. Die Seele dieses Kreises war in der genannten Zeit der Weltpriester Heinrich von Nördlingen, dessen Briefe an die ekstatische Margaretha Ebner in Kloster Medingen, welche seine geistliche Freundin und Beichttochter war, uns einen willkommenen Einblick in den Verkehr dieser Gottesfreunde untereinander eröffnen. Heinrich war zu Ende des Jares 1338, als Kaiser Ludwig bei schwerer Strafe überall im Reiche den Gottesdienst wider aufzunehmen befohlen hatte, aus seiner schwäbischen Heimat gewichen, und Tauler, der ihn schon vorher kannte und mit ihm auch Margaretha Ebner in Medingen besucht hatte, war ihm dann für ein Unterkommen in Basel behilflich gewesen. Die Ereignisse der Zeit hielten die Gottesfreunde in lebhafter Erregung. Schriften, welche über die Gegenwart erhoben oder über die Zukunft Aufschluss versprachen, wurden unter ihnen mit Eifer verbreitet. Tauler selbst ist sehr frühe schon im Besitz von Susos Horologium sapientiae, von ihm erhalten es Heinrich von Nördlingen und

die Freunde im Cisterzienserkloster Kaisersheim bei Medingen; auch die Offenbarungen der Mechthild von Hackeborn besitzt er; jene der Mechthild von Magdeburg übersetzt Heinrich von Nördlingen ins Hochdeutsche. Auch Margaretha Ebner wird von Tauler gebeten, Jesum um Offenbarungen anzugehen über die Zustände der Christenheit, unter denen die Gottesfreunde so viel zu leiden hätten. Tauler glaubt an den prophetischen Beruf einzelner gotterleuchteter Frauen; auch die Seherin des 12. Jarhunderts, Hildegard von Bingen, zält er zu denselben. Er hat es mit veranlasst, dass Margaretha Ebner ihre wundersamen Zustände und Offenbarungen niederschreiben liess. Taulers Name stand schon um diese Zeit unter den Gottesfreunden in hohem Ansehen. „Unser lieber Vater, der Tauler", so heißt er in den Briefen Heinrichs von Nördlingen an Margaretha. Der Italiener Venturini, welcher sich vom südlichen Frankreich aus, wo ihn das Misstrauen des Papstes mehrere Jare lang in einer Art von Verbannung hielt, mit den Gottesfreunden am Oberrhein in briefliche Verbindung gesetzt hatte, hofft, dass durch ihn und seinen Freund Egenolf von Ehenheim der Name Christi über Deutschland verbreitet werde. Die ekstatische Christine Ebner in dem zu Nürnberg gehörigen Kloster Engelthal glaubt gegen Ende der vierziger Jare durch göttliche Offenbarung zu vernehmen, dass Tauler Gott einer der liebsten Menschen wäre, die er auf Erden habe; er habe das Erdreich angezündet mit seiner feurigen Zunge; Gott wone in ihm als in einem süßen Saitenspiel. Ein Brief Taulers an Margaretha Ebner, den ich in das J. 1345 setze, lässt Tauler in diesem Jare noch in Basel vermuten; in den nächstfolgenden Jaren aber treffen wir ihn bleibend wider in Straßburg. Heinrich von Nördlingen spricht im Anfang des J. 1348 von großen Leiden, die Tauler damals um der Warheit willen zu bestehen hatte. Tauler weiß in seinen Predigten öfters zu reden von Pharisäern, die mit ihren Urteilen die Gottesfreunde verlästern, die Manungen, welche zu einem Leben nach Art der Gottesfreunde auffordern, als begardische Ketzerei verrufen. Einer der berümteren Gottesfreunde, der reiche Bürger Rulman Merswin von Straßburg, der Verfasser des Buchs von den 9 Felsen und der Stifter des Bruderhauses zum grünen Wörth, wälte ihn in jener Zeit zu seinem Beichtvater und Tauler untersagte dem erst jüngst aus der Welt Geschiedenen die übertriebenen asketischen Übungen, weil er aus eigener Erfarung wusste, dass eine allzu geschwächte Natur dem Aufschwung des Geistes hinderlich sei. Auch er hatte es in büßerischer Strenge den heiligen Brüdern seines Ordens gleich tun wollen, sich aber als zu schwach dafür erkannt und daraus für sich entnommen, dass es der Herr nicht wolle. „Wo ein Tag wäre", sagt er später einmal, „da man fasten sollte, und du findest, dass deine Natur dadurch zu sehr geschwächt und du den höchsten Weg der Warheit zu gehen verhindert werdest, so nimm Urlaub von deinem Beichtiger, und wenn dir der Urlaub nicht werden mag, so magst du von Gott Urlaub nehmen und iss etwas bis morgen, und wenn du zu dem Beichtiger kommst, so sprich: Ich war krank und aß, und nimm darnach Urlaub. Die heilige Kirche meinte noch dachte das nie, dass sich jemand verderben sollte." Von dieser Auffassung Taulers geleitet gehen wir zu der Frage über seine Stellung zum päpstlichen Interdikte über, die man aus einer Stelle in den Predigten dahin beantworten zu können geglaubt hat, dass Tauler sich dem päpstlichen Gebote gefügt habe. „Wollte uns, so sagt er einmal, die heil. Kirche das Sakrament auswendig nehmen, so sollten wir uns darein lassen; aber geistlich es zu gebrauchen, das kann uns niemand nehmen." Tauler redet hier beruhigend und tröstend zu solchen, die wegen des Interdikts keinen Priester fanden, der ihnen das Sakrament gereicht hätte. Ob er selbst zu diesen das Sakrament verweigernden Priestern gehört habe, ist damit nicht entschieden. Die Frage, was die heil. Kirche sei, beantwortete sich für die Gläubigen damals nicht so einfach, als dies heutzutage für die römischen Gläubigen der Fall ist. „Die Pfaffheit im ganzen Reiche zweite sich" wie der Straßburger Chronist Twinger von Königshoven in Bezug auf den Streit zwischen Ludwig und dem Papste bemerkt, und schwerlich werden die zu Ludwig haltenden Erzbischöfe, Bischöfe und Priester gemeint haben, dass die heilige Kirche nur in den Priestern repräsentirt sei, welche zum Papste hielten. Im

Spätjar 1347 ist Tauler zu Besuch bei Margaretha Ebner in Medingen. Was er dort von den Offenbarungen hörte, die Margaretha bei dem Tode des von ihr verehrten Kaisers (11. Okt. 1347) über den Verstorbenen erhalten zu haben glaubte, hätte Tauler in seiner freien Auffassung der Gebote der Kirche, wo sie mit den Bedürfnissen der Seele in Konflikt kamen, nur bestärken können. Bedenken wir nun die Haltung des Konvents, welchem Tauler angehörte, die Meinung seines Beichtsones Merswin, die wol auch seine Meinung war, dass die Päpste jener Zeit in allem ihrem Tun mehr sich selber und das Ihre, denn die Ehre Gottes und die Christenheit meinten, und endlich die Tatsache, dass Merswin in der Zeit, da das Interdikt noch über Straßburg lag, das Sakrament oft empfing — und er wird es doch wol von seinem Beichtvater, von Tauler, empfangen haben, — so dürfen wir wol annehmen, dass Taulers Stellung zum Interdikt keine andere gewesen sei als die seiner übrigen Konventbrüder. Ein solches Verhalten Taulers, wie wir es annehmen, wird wol auch das Ware an dem Bericht des Straßburger Chronisten Speckle sein; wenn derselbe aber Tauler mit dem Kartäuser Ludolf und mit dem Augustinerprovinzial Thomas sich verbinden, und diese drei den Papst in öffentlichen Schriften wegen seiner Einmischung in die weltlichen Angelegenheiten angreifen und die Nichtbeachtung des Bannes rechtfertigen lässt, so trägt das, was er aus ihren angeblichen Schriften mitzuteilen weiß, viel zu sehr die Sprache des Zeitalters der Reformation, und was er von einer Begegnung der genannten Mönche mit Karl IV. erzält, steht mit den von ihm angegebenen Umständen und mit beglaubigten Tatsachen zu sehr im Widerspruch, als dass wir hierin mehr erkennen könnten, als eine willkürliche Verwertung dessen, was ihm von der literarischen Opposition der Minoriten und von dem Verhalten der Straßburger Dominikaner überhaupt bekannt war.

Betrachten wir von diesen Zeitverhältnissen aus Taulers Stellung zur Kirche im allgemeinen, so sieht er dieselbe vielmehr in den Gottesfreunden repräsentirt, als in den äußeren, von ihm übrigens hochgeschätzten kirchlichen Ordnungen und in ihren damaligen Regenten. Er nennt die Gottesfreunde die Säulen, auf denen die Christenheit ruht, die auch über das Urteil des Papstes erhaben sind; er sieht in ihnen und ihrem Gebet die Ursache der Verzögerung der schließlichen Gerichte Gottes über die damalige Christenheit; er rät sie aufzusuchen, sich ihnen zu Grunde zu lassen und nach ihrer Weisung nach der höchsten Vollkommenheit zu streben. Das Bild, das uns von ihnen aus seinen Predigten entgegentritt, stimmt auffallend mit dem Bilde, das eine Schrift jener Zeit von einem Gottesfreunde gibt, der einen berümten Meister der heil. Schrift für seinen Weg zur Vollkommenheit zu gewinnen weiß. Man hat in diesem Meister bisher Tauler gesehen und als die Bekehrungsgeschichte Taulers ist denn auch jene Schrift den ältesten Drucken der Predigten Taulers beigefügt. In neuerer Zeit hat P. Denifle die Ächtheit derselben angegriffen und sie wie die übrigen jenem Gottesfreund zugeschriebenen und von Karl Schmidt aufgefundenen und zum Teile herausgegebenen Schriften für Dichtungen Rulman Merswins erklärt. Es ist hier nicht der Ort auf diese Frage näher einzugehen. Aber ich halte die bisherige Annahme, welche in dem Gottesfreunde eine historische Persönlichkeit und in Tauler den durch ihn bekehrten Meister erkennt, für vollkommen berechtigt. Ich will hier nur darauf hinweisen, dass die Predigten des Meisters in jener Schrift, trotz der Form, die sie durch den Gottesfreund, der sie aufzeichnete, erhalten haben, sich als ächt Taulerische erweisen lassen und dass uns in dem Meisterbuche und den übrigen Schriften des Gottesfreundes eine von dem Verfasser des Buchs von den neun Felsen ganz verschiedene Schriftstellerindividualität entgegentritt. Wir verwenden daher unbedenklich, was sich uns als historischer Kern ergibt, für Taulers Leben; denn wenn auch in der gedachten Schrift Dichtung mit Warheit vermengt ist und absichtlich die Namen unterdrückt und die geschichtlichen Züge verwischt sind, weil Tauler und der Gottesfreund verborgen bleiben wollen, so ist doch diese Verwischung nicht überall gelungen, sa dass wir aus einzelnen Merkmalen auf die wirkliche Zeit, in der Tauler mit dem Gottesfreund zusammentraf sowie auf den Ort ihrer Begegnung schließen können. Demzufolge wird Tauler im Anfange

des J. 1350 von einem Gottesfreunde aus dem Oberlande aufgesucht, und dessen geheimnisvolle Persönlichkeit wirkt in so mächtiger Weise auf Tauler ein, dass er, der gelehrte Pfaffe, zuletzt kein Bedenken mehr hat, sich diesem Laien zu Grunde zu lassen und nach dessen Anweisungen zwei Jare lang sich des Predigens und Studirens zu enthalten, um unter Übungen der Selbstverleugnung zum wesentlichen Besitz der Warheit, die er bisher gelehrt hat, zu gelangen. Im J. 1352 fängt dann Tauler wider zu predigen an, aber nun in dem neuen Geiste tieferer Erfarung. Auch außerhalb Straßburgs hat Tauler in den letzten 9 Jaren seines Lebens noch als Prediger gewirkt, so namentlich auch längere Zeit zu Köln. Sein Ansehen als Prediger und Seelsorger stieg in dieser Zeit noch höher als vordem. Die von den Gottesfreunden geweissagten Gerichte spielen vielfach in die Predigten Taulers aus dieser Zeit hinein. Im J. 1356, dem J. wo Basel durch ein Erdbeben zum Teile zerstört wurde, empfing er von jenem Gottesfreunde eine Schrift über die Sünden der Christenheit und über die großen Plagen, welche bei fortgesetzter Unbußfertigkeit sie bedrohten. Der Verfall der Sitten, die Auflösung der klösterlichen Zucht, das Überhandnehmen ketzerischer Lehren steigerten Taulers Eifer, aber sie taten weder seiner Liebe und Milde Eintrag, noch drängten sie ihn in die Ban äußerer Gesetzlichkeit zurück. Manche Anfechtungen gesetzlicher Eiferer hatte er deshalb noch zu erleiden und ein Blatt von einem solchen Eiferer, nach seinem Tode geschrieben, stellt die Gründe zusammen, warum Tauler noch eine Anzal von Jaren im Fegefeuer zu leiden habe. Es sind ebensoviele Zeugnisse dafür, dass Tauler von dem Geiste einer falschen Gesetzlichkeit sich frei gemacht hatte. Der letzte dieser Gründe wirft ihm vor, dass er vor seinem Ende noch zu viel Gemaches sich gegönnt bei seiner Schwester. In den Garten derselben hatte er sich wärend seiner letzten 10wöchentlichen Krankheit bringen lassen. Dort erhielt er auch noch den Besuch des Gottesfreundes, der so bedeutend auf sein Leben eingewirkt hatte und der bis zu seinem am 16. Juni 1361 erfolgten Tode bei ihm blieb. Die Unterredungen mit ihm betrafen auch die Aufzeichnungen, welche Tauler über seine Begegnung mit dem Gottesfreunde sich gemacht und die nun mit Hinzugabe von fünf Predigten Taulers, die der Gottesfreund niedergeschrieben hatte, unter Verschweigung der Namen von letzterem zum Nutzen anderer veröffentlicht werden sollten. So ist jenes Buch entstanden.

Tauler ist einer der bedeutendsten Prediger in deutscher Zunge. Seine Begabung liegt nicht vorherrschend nach dieser oder jener Seite hin; er ist kein Redner, dessen Stärke in der Erregung der Empfindung läge, wie dies bei Suso der Fall ist, oder der wie Eckharts hoher Geist durch künen Gedankenflug und tiefsinnige Spekulation die Geister erfreute; Taulers Predigten tragen ein allgemeineres Gepräge, das einerseits in der glücklichen Mischung mannigfaltiger Gaben, anderseits in ihrer praktischen Richtung auf das allen gemeinsame sittliche und religiöse Bedürfnis liegt. Verstand und Gemüt wird von ihnen gleichmäßig angesprochen, und fehlt ihnen auch Eckharts spekulative Kraft und Susos reiche Empfindung und blühende Sprache, gedankenreich und tief ist Tauler dennoch, und seine Sprache ist zugleich so volkstümlich, sein Ausdruck so „gut deutsch“ und so treffend, der Gang seiner Rede so lebhaft, dass sich schon hieraus auf eine starke Wirkung auf einen Zuhörerkreis, der aus den verschiedensten Ständen zusammengesetzt war, schließen lässt. Taulers Predigten haben zumeist ein sehr loses Gefüge, selten ist bei ihnen eine regelmäßig durchgefürte Gliederung. Manchmal sind es Homilien, die dem Texte Satz für Satz folgen; öfter entnimmt er diesem nur einen Gedanken, den er dann mit aller Freiheit ausfürt; dabei behandelt er das Schriftwort nach der auf dem Katheder wie auf der Kanzel herrschenden Weise der allegorischen Auslegung; aber bei allen Abschweifungen und Willkürlichkeiten in der Auslegung tragen doch seine Predigten einen einheitlichen Charakter, alles dient in ihnen dem Einen mystischen Gedanken: Werde nichts, dass Gott dein alles werde. Die Stärke ihrer Wirkung aber ruht vor allem darin, dass er sein ganzes Herz, seine volle sittliche Persönlichkeit in sie zu legen weiß, und diese erscheint so voll und ganz von der Liebe zu Gott und Christus durchdrungen

und des Redners hoher, weltverleugnender Ernst ist zugleich mit solcher Freiheit und Milde gepaart, dass er unwillkürlich unsern Willen ergreift und zur Nachfolge bestimmt. Den erleuchteten Lehrer haben ihn die folgenden Zeiten genannt, und er ist ein großer Zeuge der Warheit in einer Zeit, wo spitzfindige Gelehrsamkeit, blinder Autoritätsglaube und tote Werkgerechtigkeit auf der einen Seite, Sinnlichkeit und derbe Weltlust auf der andern weithin die Herrschaft hatten. Er ist ein Zeuge der Warheit auch in Bezug auf die evangelische Rechtfertigungslehre. Wir wissen, wie hoch ihn Luther gehalten, wie seine Predigten auch in der evangelischen Kirche immer wider aufgelegt worden sind. Wir geben hier seine Lehre nach den Predigten, die ihm mit Sicherheit zugeschrieben werden können. Das Buch geistlicher Armut oder, wie man es auch genannt hat, von der Nachfolge des armen Lebens Christi ist nicht von ihm, wie dies durch P. Denifle ausreichend nachgewiesen worden ist. Die Lehre von der Armut ist in ihm entschieden eine andere als in den echten Predigten Taulers. Auch die übrigen Tauler zugeschriebenen Schriften bleiben als unächt oder zweifelhaft hier unberücksichtigt.

Weit seltener als es bei Eckhart der Fall ist, beschäftigt sich Tauler mit den Fragen über das göttliche Wesen und die Personen der Gottheit. Er will nicht, dass seine Zuhörer nach großen hohen Künsten und nach der Verborgenheit Gottes fragen, sondern sich vielmehr selbst erkennen lernen; denn das göttliche Wesen ist allen geschaffenen Verständnissen zu hoch und was Gott uns davon durch die Gnade offenbart, das läſst sich wol empfinden, aber nur dürftig aussprechen. Dennoch muſs man zuweilen davon reden, sei es um den Glauben zu schirmen oder um eine Anung von der Herrlichkeit des Zieles, zu dem wir alle geschaffen sind, zu erwecken. Von dem göttlichen Wesen sagt er mit Eckhart und den andern Mystikern, dass es der göttliche Abgrund, die göttliche Wüste, die stille Einsamkeit sei, da nie Wort innen gesprochen werde, das selbst kein Wirken habe, die Gottheit, in welcher Gott und alle Dinge in ungeschiedner Einheit ruhen. Dies göttliche Wesen fließt aber aus in die Einigkeit der Natur, in das ungebildete, formlose, weiselose, wortlose Bild des Wesens, und in diesem Ausfluss schmecket und erkennet Gott als Person seine eigene Weisheit und Wesenheit; denn kennen, liebhaben, gebären, geboren werden, wirken ist in den Personen. Von den göttlichen Personen sagt er: der himmlische Vater sei nach der Eigenschaft seiner Väterlichkeit ein lauteres Wirken, der in der Erkenntnis seiner selbst den Son gebäre und der Son spiele vor dem Vater, und beide geisteten dann in ausblühender Liebe den heiligen Geist, der also die Minne ihrer beider ist. So ist Gott immerdar ausgehend im Unterschied der Personen und immerdar wieder in die Einigkeit der Natur und des Wesens einfließend, und in der Einigkeit genießen sie sich in unaussprechlichem Wolgefallen an sich selbst, und in dieser Einigkeit ist die eine Person was die andere ist in der Macht (Vater), in der Weisheit (Son) und in der Minne (heil. Geist). Wenn nun gleich Tauler die göttlichen Personen als Macht, Weisheit und Liebe bezeichnet, so ist das doch nicht in dem Sinne, dass er in den Personen nur Eigenschaften, nicht Hypostasen im kirchlichen Sinne sähe; denn er läſst die Personen nicht als Qualitäten im göttlichen Wesen aus- und einfließen, so dass sie in sich selbst keinen Bestand hätten, sondern denkt sie als wirkliche Personen, die, indem sie in die Einigkeit zurückfließen, doch auch zugleich sich selbst inneblieben, sich nicht von sich selbst verlieren. Sie sind ausgehend „und doch innebleibend." Tauler bezeichnet das göttliche Wesen als das, was allein Wesen und Leben und Wirken sei in allen Dingen. Aber er will damit nicht pantheistisch alles zur Gottheit machen, sondern nur stark betonen, dass alles geschöpfliche Wesen nichtig wäre, wenn es nicht immerdar durch Gott erhalten, erneut und gestärkt würde. Alle Wesen sind nach den Urbildern geschaffen, die Gott in seinem eingebornen Sone Jesu Christo gebildet hat. Diese Vorbilder sind im Unterschiede von ihren Nachbildern, den in die zeit-räumliche Existenzweise herausgetretenen Dingen, lebendige Bilder, one Anfang und Ende. Der Mensch, nach Leib und Seele geschaffen, trägt in den höheren Kräften der Seele das Bild Gottes an sich. Aber im innersten des

Gemüts, im tiefsten Grunde der Seele verborgen ruht noch ein anderes Bild Gottes, das ist nicht nach Gott gebildet, sondern es ist dasselbe Bild, welches Gott selbst ist, und allhier in diesem Bilde liebt, erkennt, genießt Gott seiner selbst. Dieses Bild ist also ein ungeschaffenes, ein Funke, ein Teil der göttlichen Natur selbst, so daſs Gott seine eigene Natur nicht erkennen und den Son gebären kann one es auch im Seelengrunde zu tun. Das sich selbst gestaltende Leben der göttlichen Dreieinigkeit wirkt sich also, wenngleich unserem Geiste unbewuſst, immerdar auch in einem jeglichen Menschen aus. Das ist die in der eckhartischen Schule ausgebildete Lehre vom Seelengrunde, in welcher auch die taulerische Mystik gipfelt. Es ist die Bestimmung des Menschen, des geschaffenen Bildes Gottes, von diesem ungeschaffenen, inneren Bilde im Seelengrunde, das die göttliche Natur ist, überformt zu werden, damit Gott so auch in unserem geschaffenen Wesen seinen Son gebäre, und wir so Gottes Kinder werden von Gnaden, wie es Christus ist von Natur. Aber aus eigener Kraft können wir nicht zu solcher Überformung gelangen. Wir sind infolge des Sündenfalles unfähig zu allem Guten. Mit Augustin sagt Tauler: der Mensch ist ein Kloz und ein faules Erdreich und das Ende ist der ewige Tod. Das Wesen der Sünde besteht in der Selbstsucht oder in dem Eigenwillen. Die Sünde beschließt uns unter den Zorn Gottes. Aber diese Bande zerbrach Christus am Charfreitag, und machte da einen ganzen Frieden und Süne zwischen den Menschen und dem himmlischen Vater. Den Menschen dieser Süne teilhaftig zu machen, gehet nun Gott aus und suchet ihn zu sich zu ziehen. Das tut er mittelst der Gnade, die dem Menschen das Wollen und Vollbringen gibt. Die Gnade ziehet schon durch die natürliche Offenbarung in Vernunft und Gewissen, sodann durch das im Seelengrunde verborgene göttliche Bild oder das innere Wort, und Tauler hält dafür, daſs durch dasselbe einzelne fromme Heiden selbst bis zur Erkenntnis der Dreieinigkeit gekommen seien; aber das äußere Wort muſs dann zu allem diesem hinzukommen, wenn wir Christum finden sollen. Das äußere Wort erhält durch jenes innere Wort Zeugnis, daſs es Warheit sei. Dem Zuge der Gnade gegenüber können wir wenigstens das tun, daſs wir uns ziehen lassen. So mögen unsere Augen nicht sehen, sie werden denn von dem Lichte der Sonne oder anderem Lichte erleuchtet; dennoch, wiewol das Licht bei uns ist, muſs der Mensch seine Augen auftun, sonst sieht er das Licht nimmermehr. Gott machet den Menschen nicht rechtfertig one seinen freien Willen; er machet ihn fähig zu wirken, auf daſs er ihn lehre hernach selbst wirken. Wo nun der Mensch sich also hat bereiten lassen, da ergreift er die erlösende Gnade. Gott hat sich beschlossen in der Kraft seines Wortes. Auch bei den Sakramenten ist es die Kraft seines Wortes, in welchem die Gnade beschlossen ist. Das Blut Christi, der mit süßer Liebe alle Menschen waschen will, kann aber nur die reinigen, welche mit rechter Pönitenz ihres Lebens zu ihm kommen. Diese rechte Pönitenz bestehet in einem waren Abkehren von allem, was nicht Gott ist, und in einem lauteren Zukehren zu dem lauteren Gut, das Gott ist. Das erste ist die Buße, das andere der Glaube, da der Mensch mit einem ganzen Vertrauen in Gott versinkt. Der Glaube ergreift das Wort von der Sündenvergebung mit Vertrauen, und „so kommt der Mensch in dieser Sicherheit zu großem Frieden und Ruhe seines Gewissens, und mit keinen andern Werken, in die er seine Hoffnung setzet, sondern allein der Verheißung Gottes muſs er glauben, und wenn er dann Gott also vertrauet, so hält ihm Gott warhaft, was er ihm in der Absolution zugesagt hat." Und diese Vergebung fällt zusammen mit der Zurechnung des Verdienstes Christi. „Geht durch die sichere Pforte in das ewige Leben. Opfert sein unschuldiges Leiden für euer verschuldetes Leiden dem himmlischen Vater, seine unschuldigen Gedanken für euere schuldigen, und also alles sein Tun." So rechtfertigt denn der bußfertige Glaube, aber nicht, insoferne er selbst eine menschliche Leistung, „eine kreatürliche Bildung" ist: „denn wie viel du Leid um Reue auf deinen eigenen Schaden hast, das gibt noch erwirbt dir keine Gnade", „die Würdigkeit kommt ja nimmer von menschlichen Werken und Verdienen, sondern von lauter Gnade und Verdienst unseres Herrn Jesu Christi und fließt zumal von Gott an uns." Aus

solchem bußfertigen Glauben läßt dann Tauler die Liebe geboren werden. Denn der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes in Christo entzündet eine Flamme, die kehret sich mit Dankbarkeit zu Gott und will ihm ewig dienen; dies ist die rechte Liebe. Die Größe der weiteren Gnadenmitteilungen Gottes an seine Kinder aber ist bedingt durch die geringere oder größere Reinheit des Grundes, in den sich Gott ergießen soll, „gleicherweise wenn die Luft lauter und rein ist, so muss sich die Sonne ergießen und mag sich nicht enthalten." Und Gott ist bereit, sich in der höchsten und edelsten Weise zu geben; denn wir sind zu unmäßig großen Dingen geschaffen, berufen und geladen. Wie wir nun aller Dinge ledig und bloß werden sollen, damit sich Gott uns in der höchsten Weise geben könne, das bildet ein Hauptaugenmerk bei allen Predigten Taulers. Was er hierüber und zwar in den mannigfaltigsten Formen sagt, ist nur die Auseinandersetzung dessen, was er die ware Pönitenz, d. i. Buße und Glaube und den Wandel in der Liebe nennt. Er fasst das stufenweise Fortschreiten auf dem Wege der Reinigung und Heiligung in die der Mystik gebräuchliche Formel des anhebenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen, womit er dann wider in Parallele stellt die Dreiteilung des Menschen in den auswendigen tierischen sinnlichen, in den inwendigen vernünftigen Menschen, und in das Gemüt, den obersten Teil der Seele, und mit Bezug hierauf redet er dann wider von einem dreifachen Wandel, von einem Wandel, da wir unser äußeres Leben nach Christi Vorbild unter das Gesetz der Selbstverleugnung und Liebe stellen, sodann von einem solchen, da wir das auch mit unserem inneren Leben tun, und endlich von einem unbildlichen Wandel, da wir auf alle Bilder und Formen, auf alle eigenen Gedanken und auch auf die Lust an den göttlichen Tröstungen verzichten, sterbend in unser Nichts sinken mit kindlichem Glauben und Hoffen, bis Gott uns ergreift und überformet mit dem Bilde, das er selbst ist. Bei diesem ganzen Hergang kommt es auf die Vernichtung des Eigenwillens, des falschen Grundes, in allen seinen Formen an. Denn der Wille ist gleich einer Säule, daran sich alle Unordnung des Menschen lehnt. Wenn also der Mensch allen Dingen und sich selbst erstorben, auf sein Nichts oder auf seine bloße Wesenheit, auf seinen geschaffenen Grund zurückgefürt ist, so dass nichts in ihm ist als rechte Gelassenheit und Willenlosigkeit und eine bereite Neiglichkeit zu allem was göttlich und tugendlich ist, und er dann ergriffen wird von dem ungeschaffenen Grunde in ihm, dann wird er ein- und aufgezückt in das göttliche Wesen, so dass er alle Unterschiede verliert, dass er Ein Wesen und Ein Leben mit ihm wird, und „dann wird das ewige Wort gesprochen in seinem geschaffenen Grunde und der Mensch empfängt es in seiner Alligkeit, und gebiert es nicht zum Teile, sondern gänzlich, und wird so eins mit dem Worte, und es behält doch da das menschliche Wesen seine Geschaffenheit." Da werden dann von der obersten Reichheit alle obersten, mittelsten und untersten Kräfte gestärkt, da wirket dann Gott in dem Menschen alle seine Werke, erkennen, lieben, loben und genießen, da wird ihm dann viel klarer und offenbarer was Gott ist, denn seinen Augen die Sonne, er erkennt Gott in wesentlicher Weise. Man hat dieses sich verlieren des menschlichen Wesens in Gott, dieses eins werden mit dem göttlichen Wesen als ein pantheistisches Element in der Mystik bezeichnet; aber Tauler zieht doch eine Grenze. „Kommt die Seele in das ungemischte Licht, sagt er, so sinkt sie in ihr nichts so sehr mit dem geschaffenen Icht, dass sie nicht in ihre Kraft, in ihr geschaffenes Icht zurückkommen kann; Gott aber steht darunter mit seiner Ungeschaffenheit und hält die Seele in ihrer Ichtigkeit." Die Frage, in wie weit der Mensch in diesem Leben der Überformung durch Gott teilhaftig werden könne, beantwortet Tauler so, dass er eine stufenweise Annäherung an dieses Ziel annimmt, da zuletzt die Gott vermittelnden Bilder und Vorstellungen so dünne gleichsam werden, dass man die göttlichen Sonnenstralen und Einblicke gar nahe hat one Unterlass so oft und schnell, als man sich mit Ernst und Vernunft hinzukehren mag. Aber nur wenige erreichen hienieden die höchste Stufe, da ihnen ein Blick der obersten Überformung wird. Ein Blick ist es dann, der ihnen gar kurz zu sein dünkt, aber sich ihnen dennoch als eine Ewigkeit erweist. Tauler will nicht dafür an-

gesehen sein, dass er selbst das letzte Ziel erreicht habe, wiewol ein Lehrer nicht lehren sollte, was er selbst im Leben nicht hat. Doch, so fügt er bei, zur Notdurft sei es genug, dass er es liebe, meine und nicht dawider tue. Solchen Menschen aber, welche hiezu gekommen sind, ist Himmel und Erde wie ein lauteres Nichts; sie sind selbst ein Himmel Gottes, denn Gott hat in ihnen Rast und Ruhe. Er nennt sie die auserwälten Freunde Gottes, edle, innerliche, übernatürliche, göttliche Menschen. Zu solchem Ziele zu gelangen, bedarf es nicht etwa des Klosters; er kennt Leute aus dem niederen Volke und junge Eheleute, die auf dem Wege eines unbildlichen Wandels vollkommen stehen.

Dass Tauler Weg und Ziel der Vollkommenheit nicht in mönchischer Weise fasste, zog ihm freilich den Vorwurf begardischer Rede zu; aber Taulers ganze Richtung hätte eine andere sein müssen, wenn sich die gesetzliche Kirchlichkeit damit hätte befreunden sollen. Durch Taulers Predigten weht ein reformatorischer Geist; die selbständige Erfarung Gottes, der unmittelbare Zusammenschluss mit ihm, ein Ziel, das er für alle aufstellt, macht frei von bloßem Autoritätsglauben und einer falschen Gesetzlichkeit. Alle Werke und die Ordensstände sind wertlos one Erneuerung der Persönlichkeit, und diese wird gewonnen one Verdienst durch den bußfertigen Glauben, der die Gnade ergreift, der im Verzicht auf sich selbst Gott alles in allem sein lässt. Darum ist es auch nicht nötig, für die höchste Vollkommenheit in äußerer Armut zu leben, wie das Tauler fälschlich zugeschriebene Buch „von der geistlichen Armuth“ fordert; „denn wärest du mit Gott innerlich recht daran, und hättest du ein Königreich, es schadete dir nicht.“ Taulers gesunder Sinn erweist sich auch darin, dass er widerholt vor der Gefar eines tatlosen Quietismus, jenes selbstgefälligen Ruhens in Gott und geistlichen Genießens, warnt, welche das mystische Leben bedroht. Er verwirft mit aller Entschiedenheit den Irrtum, dass man um der innerlichen Andacht willen die Werke der Liebe gegen den Nächsten unterlassen dürfe. Gerade das ist ihm vielmehr rechte Innerlichkeit, mit Verzicht auf die innerliche Lust Gott in dem Nächsten zu dienen. Von der Kraft der Taulerschen Grundgedanken empfangen dann auch manche Lehren der mittelalterlichen Kirche, soferne sie Tauler noch teilt, ein anderes Licht. So hebt er bei den zeitlichen Strafen des Fegfeuers mehr den Gesichtspunkt der Läuterung von den Resten des Eigenwillens als den einer Süne hervor. Auch erscheint ihm die Anrufung Mariens und der Heiligen, um durch sie Gnade bei Gott zu gewinnen, als eine unsichere Sache. Eine gläubige Seele, so erzält er, die sich von Gott sehr ferne sah, rief die Heiligen an, dass sie ihr Gnade erwürben; aber sie sah die Heiligen also in Gott erstarret, dass sie ihres Rufes nicht achteten. Da rief sie unter völliger demütiger Gelassenheit in den göttlichen Willen den minniglichen Gott selbst an, und zuhand wurde sie in den lieblichen Abgrund der Gottheit eingeschwungen. Als einen Mangel in Taulers Lehre möchte ich vornehmlich das bezeichnen, dass bei ihm noch eine klare Bestimmung des Verhältnisses fehlt, in welchem das innere Wort Gottes im Seelengrunde zu dem äußeren geoffenbarten Worte steht. Das äußere Wort ist ihm doch mehr nur das Mittel, zum inneren Worte zu füren, und tritt dann, wenn es seinen Dienst getan, die Heilsgnade uns mitgeteilt und uns in die Nachfolge Christi gefürt hat, seine Stelle sozusagen an jenes innere Wort ab, das äußere Wort Gottes bleibt nicht ausschließlich das Organ, durch welches fortwärend die göttlichen Erleuchtungen und Gnadenkräfte sich uns vermitteln. Damit aber wird die Bedeutung der Schrift als Kriterium für jene inneren Erleuchtungen zum mindesten abgeschwächt, und es ist bei solchen, welche nicht in gleichem Maße wie Tauler durch das Schriftwort geschult sind, die Gefar vorhanden, in schwärmerischer Weise die eigene Erleuchtung dem äußeren Worte gleichzusetzen oder überzuordnen. Mit dieser schroffen Scheidung des äußeren Wortes vom inneren scheint mir auch ein anderer Mangel in Verbindung zu stehen, die Unterschätzung der natürlichen Kräfte, insofern sie zur Aufnahme der göttlichen Warheit bestimmt sind. Wie die menschliche Sprache im äußeren Wort für die göttliche Warheit ein unzulängliches Organ ist, so sind nach Tauler überhaupt die geistigen Kräfte der Menschen, die Begriffe und Vorstellungen, die wir uns von Gott machen können, eher

etwas, was uns Gott verhüllt, als ihn widerspiegelt. Um zum Erleben der Warheit zu gelangen, fordert Tauler mit der Mystik ein Untergehen aller eigenen Denktätigkeit, freilich nur als Durchgangspunkt für die Restituirung derselben in einem neuen Geiste; aber was er darnach eintreten läſst, ist denn doch nicht sowol unser Denken von Gott als Gottes Denken in uns. Er sieht nicht die Formen unseres Denkens als bleibende Mittel an, mit denen wir überhaupt das göttliche in dieser Zeit zu erfassen haben. Und so ist seiner Mystik auch in weiterer Hinsicht die Entwicklung des menschlichen Geistes, die Wissenschaft, das Kulturleben der Völker ein Gebiet, das in seiner Bedeutung für das Reich Gottes von ihm viel zu wenig beachtet wird. Doch das sind Mängel, welche aus dem Gegensatze erklärlich werden, in welchem die Mystik jener Zeit dem veräußerlichten Kirchentum und dem entarteten Weltleben gegenüber steht, die aber nicht hindern, in ihr selbst und in Tauler, einem ihrer bedeutendsten Vertreter, eine große und im höchsten Maße segensreiche Erscheinung für die Entwicklung des christlichen und kirchlichen Lebens zu erkennen. Sie hat ihre Läuterung und einen an neuen Lebenskeimen reichen Abschluſs in der Reformation des 16. Jarhunderts gefunden.

Der älteste Druck der Predigten Taulers ist zu Leipzig im Jare 1498 in klein Folio erschienen unter dem Titel: Sermon des groß gelarten in gnaden erlauchten doctoris Johannis Tauleri, prediger ordens 2c. Diesem Drucke liegt eine in vielen Handschriften verbreitete und schon sehr frühe entstandene Sammlung zugrunde. Mit neuen Predigten Taulers und namentlich auch Eckharts und anderer Schüler des letzteren vermehrt erschienen sie dann zu Basel 1521 und 1522 und abermals mit neuen Zugaben zu Köln 1543. Die übrigen älteren Ausgaben sind in der Frankfurter Bearbeitung vom Jare 1826 verzeichnet. Diese Frankfurter Ausgabe erschien im Jare 1864 in neuer Bearbeitung von Julius Hamberger, der hiefür noch die Copie einer Handschrift benützt hat, die zu den ältesten und besten gehörte, aber bei der Belagerung Straßburgs im Jare 1870 zugrunde gegangen ist. — Das Buch von der Bekehrung Taulers ist am besten herausgegeben von C. Schmidt: Nikolaus von Basel, Bericht von der Bekehrung Taulers, Straßburg 1875. Von den in der Cölner Ausgabe mitgeteilten Sendbriefen (neuere Ausgabe von W. Körner 1838) sind nur wenige, von den in derselben Ausgabe gedruckten Gedichten (auch bei B. Höppe, Lieder und Sprüche der Minnesänger, München 1844) wol keines von ihm. Das Tauler fälschlich zugeschriebene Buch von der Nachfolgung des armens Lebens Christi ist unter dem Titel: das Buch von geistlicher Armut, nach den ältesten Handschriften herausgeg. von P. Denifle, München 1877 (eine ältere Ausgabe, der neueren Sprache angepaſst, von Schlosser, Frankfurt 1833). Ebensowenig sind die von Surius 1543 herausgegebenen Exercitia super vita et passione J. Christi von Tauler. Die in der Cölner Ausgabe gedruckten: Göttlichen leren 2c. (auch lateinisch unter dem Titel: Divinae institutiones oder Medulla animae) sind eine Zusammenstellung von Stücken verschiedener mystischer Schriftsteller. Eine kritische Ausgabe der Predigten Taulers nach den ältesten Handschriften fehlt noch zur Zeit.

Schriften über Tauler: Carl Schmidt, Joh. Tauler von Straßburg, Hamburg 1841, vgl. auch dessen Artikel über Tauler in der 1. Auflage dieser Encyklopädie. In der erstgenannten, die Bahn zu den neueren Taulerforschungen brechenden Monographie findet man auch die ältere Litteratur über Tauler verzeichnet, aus der wir hier Oberlin, De Tauleri dictione vernacula et mystica, Arg. 1786, 4°, hervorheben. Preger, Joh. Tauler in: Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutsch. Myst., Zeitschr. f. hist. Theol., 1869, Heft I; Denifle, Taulers Bekehrung in: Quellen und Forschungen zur Sprach- und Culturgeschichte, XXXVI, Straßburg 1879; A. Jundt, Les amis de Dieu au 14. siècle, Paris 1879; Denifle, Taulers Bekehrung. Antikritik gegen A. Jundt, Münster 1879. Vergl. auch dessen Abhandlungen: die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande, die Dichtungen Rulm. Merswins, in der Zeitschrift für deutsches Alterth.

Neue Folge 12. und 13. Bd., 1880 und 1881. Eine ausgefürtere Darstellung von Taulers Leben und Lehre mit kritischen Untersuchungen über das Meisterbuch und andere auf Taulers Leben und Predigten bezügliche Fragen gedenke ich im 3. Bande meiner Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter zu geben.

Preger.

Tausen, Hans, Reformator der dänischen Kirche, genannt der dänische Luther, Son eines unbemittelten Bauern (Tage, nach fünischer Aussprache Towe oder Tau), geboren im J. 1494 (Geburtstag unbekannt), in dem Dorfe Birkende, unweit der Stadt Kierteminde (Fünen). Da die Dorfschule dem begabten und wißbegierigen Knaben nicht genügte, entschlossen sich die Eltern, ihn auf die Kathedralschule zu Odense zu geben. Hier mußte er durch Chor- und Currendegesang sich seinen dürftigen Unterhalt selbst erwerben, tat sich aber bald unter seinen Mitschülern dermaßen hervor, daß der daselbst ansässige Stiftsamtmann Knud Rud ihn als Hauslehrer bei sich aufnahm. Einige Jare verbrachte er darnach mit seinen Zöglingen in Aarhus, wo er Gelegenheit hatte, den Unterricht des damals im Norden sehr berühmten Schulmannes und Humanisten Dr. Borup zu genießen. Vermutlich hat er hierauf die Universität Kopenhagen benutzt, jedenfalls nicht lange. Auch er fülte sich, gleichwie Luther, zum Klosterleben hingezogen. Im J. 1515 wurde er in den Kreuzbruder-Orden St. Johannis von Jerusalem*) aufgenommen und trat in das reiche und angesehene Kloster Antvorskov bei Slagelse auf Seeland. Er gewann hier die besondere Gunst des Priors Eskild, eines der ersten Prälaten des Reiches, welcher seinem Wunsche, ins Ausland zu reisen und die ausgezeichnetsten Gelehrten der Zeit zu hören, willfarte und die hiezu erforderlichen Mittel zu Gebote stellte. Tausen mußte sich indes verpflichten, die Universität Wittenberg, wo Luther seine „Ketzereien" vortrug, nicht besuchen, und nach vollendeter Reise in sein Kloster zurückkehren zu wollen. Alsbald (1517) finden wir ihn unter den Zuhörern der gelehrten Professoren in Löwen, aber durch ihre scholastischen Spitzfindigkeiten so wenig befriedigt, daß er nach kurzem Verweilen aufbrach, um nach Köln zu gehen. Der dortige Aufenthalt ward dadurch für ihn von entscheidender Bedeutung, daß einige Schriften Luthers in seine Hände fielen. Seine nach Warheit und Heilsgewißheit dürstende Seele wurde so gewaltig von ihnen ergriffen, daß er dem Verlangen, Luther selbst zu hören, nicht widerstehen konnte. So begab er sich denn insgeheim nach Wittenberg, wo er one Vorwissen seiner Oberen gegen zwei Jare verweilte. Hier genoß er sowol den Umgang als den Unterricht Luthers und Melanchthons, unter deren Fürung er zum Verständnis der lauteren evangelischen Lehre hindurch drang und sich zum tüchtigen Schrifttheologen entwickelte. Heimkehrend hielt er sich eine Zeit lang in Rostock auf und promovirte zum Magister der Philosophie. Im J. 1521 erschien er wider in Antvorskov, von wo er alsbald, mit Erlaubnis seines Priors, welcher die in ihm vorgegangene Veränderung nicht ahnte, wider nach Kopenhagen ging, um mit den dortigen Professoren in Verkehr zu treten. Diese forderten ihn auf, theologische Vorlesungen an der Universität zu halten, wärend man ihm Hoffnung machte auf feste Anstellung an derselben. Jedoch scheint sein Lehrvortrag bald Verdacht erregt zu haben, so daß er ins Kloster zurückkehren mußte, wo seine lehrende Wirksamkeit sich auf die Klosterkirche und besonders seine Ordensbrüder beschränkte. Er lehrte hier zwar nach seiner Überzeugung, aber mit mehr Behutsamkeit, und schloß sein Herz nur wenigen vertrauteren Ordensbrüdern auf, bis er im J. 1524 am Charfreitag öffentlich mit dem kräftigen Zeugnis hervortrat: daß „ein bußfertiger Sünder aus lauter Gnade, in Kraft der Versönung Christi, one alles eigene Verdienst oder vermeintlich gute Werke, die Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit erlange". Jetzt verhängte der bitter enttäuschte Prior über diesen Evangelisten strenge Gefangenschaft, aus welcher er zwar auf die Fürsprache hoher

*) Die Johanniter hatten die Regel der Augustinerchorherren, die mit den Augustinereremiten, in deren Orden Luther eintrat, übrigens nicht zu verwechseln sind.

Gönner entlassen wurde, jedoch unter der Bedingung, nicht nur dem Kloster, sondern auch Seeland und Fünen den Rücken zu kehren. Und dieser Umstand war es, durch welchen er nach Wiborg in Jütland gefürt wurde, und diese Stadt — in alter Zeit Hauptsitz des heidnischen Opferkultus — fortan einer der wichtigsten Ausgangspunkte der reformatorischen Bewegung wurde. Der Vorsteher des dortigen Kreuzbruderklosters, Peter Jansen, wandte dem ebenso ernstgesinnten als begeisterten, jetzt im Glauben festgegründeten Prediger seine Bewunderung und Liebe zu, und bestellte ihn zum Lesemeister (Schriftausleger) des Klosters. Bald zündete sein Wort in dem einen und anderen Herzen; auch unter den Bürgern Wiborgs wurden manche an den Grundlehren der herrschenden Kirche irre. Hierüber geriet der fanatische Bischof Jörgen Fries in solchen Zorn, dass er den Prior nötigte, Tausen in einen Turm einzusperren, ein Martyrium, welches der Sache des Evangeliums nur zur Förderung diente. Namentlich waren es zwei seiner Ordensbrüder, Thöger und Erasmus, welche, durch ihn gewonnen, mit großem Erfolge seine Wirksamkeit dort fortsetzten.

Inzwischen hatten sich überhaupt in Dänemark die Verhältnisse für die reformatorische Bewegung günstiger gestaltet. Durch deutsche Kaufleute verbreiteten sich die Schriften Luthers in immer weiteren Kreisen, so dass Leute aller Klassen, selbst Geistliche, je mehr und mehr gewonnen wurden. Ein talentvoller Dominikaner, Jens Andersen, war, auf der Rückreise von Rom, gleichfalls nach Wittenberg gekommen und im J. 1520 als eifriger Freund Luthers heimgekehrt, sowie auch der in demselben Jare aus Sachsen zurückgekommene Edelmann Johann Fries fortan in seinem Kreise für die Reformation wirksam war. Insbesondere fand diese in Malmö, in der unter dänischer Herrschaft stehenden Provinz Schonen, zalreiche Anhänger. Durch das Treiben des intriganten Ablasshändlers Arcimbold (s. den Art. Bd. I, S. 616) waren viele Gemüter geärgert worden. Ferner war K. Christian II. in seinem Bestreben, die außerordentlich reiche und mächtige Geistlichkeit zu beugen und das Eigentum der Kirche an sich zu bringen, auf den Gedanken gekommen, dass die lutherische Predigt ihm gute Dienste leisten könne. Demnach erbat er sich von seinem Oheim, dem Kurfürsten Friedrich von Sachsen, einen Prediger der neuen Lehre. Auf Luthers Empfehlung wurde Mag. Martin Reinhard, aus Eifelstedt im Bistum Würzburg, dorthin gesandt. Dieser wurde sofort nicht allein der theologischen Fakultät einverleibt, sondern auch ermächtigt, in einer der Kirchen Kopenhagens, so oft er wolle, unter königlichem Schutze zu predigen, wobei der (damals noch dem Luthertum geneigte) gelehrte Professor Paul Eliä, Lesemeister des Karmeliterklosters, ihm als Dolmetscher zur Seite stand. So begierig auf die neue Lehre das Volk ihm anfangs auch zuströmte, so vermochte er dennoch, wegen Unkunde der Sprache und gewisser Sonderbarkeiten seiner Vortragsweise, nur auf Wenige zu wirken, zumal die Geistlichkeit ihn dem öffentlichen Gespötte preiszugeben wusste. Er reiste darauf, im Auftrage des Königs, nach Deutschland, um Luther selbst und andere gleichgesinnte Theologen ins Land zu ziehen. Dieses Bemühen hatte zunächst keinen weiteren Erfolg, als dass Karlstadt (A. Bodenstein) sich einige Zeit in Kopenhagen aufhielt. Reinhards mündliche Mitteilungen an Luther ließen diesen für das Evangelium in Dänemark das Beste hoffen *). Christians II., des landflüchtigen, Nachfolger Friedrich I. (1522) war zwar durch die Kapitulation, die ihm vom Klerus und Adel aufgedrungen worden, sehr eingeschränkt; aber seine persönliche, bisher in Holstein, dessen Herzog er war, offen kundgegebene evangelische Überzeugung verhehlte er auch jetzt nicht, brachte sie vielmehr in dem Maße, als seine Machtstellung sich mehr befestigte, immer entschiedener zur Geltung.

Wärend der erwänten Gefangennehmung Tausens hielt der König sich in Aal-

*) Am 7. März 1521 schrieb Luther an Spalatin: Rex Daniae etiam persequitur papistas, mandato dato universitati, ne mea damnarent. Bekannt ist Luthers gelegentlich getane Äußerung: „Sollte Gottes Wort aus Deutschland verbannt werden, so werde es wol im Norden einen Anhalt finden“.

borg (Jütland) auf. An ihn wandten sich die Wiborger durch eine Deputation, deren Vorstellungen den Erfolg hatten, dass Tausen sofort unter königlichen Schutz gestellt wurde. Am 28. Okt. 1526 ernannte ihn der König zu seinem Kapellan, welcher „Erlaubnis und Auftrag habe, in Wiborg das heil. Evangelium zu predigen". Alsbald forderte der dortige Magistrat die Freilassung Tausens, welchen der Prior, troz der Einwendungen des Bischofs, nicht nur auf freien Fuß sezte, sondern auch wider in seinem Kloster wonen ließ. Zugleich wurde ihm die Franziskaner- oder Graubrüderkirche mit der Befugnis eingeräumt, dreimal wöchentlich hier zu predigen, wo er eine große, empfängliche Schar um sich sammelte. Auch stiftete der König daselbst eine höhere Schule, in welcher die Jugend im Geiste der evangelischen Kirche unterrichtet werden sollte, und stellte an die Spitze derselben den, wärend dreijärigen Aufentsalts in Wittenberg gebildeten, um die Reformation der dänischen Kirche, insbesondere Fünens, hochverdienten Jürgen Sadolin.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass der König fortwärend die energische und erfolgreiche Wirksamkeit Tausens im Auge behielt. Im Frühling 1529 durfte jener das ihm am Herzen liegende Werk der Reformation in Wiborg und Umgegend als festgegründet betrachten, so dass der Mann, welcher vorzugsweise zum Banbrecher geeignet war, anderswo verwandt werden könne. Dem persönlichen Einflusse des Königs war es zuzuschreiben, dass Tausen im August 1529 nach Kopenhagen zum Prediger der Nikolaikirche berufen wurde, welche dadurch der Herd des troz aller Verfolgungen sich von hier aus verbreitenden Lichtes und Feuers ward. Man nannte ihn auf römischer Seite den Bannerträger aller Lutheraner; und one Zweifel tat sein furchtloses Zeugnis dem römischen Wesen den stärksten Abbruch. Er fürte in Kopenhagen, sowie zuvor in Wiborg, auch dänischen Gemeindegesang ein, wobei er eine Sammlung aus dem Deutschen übersezter Lieder benuzte, welche Klaus Martensen 1528 in Malmö herausgegeben hatte.

Die von Tausen (sowie von Thöger, welcher ihn nach Kopenhagen begleitet hatte) ausgehende Wirkung wurde mächtig unterstüzt durch die schon damals weit verbreiteten und fleißig gelesenen dänischen Bibelübersezungen, namentlich das zuerst von Johann Michelsen *), bald nachher sprachrichtiger von Christian Petersen übersezte Neue Testament, ferner die von lezterem und nachher auch von Wormorsen übersezten Psalmen. Tausen ging mit dem Gedanken um, die ganze heil. Schrift zu übersezen, hat aber nur die fünf Bücher Mose herausgegeben (1535 in Magdeburg gedruckt; zweite Auflage ebendaselbst 1537).

Von großer Bedeutung für die Geschichte des damaligen Kampfes zwischen den Evangelischen und den Römischen war das J. 1530, in welchem (am 2. Juli) der vom Könige berufene sog. Herrentag in Kopenhagen eröffnet wurde. Die Veranlassung hatten die Anhänger des Alten dadurch gegeben, dass sie sich beschwerten: es fehle ihnen an Gelegenheit, die Irrlehren der Lutheraner zu widerlegen. Übrigens trauten sie hierbei nicht genug ihrem eigenen Vermögen, sondern suchten Sukkurs aus Deutschland, insbesondere die bekannten Disputatoren Eck und Cochläus zu gewinnen; es gelang ihren Abgesandten aber nur, ein par, sonst unbekannte, Doktoren aus Köln mitzubringen. Die Parteien fanden sich auf dem Reichstage ein, von Seiten der Katholischen sämtliche Bischöfe, darunter auch Reichsräte und Richter, außerdem eine Reihe dänischer Theologen. Von evangelischer Seite kamen aus den verschiedensten Gegenden des Landes mehr als zwanzig Geistliche. Diese traten alsbald mit ihrem, von Tausen entworfenen Glau-

*) Johann (oder Hans) Michelsen, vormals Bürgermeister zu Malmö, danach Geheimsekretär des K. Christian II., welchen er in die Verbannung begleitete. Auf Kosten des Königs wurde seine Übersezung des N. T.'s gedruckt, und von Antwerpen aus heimlich in Dänemark eingefürt; vgl. den Art. „Skandinav. Bibelübers." Bd. XIV, S. 334. Christians II. Interesse für das Evangelium steigerte sich im Auslande, wovon auch der Besuch, den er Luther abstattete, Zeugnis gibt.

bensbekenntnis, welches aus 43 Artikeln bestand, hervor, und suchten ihrer Sache die möglichste Öffentlichkeit dadurch zu geben, dass sie täglich in der heil. Geistkirche zwei Predigten, und nachdem die feindliche Partei diese zu hindern gesucht hatte, sogar vier Predigten, zur Beleuchtung jener in derbster Sprache abgefassten Artikel hielten, unter starkem Zulaufe des Volkes. Die Katholischen, hierdurch aufgebracht, reichten bei dem Könige eine Klageschrift in 27 Artikeln ein, welche dieser sofort an Tausen zur Beantwortung übergab. Dessen 27 Gegenartikel waren anfänglich in dänischer Sprache verfasst, wurden aber, weil die Katholiken hieran Anstoß nahmen, von dem Lektor Ole Chrysostomus (nachher luth. Bischof von Aalborg) nicht nur ins Lateinische übersetzt, sondern auch erweitert. Die eigentlich bezweckte mündliche Verhandlung zerschlug sich, weil die Lutheraner dieselbe, als eine für Jedermann hochbedeutsame, in der Landessprache gefürt wissen wollten, wärend die Gegenpartei die lateinische verlangte *), ferner weil diese als höchsten Richter den Papst und das damals schon verheißene allgemeine Konzil aufstellte. Als Tausen solche Erklärung vernahm, so verließ er die Versammlung mit dem Worte des Jesaias (31, 3): „Ägypten ist Mensch und nicht Gott!“ Wärend die Protestanten fortfuren, gegen die Papstkirche zu predigen, erboten sie sich den Bischöfen zugleich, und zwar wider und wider, auch auf lateinisch mit ihnen zu disputiren, was diese aber jetzt unter allerlei Scheingründen ablehnten. Demzufolge traf der König und der übrige Reichsrat die Entscheidung: „die Lutheraner sollten, wie bisher, ringsum im Lande das Wort Gottes verkünden; und bis dahin, dass ein Konzil stattfinde, werde der König beiden Parteien seinen Schutz angedeihen lassen“ **).

Nicht lange darnach (1531) wurde Tausen durch eine Schrift Paul Eliä's „über die heil. Messe“, wo er der Herabsetzung und lästerlichen Ausleerung des Sakramentes beschuldigt war, zu einer Gegenschrift veranlasst, in welcher er sich unumwunden zu Luthers Lehre vom heil. Abendmal bekannte. Sowol diese Schrift als seine schon damals ihn beschäftigende Bibelübersetzung zeichnet sich durch einen besonders reinen, richtigen und edlen sprachlichen Ausdruck aus, so dass er nicht damals nur, sondern noch lange nachher als einer der besten Schriftsteller in seiner Muttersprache galt.

In jenes Jar fiel ein Ereignis, das ihm zu nicht geringem Verdrusse, und, wenigstens vorübergehend, der guten Sache zum Nachteil gereichte. Es war ein Ausbruch fanatischen Eifers, welcher uns an die Karlstadtschen Unruhen in Wittenberg erinnert. Am 3. Juli 1531 stürmte der Bürgermeister Ambrosius Buchbinder, an der Spitze eines Volkshaufens, wärend des Gottesdienstes in die Frauenkirche der Hauptstadt hinein. Sie rissen alle Heiligenbilder herab und zerschlugen sie unter Hohngeschrei mit Äxten. Schon wurde auch das sehr wertvolle Altarbild bedroht, als der Stadtvoigt mit seinen Leuten erschien und dem Unfug steuerte, sowie auch der darüber zukommende Tausen diesem entgegentrat. Er wurde aber laut beschuldigt, der Anstifter desselben gewesen zu sein. Dennoch breitete sich damals der evangelische Glaube in allen Teilen des Reiches immer weiter aus, zumal Friedrich I. über den Verkündern desselben beständig seine schützende Hand hielt.

Im Frühling 1532 gelangte die Trauerkunde nach Kopenhagen, dass der König den 10. April auf Gottorp gestorben war. Hiermit trat die längst geplante Reaktion ein. Der am Johannistage eröffnete Reichstag verwirklichte zwar nicht seinen eigentlichen Zweck, die Königswal, da er es nur zur Einsetzung eines „Regierungsrates“ brachte; wol aber gewärte er dem katholischen Klerus, welchem ein Teil des Adels zur Seite trat, erwünschte Gelegenheit, durch den Erlass

---

*) Sie brachten dafür den eigentümlichen Grund vor: „die dänische Kirche sei ein Teil der lateinischen katholischen Kirche“.

**) Wärend der größte Teil der Evangelischen noch weitere acht Tage in Kopenhagen blieb und fortwirkte, stellte sich wenigstens Einer, Mag. Matthias, ein Kopenhagener, Tausen gegenüber zur Disputation, ließ sich aber für das lutherische Bekenntnis gewinnen.

strenger Verordnungen den weiteren Fortgang der Reformation aufzuhalten, namentlich alle auf einem früheren Herrentage zu Odense gewonnenen Freiheiten zu vernichten. Die Predigt des Evangeliums wurde in jeder Weise unterdrückt, wärend die Erbitterung sich ganz besonders gegen Tausen Luft machte. Dieser wurde auf die Ratsstube der Residenz vorgefordert, wo er sich inmitten seiner erklärten Feinde befand, auf der einen Seite seine Ankläger, auf der anderen seine Richter. Unter den ersteren tat sich der Bischof von Seeland, Rönnov hervor. Dieser, ein holstein. Edelmann, auf der Universität Paris gebildet, hatte Jare lang am königlichen Hofe gelebt, war 1529 durch des Königs Gunst auf den bischöflichen Stul erhoben, jedoch erst, nachdem sechs angesehene Männer die Bürgschaft dafür übernommen hatten, dass derselbe seinem zuvor abgelegten Gelübde gemäß „die Prediger des unverfälschten Evangeliums" beschützen werde. Er zeigte sich aber bald als den heftigsten und eifrigsten Widersacher der neuen Lehre. Dieser Mann trat nun gegen Tausen mit einer Reihe von Klagepunkten auf, namentlich wegen gewisser starker Worte, die dieser früher und neuerdings von den Bischöfen gebraucht, dass er von der heil. Messe ketzerische Lehre vorgetragen, dass er, one vom Bischofe ordinirt zu sein, die Nikolaikirche in Besitz genommen, ja sogar „Priester geweiht" habe u. a. m. Tausen erklärte, dass er sich keiner feindlichen Gesinnung gegen die Geistlichkeit bewusst sei; sollte er aber unbedachterweise oder unwissend den Bischof beleidigt haben, so sei er bereit, demütig Abbitte zu tun; eine eigentliche Priesterweihe habe er niemals sich angemaßt; hinsichtlich des Abendmales sei aber freilich seine Lehre, dass das Brot und der Wein, wenn sie vom Priester konsekrirt seien, nicht den Leib und das Blut Christi in sich schließen, geschweige denn das Kästchen, in welchem nach römischem Brauche das Brot aufbewart werde". Hierüber aufgebracht, drangen die Bischöfe anfangs auf die strengste Strafe „an Leben, Ehre und Gut", begnügten sich aber, im Hinblick auf die große Menge seiner Anhänger, folgendes Urteil zu fällen: „Tausen solle aus Seeland und Schonen verbannt werden; falls er sich aber auf Fünen oder in Jütland aufhalte, müsse er sich des Predigens enthalten, auch nichts schreiben" u. s. w.

Jetzt zeigte es sich, wie das Volk dem ernsten Warheitszeugen anhing. Sobald das Gerücht sich verbreitete, dass der geliebte Mann in Gefar schwebe, versammelten sich viele Hunderte wolbewaffnet vor dem Rathause und verlangten, Hans Tausen zu sehen, ließen sich auch nicht durch die Versicherung beruhigen, er habe sich mit der Geistlichkeit verglichen. Er erschien; aber seine Ankläger und Richter wagten nicht, durch die aufgeregte Volksmenge hindurchzugehen. Da trat Tausen an Bischof Rönnovs Seite; und wärend er mit beredten Worten die erhitzte Menge beschwichtigte, begleitete er selbst seinen Hauptgegner nach dessen Amtswonung. Der Bischof ergriff beim Abschiede die Hand seines Beschützers und dankte ihm.

Tausen verließ, jenem Erkenntnisse gemäß, Kopenhagen, war aber nur einige Meilen weit gereist, als er schon wider zurückgerufen wurde. Hervorragende Männer, namentlich einer der vorhin erwänten Bürgen, der Reichshofmeister Mogens Gjöe, und noch mehr, wie man erzälte, dessen edle Tochter, Birgitte Gjöe (später des Seehelden Herluf Trolles Gemalin), welche auf ihren vormaligen Verlobten Rönnov großen Einfluss übte, verwandten sich für den Reformator, so dass es in Roeskilde zu einem Vergleiche zwischen dem Bischofe und ihm kam, wodurch er die Erlaubnis erhielt, nach der Hauptstadt zurückzukehren und „das heil. Evangelium und Gottes Wort recht und schlecht zu predigen, one Ausfälle auf Bischöfe, Prälaten, Domherren oder Priester". Im August d. J. trat Tausen, zum Verdruss aller römisch Gesinnten, wider in seine kaum unterbrochene Wirksamkeit ein.

Er übte diese wärend der folgenden Jare unter schwerem Hauskreuz, da er seine fromme Ehefrau verlor, und zugleich in sehr stürmischer Zeit. Das Land war one König, das Volk vielfach der Willkür der Großen unterworfen, und Kopenhagen selbst unter der sog. Grafenfehde (da mit Hilfe der Lübecker Graf Christoph von Oldenburg, angeblich für den vertriebenen K. Christian II., einen großen

Teil Dänemarks in Besitz genommen) wärend eines ganzen Jares den Schrecken und Ängsten der Belagerung preisgegeben. Indes konnte hier, wie im übrigen Lande, wenigstens Alles wider in protestantischer Weise geordnet werden, und die lutherische Verkündigung der Heilslehre hatte ihren ungestörten Fortgang. Der Krieg nahm ein Ende, nachdem der, von Adel und Geistlichkeit 1534 erwälte, König Christian III. mit den Lübeckern Frieden geschlossen, und endlich, den 10. August 1536, seinen siegreichen Einzug in Kopenhagen gehalten hatte. Hiemit war zugleich der Sieg des Protestantismus entschieden. Der König ergriff sehr energische Maßregeln. Schon am 20. August wurden sämtliche katholische Bischöfe verhaftet und abgesetzt, Rönnov aber, dessen Umtriebe am meisten zu fürchten waren, zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurteilt (gest. 1544). Am 30. Oktober 1536 erteilte der einberufene Reichstag nicht nur diesen Verfügungen seine Genehmigung, sondern erhob auch die evangelisch-protestantische Kirche zur Statskirche Dänemarks. Hans Tausen durfte eine Frucht seiner treuen und energischen Arbeit darin erkennen, dass das versammelte Volk auf die Frage des Königs: ob sie die vorigen Bischöfe zurückverlangten? mit tausendstimmigem Nein! antwortete.

Auf königl. Befehl entwarfen 24 lutherische Theologen, vorzugsweise Tausen, alsbald eine Kirchenordnung. Im J. 1537 wurde Bugenhagen eingeladen, und kam auch, nach erlangter Zustimmung des Kurfürsten von Sachsen, teils um diesen Entwurf zu prüfen, welchen er schließlich guthieß, teils um den König und die Königin zu salben (den 12. August), teils um die neuen evangelischen Bischöfe zu weihen (den 2. Sept.). Zum ersten Bischof auf Seeland, zugleich Primas der dänischen Kirche, wurde Petrus Palladius (Peter Plads) ernannt, in Ribe 1503 geboren, in Wittenberg nach sechsjärigem Studium und trautem Verkehr mit den deutschen Reformatoren zum Doktor der Theologie promovirt *). Tausen finden wir nicht in der Reihe dieser ersten evangelischen Bischöfe. Man hat dieses Rätsel auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Vielleicht erschien dieser Banbrecher wegen seiner, an Luther erinnernden, Derbheit und Heftigkeit in einer Zeit, wo es galt Wunden zu heilen, nicht aufzureißen, und in mildem Sinne die neue Ordnung der Dinge durchzufüren, hiezu weniger geeignet. Andere haben gemeint, man habe ihn damals an der Universität, wo er namentlich über die hebräische Sprache und die Auslegung des Alten Testamentes Vorlesungen hielt, nicht entbehren können, noch Andere vermuten, auf Grund seiner sofort erfolgten Ernennung zum Dompropsten und Lektor in Roeskilde, dass für dieses Amt kein Anderer gepasst habe, sofern es galt, dieses Domkapitel, das mächtigste im ganzen Reiche, auf andere Gedanken zu bringen oder wenigstens in Schranken zu halten.

Wärend der vier oder fünf Jare seines dortigen Aufenthaltes hat er sowol durch fleißige Schrifterklärungen im Domkapitel, als durch seine gesalbten Predigten im engeren und weiteren Kreise gewirkt. Damals gab er auch seine „Hauspostille" in zwei Teilen heraus (gedruckt in Magdeburg 1539), dazu die Leidensgeschichte mit erbaulicher Erklärung. Ebendaselbst verheiratete er sich zum zweitenmale.

Nach dem Tode des ersten evangelischen Bischofs zu Ribe (Jütland), 1541, wurde Hans Tausen, auf den Wunsch sämtlicher Stadtgeistlichen des Stiftes, auf den erledigten bischöflichen Stul erhoben. Um diese Zeit hatte der König beschlossen, einen Reichstag in Ribe zu halten; und weil dieser einige Änderungen des Kirchengesetzes beraten sollte, Tausen aber hierbei dem Könige unentbehrlich

*) Nach Bugenhagens Abreise fürte jener ausgezeichnete Mann eine Art Aufsicht über alle Bischöfe, besonders in Norwegen und Island, und wirkte hierdurch sehr segensreich. Sein „Visitationsbuch", welches vor c. 15 Jaren zuerst herausgegeben ist, wird als eine der merkwürdigsten Erscheinungen der dänischen Litteratur betrachtet. Bei Antritt seines bischöflichen Amtes übernahm er zugleich eine Professur an der (durch Bugenhagen) neu eingerichteten Universität Kopenhagen (1538 Rektor derselben). Er starb 1560, in demselben Jare mit seinem Bruder Niels, Bischof von Lund, welcher in vieler Hinsicht ihm glich.

schien, so erbat dieser sich widerum aus Deutschland Bugenhagens Anwesenheit, damit er zunächst (1541 am S. Jubilate) den neuerwälten Bischof weihe, darnach aber sowol ihm als dem Könige beratend zur Seite stehe. So wurden denn die sog. 26 Riber Artikel abgefasst, welche später als Anhang der Kirchenordnung hinzugefügt sind.

In seinem väterlich und brüderlich gehaltenen (3 Bogen umfassenden) „Hirtenbriefe“ erteilte er den Geistlichen seines Stiftes die heilsamsten und zeitgemäßesten Ratschläge; zugleich ließ er auch an alle Schulen ein lateinisch abgefasstes Schreiben ergehen, voll erbaulicher Ermahnungen und Warnungen. Er benutzte nicht nur seinen Einfluss auf den König, um eine bessere Ausstattung der Kirchen und Schulen zu erwirken, sondern bewies namentlich in der Aufsicht über die teilweise wenig fähigen Geistlichen ebenso viel Milde als Ernst. Aber auch als Bischof fur er fort, gegen den Papst und seinen Anhang zu eifern, und veranlasste sogar 1546 eine königliche Verordnung, dass „Betlage gegen den Papst, welcher die Kirche Christi verstöre“, gehalten würden. Fast täglich hielt er theologische Vorlesungen, bald im Domkapitel, bald in der gelehrten Schule, predigte oft in dem altehrwürdigen Dome und gab in den verschiedenen Pfarrkirchen des Stiftes das Beispiel der so notwendigen Katechisationen mit Erwachsenen sowol als mit der Jugend. — In dem genannten Jare hielt er, auf des Königs Befehl, in dem sekularisirten Kloster Antvorskov eine Konferenz mit den übrigen Bischöfen und den theologischen Professoren, zu erneuter Revision der Kirchenordnung, namentlich behufs der Säuberung des Gottesdienstes von allen papistischen Missbräuchen.

Um jene Zeit trat in Dänemark der Theologe auf, welcher eine Anerkennung und Bedeutung, wie in mehreren Jarhunderten kaum ein anderer nordischer Theologe, auch im Auslande erlangt hat, nämlich Dr. theol. Niels Hemmingsen (geb. 1513, gest. 1600), seit 1553 Professor zuvörderst im Griechischen und der Dialektik, bald nachher in theologischen Disziplinen, seit 1557 das Haupt der Universität, von Landsleuten und Ausländern, selbst von fremden Regierungen, besonders aber von der eigenen, öfter um Rat angegangen, geehrt als „der allgemeine Lehrer Dänemarks“. Dieser war es, welcher in einer seiner denkwürdigen Schriften: „Rede über das Abendmal des Herrn“ (1557) seine völlige Übereinstimmung mit der Augsburgischen Konfession aussprach. Und dieses hatte die Folge, dass dieselbe zunächst von allen Professoren der Universität unterschrieben wurde. Darnach erst ist sie die Bekenntnisschrift der ganzen dänischen Kirche geworden*). Bis dahin galten als verpflichtende Lehrformel die oben erwänten, von Tausen und den gleichgesinnten Predigern aufgestellten 43 Artikel.

Tausens Stellung in Ribe war durchaus keine leichte, vielmehr mitunter ernstlich bedroht. Sein furchtloser Warheitseifer erweckte ihm manche Widersacher, vor allen unter dem Adel Jütlands, wie denn eines Tages ein Edelmann mit gezücktem Schwerte auf ihn zustürzte, als er auf der Kanzel stand. Der König stellte daher einen, um Neujar 1553 unterschriebenen Schutzbrief für ihn aus, worin Jedermann, namentlich die Vögte und Beamten des Stiftes, angewiesen wurden, des Bischofs Absichten aufs beste zu fördern, zugleich aber auch den sämtlichen Geistlichen der Gehorsam gegen ihren Bischof eingeschärft wurde.

Dass Tausen über jenen abergläubischen Wahn, welcher noch im 17. Jarhundert manches unglückliche Menschenkind auch in Dänemark auf den Scheiter-

---

*) Eine lateinische Schrift, die Hemmingsen 1574 herausgab, fürte den Fall des als Autorität ersten Ranges geltenden Mannes herbei, weil sie calvinistisch lauten sollte. Obgleich er 1576 sich zu einem Widerrufe verstand, setzten dennoch die deutschen Theologen dem Könige Friedrich II. zu, so dass der ausgezeichnete Mann 1579 abgesetzt wurde und den Befehl erhielt, sich in seinem Kanonikate zu Roeskilde aufzuhalten. Hier brachte er seine letzten 20 Jare zu, in hohem Grade geehrt, von angesehenen Fremden, z. B. dem schottischen Könige Jakob VI, besucht. Er änderte seine Ansicht nicht, gab aber eine Anzal bedeutender Schriften heraus, welche seinen Ruhm nahe und ferne vermehrten. Was die Augustana betrifft, so ist es merkwürdig, dass es bis auf diesen Tag keine autorisirte dänische Übersetzung derselben gibt.

hausen gebracht hat, erhaben war, beweist ein Hexenprozess, in welchem er als Richter fungirte. Er wies die bezügliche Anklage als grundlos und unverständig ab.

Im Anfang des Jares 1559 wurde Tausen durch den Tod Christians III., in welchem er nicht nur den königlichen Freund und Beschützer, sondern den eifrigen, dabei milden Förderer der guten Sache verlor, aufs tiefste erschüttert. Auch hat er denselben nicht lange überlebt. In der Frühstunde des 11. November 1561 ist der vielgeprüfte Diener des Herrn, dessen Walspruch war: Cras respondebit mihi justitia mea, zum ewigen Frieden abgerufen worden. Seine Witwe überlebte ihn um 9 Jare.

Außer den vorhin angefürten Schriften hat Tausen noch einige von geringerem Umfange, erbaulichen Inhalts, herausgegeben. Sie sind größtenteils in Deutschland gedruckt worden *). Auch finden sich in dem ersten luther. Gesangbuche 6 von T. gedichtete Lieder. Endlich ist noch eine Anzal handschriftlicher Arbeiten von ihm vorhanden, z. B. (aus seinem letzten Lebensjare): Judicium Joh. Tauseni de excommunicatione, welche gewisser Schroffheiten wegen von Bischof Palladius nicht gutgeheißen wurde; u. A. heißt es hier: Dominus J. Chr. liberet nos tandem ab ea ignobili nobilitate!

Zeitgenossen schildern Tausen als einen Mann von hoher, ansehnlicher Gestalt und mit einem Angesichte, auf welchem sich Energie und Heldenmut, Klugheit und Scharfsinn, zugleich mit dem Frieden eines Christen abspiegelten. Das Kreuz, welches er seinem Herrn und Meister treulich nachgetragen hat, prägte sich in den Zügen des Greises aus. Er pflegte zu sagen: „Habe ich an einem Tage keinen neuen oder besonderen Kummer oder Widerwärtigkeit, so wird mir bange, dass Gott mir zürne!“ Das einzige authentische Porträt des Mannes aus der Zeit, jedoch one Kunstwert, hängt in dem Dome von Ribe. Unlängst ist seine marmorne Porträtbüste, in welcher der Bildhauer Prof. Th. Stein den historischen Reformator trefflich dargestellt hat, auf einem öffentlichen Platze daselbst aufgestellt worden.

Litteratur: Paul Røn, Vor Danske Luther, Eller Danske Kirkes Reformator og förste Evangeliske Prädikant, Magister Hans Tausan, fordum Präst i Viborg, Kiöbenhavn og Roskilde, og siden Biskop over Riber Stift. Hans märkvärdige og opbyggelige Levnets Beskrivelse, Kiöbenhavn 1757 (Paul Røn, Unser dänischer Luther, oder Reformator der dänischen Kirche und erster evang. Prediger, Mag. H. T., vormals Pastor zu Wiborg, Kopenhagen, Roskilde, und nachher Bischof des Stiftes Ripen. Seine denkwürdige und erbauliche Lebensbeschreibung). — J. S. Bloch-Suhr, Dr., Bondesönnen Biskop Johannes Tausen. Anden forandrede Udgave. Kjöbh. 1846 (Der Bauernsohn Bischof Joh. T.). — Dr. Friedr. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, 3. Theil, Leipzig 1833. — Dr. Engeltoft, Art. Dänemark in R.-E. f. Th. u. K., 1. Aufl., Bd. III. — Holger Fr. Rördam, Kjöbenhavns Kirker og Kloster i Middelalderen, sowie desselben Sanlins Levnet. **A. Michelsen.**

Tausendjäriges Reich, s. Chiliasmus Bd. III, S. 194.

Taylor, Jeremy, wurde den 15. August 1613 zu Cambridge geboren. Sein Vater, Nathaniel, war Barbier und Chirurg, aber trotz dieses bescheidenen Handwerks doch gut unterrichtet und angesehen bei seinen Mitbürgern. Den ersten Unterricht in Grammatik und Mathematik erhielt J. Taylor von seinem Vater, trat dann in eine Freischule und wurde im J. 1626, 13 Jare alt, schon als sizar (armer Student) in Cajus' College aufgenommen. Im J. 1630—31 wurde er Baccalaureus, 1633 Magister artium. Bereits vor dem 21. Jare empfing er die Weihen. Kurz darauf lud ihn sein Freund Risden ein, für ihn in

*) Warscheinlich hat Tausen wegen der hiemit verbundenen Schwierigkeiten auf die Herausgabe einer vollständigen Bibelübersetzung verzichtet. Eine solche, von einer königl. Kommission, namentlich von „dem klassischen Stilisten“ Christian Pedersen besorgt (im ganzen sich der Übersetzung Luthers anschließend), erschien 1550 und wurde als Kirchenbibel autorisirt.

der St. Pauls-Kathedrale zu London zu predigen. Hier gewann der junge Prediger durch seine angenehme Erscheinung, seinen vortrefflichen Vortrag, gewandten Stil und inhaltsreiche Predigt sich so viele und einflussreiche Freunde, dass sein Ruf zum Erzbischof Laud drang und dieser ihn einlud, vor ihm in Lambeth zu predigen. Der Erzbischof verbot ihm zwar, die Predigten in St. Pauls fortzusetzen, weil er zu jung wäre, wurde aber von dieser Zeit an sein eifrigster Gönner und verschaffte ihm 1636 einen einträglichen Platz als Mitglied (fellow) im All Souls College zu Oxford. Kurz darauf wurde er Kaplan des Erzbischofs und des Königs Karl I. Im Jare 1638 wurde er Rektor von Uppingham in Rutlandshire. Um diese Zeit fiel er in den Verdacht des Krypto-Katholizismus, was ihm vielen Ärger und Verdruss machte. Der Verdacht entstand aus seinem vertrauten Umgange mit dem Franziskaner Franz a Sancta Clara, dem späteren Hofkaplan der Gemalin Karls II. J. Taylors protestantische Überzeugung scheint indes nicht erschüttert worden zu sein, obgleich römischer Einfluss auf seine asketischen und pastoralen Bestrebungen unverkennbar ist. Möglicherweise stammt die pelagianische Färbung seiner Erbsünden-Theorie auch daher. Übrigens musste J. Taylors Opposition gegen den calvinistischen Puritanismus, seine Verteidigung des Episkopats und des anglikanischen Kirchentums, sein eifriges Studium der patristischen Litteratur und seine lebendige Phantasie, ihn den römischen Anschauungen näher bringen. J. Taylor wollte übrigens nicht mit der römischen Kirche liebäugeln, sondern verfasste manche Gegenschriften gegen den römischen Katholizismus im allgemeinen (z. B. Dissuasive from Popery) als auch gegen einzelne Lehren und Gebräuche.

Die Stürme der englischen Revolution machen sich nun auch in Taylors Leben bemerklich. Karl I. berief ihn in seiner Eigenschaft als königlichen Kaplan nach Oxford, um ihn in den Krieg zu begleiten. Wir finden ihn dann als feurigen Verteidiger des Episkopats: 1642 schrieb er auf „königlichen Befehl" seine Abhandlung: Episcopacy asserted against the Acephali and Aërians, new and old (d. h. Puritaner, die kein Haupt [Bischof] anerkannten). Aber das politische Interesse der Zeit hatte so sehr alle übrigen verschlungen, dass J. Taylors Buch unbeachtet vorüberging. Indes belonte der König seinen treuen Diener dadurch, dass er ihn im Jare 1642 zum Doktor der Theologie von der Universität Oxford ernennen ließ; andererseits sequestrirten die Presbyterianer die Pfarrei Uppingham. Nun zog er sich warscheinlich nach Wales zurück, nachdem vorher seine Frau gestorben. Am 4. Februar 1644 fiel er bei der Belagerung des Schlosses Cardigan in die Hände der Parlamentstruppen und wurde gefangen gehalten, wie lange, läst sich nicht bestimmen. Es möchte scheinen, dass er noch in demselben Jare die Freiheit wider erlangt habe; denn es erschienen 1644 zwei Schriften von ihm: der Psalter mit Kollekten und eine Verteidigung der englischen Liturgie. Da aber erstere Schrift anonym und die zweite pseudonym erschienen, so läst sich daraus kein sicherer Schluss auf seine Freiheit ziehen.

Zunächst finden wir Taylor wider zu Newton Hall in Caermarthenshire, wo er mit William Nicholson, späterem Bischof von Gloucester, und William Wyatt, nachher Präbendar zu Lincoln, eine Schule eröffnete. Als eine Frucht der Armut, Leiden, Verfolgungen, kurz der gereiften Lebenserfarung Taylors erschien nun (1647) sein erstes bedeutenderes Werk: A discourse of the liberty of prophesying, worin er darstellt, wie unvernünftig es sei, Anderen ihren Glauben vorzuschreiben und sie wegen abweichender Meinungen zu verfolgen. Auch behandelte er darin die Widertäufer mit so großer Vorliebe, dass er in einer zweiten Auflage bedeutend retraktiren musste. Im J. 1650 erschien: The Rule and Exercises of Holy Living, und 1651: The Rule and Exercises of Holy Dying, zwei Werkchen, die ihn bis auf den heutigen Tag den wolverdienten Ruhm und Ruf eines der vorzüglichsten erbaulichen Schriftsteller gesichert haben. Diese Büchlein sind noch jetzt die beliebten Fürer frommer Seelen, voll Trost, voll geistlicher Lebenserfarung und Seelenkunde.

J. Taylor verheiratete sich nun mit Joanna Bridges, der natürlichen Tochter Karls I. (wie man allgemein glaubt). Jetzt muss er aufgehört haben, Schule

zu halten, da seine Frau bedeutende Güter besaß. Zudem ernannte ihn Richard Earl of Carbery zu seinem Kaplan. Das nächste bedeutende Werk J. Taylors erschien im Jare 1653: The Great Exemplar, or, the Life and Death of the Holy Jesus. Seine gelehrte Muße wurde wider unterbrochen, und er aus einem unbekannten Grunde in Chepstow castle eingesperrt. Indes erhellt aus seinen Briefen, dass er vor Ende 1654 wider auf freiem Fuße war. Nun ließ er sich, nach der Angabe Woods, in London nieder und predigte in einer Privatkapelle; wenigstens sehen wir ihn widerholt in der Hauptstadt auftreten. Im Jare 1654 erschien sein Traktat gegen die Transsubstantiation und 1655: Unum necessarium, or the Doctrine and Practice of Repentance, worin er die Erbsünde in arminianischem Geiste behandelt, so dass er scharfen Tadel in und außer seiner Kirche fand. Er suchte seine Ansicht in verschiedenen Abhandlungen gegen die Angriffe, die sie erfur, zu rechtfertigen. Um diese Zeit verfasste er noch mehrere kleine Werke, die wir nicht namhaft machen wollen, einschließlich einen Kursus Predigten auf das ganze Kirchenjar. Im Jare 1657 erschien: A Collection of Polemical and Moral Discourses, manche der eben erwänten Traktate umfassend. — Im Jare 1658 erhielt er eine Einladung von dem Earl von Conway nach dem Norden Irlands. Im Juni 1658 verließ er demgemäß London und ließ sich in der Grafschaft Antrim nieder, wo er bald in Lisburne, bald in Portmore lebte. Er verwandte nun seine Zeit zur Vollendung seines bedeutendsten Werkes, welches er gleich nach der Restauration erscheinen ließ: unter dem Titel: Ductor Dubitantium; or, the Rule of Conscience in all her general measures; London 1660. Dies ist die umfangreichste und gelehrteste Kasuistik in englischer Sprache. Die vielen und bedeutenden kasuistischen Werke auf römischem Gebiete boten ihm den reichsten Stoff und die verschiedensten Gesichtspunkte dar; ja die Idee eines solchen Werkes fand mehr auf römischem Boden, wo eine komplizirte Beichtpraxis existirt, als auf protestestantischem ihre Berechtigung. Jedoch war das Werk immerhin von hoher Bedeutung, so dass J. Taylors schriftstellerisches Verdienst nun nicht mehr konnte übersehen werden. Infolge dessen wurde er am 6. August des genannten Jares zum Bischof von Down und Connor ernannt, womit später noch Dromore vereinigt wurde. Im Jare 1663 erschien: Dissuasive from popery, wovon der zweite Teil, als Erwiderung auf die Einwürfe, die der erste Teil hervorgerufen hatte, erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde. Er starb am Fieber zu Lisburne am 13. August 1667 in seinem 54. Jare und wurde im Chor der Kathedrale zu Dromore beigesetzt.

J. Taylor war bedeutend als Kanzelredner, als dogmatischer und asketischer Schriftsteller. Nach Hallams Urteil (Introduction to the Litterature of Europe, Vol. 3, cap. 2) sind die Predigten J. Taylors weit über alles erhaben, was bis dahin in der englischen Kirche erschienen war, durchdrungen von poetischer Phantasie, warmer Frömmigkeit, anziehender Nächstenliebe. Aber seine Beredsamkeit artete oft in Deklamation aus, wie wir es bei Chrysostomus und anderen Vätern des 4. Jarh. finden, durch deren Studium er sich vorzüglich gebildet und genärt hatte. Diese studirte Rhetorik, überladene und übel angebrachte Gelehrsamkeit, dieser Mangel an evangelischer Einfachheit machen ihn uns stellenweise ungenießbar.

Auch als Dogmatiker verdient J. Taylor einen ehrenvollen Platz in der englischen Theologie, obgleich er sich weder durch Orthodoxie noch Bündigkeit der Beweisfürung auszeichnet. Aber eben seine Heterodoxie, seine Aufrichtigkeit und Warheitsliebe bei seiner Forschung, sowie die eigentümliche Weise der Begründung seiner Ansichten machen ihn merkwürdig. Schon oben wurde seine abweichende Theorie von der Erbsünde erwänt. Sie findet sich in seiner Abhandlung: „Deus justificatus, oder Rechtfertigung der Herrlichkeit der göttlichen Eigenschaften in der Frage von der Erbsünde — Brief an eine Standesperson“. Sämtliche Werke VII, S. 497—537. Folgendes sind die Hauptpunkte: Es gibt eine Erbsünde. Sie besteht aber bloß in der Zurückfürung auf den Stand der reinen Natürlichkeit, worin wir Gott immerhin noch dienen und verherrlichen können. Die Summe der Verderbnis unserer Natur besteht darin, dass unsere Seele im

Leibe als in einem Gefängnisse wont. Adams Sünde wurde nur insofern Strafe für uns, als wir an seiner Schwäche partizipiren. Eine „Weitere Erläuterung der Lehre von der Erbsünde" erschien als besondere Abhandlung, macht jetzt aber das 7. Kapitel des Unum Necessarium aus. Über den Sturm, den diese Lehre bei den Calvinisten, wie auch in der englischen Kirche erregte, vgl. Heber in seiner Biographie J. Taylors in dessen sämtlichen Werken I, S. XLI f. — Eine andere abweichende Lehre J. Taylors ist die, dass die Seligkeit des Christen erst mit dem jüngsten Gericht beginnt; wobei Heber richtig bemerkt, dass nur das Wörtchen „vollständig" bei „Seligkeit" vermisst wird, um das Gesagte zur allgemeinen Kirchenlehre umzustempeln, da erst beim jüngsten Gericht die Widervereinigung von Seele und Leib stattfinde, also auch erst damit der vollständige Genuß der Seligkeit. Warscheinlich hat J. Taylor sich die Sache auch so gedacht, denn jene Äußerung kommt nur vereinzelt und one weiteren Zusatz in einem Briefe an John Evelyn vom 29. August 1657 vor; vgl. I, p. LXVII.

J. Taylors bleibende Berühmtheit ist in seinen erbaulichen Schriften begründet, namentlich in seinen zwei Handbüchlein: über das heilige Leben und über das heilige Sterben. Seine erbauliche Sprache ist edel und einfach, so dass wir kaum den an vielen Stellen schwülstigen Prediger darin widererkennen. Allerdings findet sich auch in diesen Schriften ein hoher Schwung und poetische Begeisterung, aber ganz der Sache angemessen, one der edeln Einfachheit zu schaden. Er ist hier mehr wie irgendwo anders fein und scharfsinnig und schöpft aus dem reichen Schatze eigener und Menschenerfarung. Was diese Schriften aber so besonders angenehm macht, ist die warme Nächstenliebe, die mit Paulus allen alles werden möchte. Dass er übrigens nicht bloß die asketische Ausbeute der älteren Kirchenväter, sondern auch die zum Teil vortrefflichen späteren katholischen Erbauungsschriften gewissenhaft benutzte, lag in der Natur der Sache, und letzteres zeugt von seiner unparteiischen Würdigung alles dessen, was auch außer seiner Kirche sich Gutes und Brauchbares vorfand. Ja er trug selbst kein Bedenken, das ganze Werk des spanischen Jesuiten J. E. Nieremberg: De la diferencia entre lo temporal y eterno — im Auszug widerzugeben, unter dem Titel: Contemplations on the state of man.

Die vielen Ausgaben der einzelnen Werke J. Taylors hier namhaft zu machen, wäre fast unmöglich, sowie die Werke zu erwänen, die über ihn und seine Schriften geschrieben sind. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner sämtlichen Werke mit Biographie und kritischem Apparat, die beinahe alle bisher erschienenen Spezialschriften überflüssig macht, fürt den Titel: The whole works of the Right Rev. Jeremy Taylor D. D., Lord Bishop of Down, Connor and Dromore; with a life of the author, and a critical examination of his writings by the Right Rev. Reginald Heber. D. D., late Lord Bishop of Calcutta. Revised and corrected by the Rev. Charles Page Eden M. A. 10 Vols. 8°, London 1847—54. **Joseph Overbeck.**

Te Deum laudamus, s. Ambrosianischer Lobgesang Bd. I, S. 326.

Telesphorus, Papst von 126? bis 137?. Von demselben läſst sich mit Sicherheit — und zwar auf Grundlage der Nachrichten des Irenäus — nur das Wenige sagen, dass er der Nachfolger des Sixtus war und den Märtyrertod erlitten hat. Wann derselbe erfolgt ist, kann die Forschung mit ihren jetzigen Mitteln nicht entscheiden. Denn Eusebius widerspricht sich selbst, indem er das Martyrium des T. in seiner Kirchengeschichte in das erste Jar des Antoninus Pius (138), in seiner Chronik aber in das achtzehnte Jar des Hadrian (135) verlegt. Ebensowenig Vertrauen ist den älteren Papstkatalogen zu schenken, welche den T. 11 Jare der römischen Kirche vorstehen lassen. Völlig wertlos ist ferner die Notiz späterer Quellen, dass T. die 40tägige Fastenzeit festgesetzt und das Celebriren der Messe in der Nacht vor dem Feste der Geburt des Herrn angeordnet habe.

Quellen und Litteratur: Jaffé, Regesta Pontif. Rom., ed. secunda auspiciis Wattenbach, Lips. 1881, p. 6; Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe, Kiel 1869,

S. 170, 184, 190; Overbeck, Studien zur Geschichte der alten Kirche, Schloß-Chemnitz 1875, S. 139; Keim, Rom und das Christenthum, Berlin 1881, S. 571; Langen, Gesch. der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I., Bonn 1881, S. 103 ff., ꝛc. **R. Zöpffel.**

Teller — alte sächsische Theologenfamilie, von der bes. zwei Glieder in der Geschichte der theologischen Litteratur sich einen Namen gemacht haben: der Leipziger Pastor und Professor Romanus T., † 1750, und dessen Son Wilhelm Abraham T., der Helmstädter Professor und Berliner Oberkonsistorialrat, einer der bekanntesten Aufklärungstheologen des 18. Jarhunderts, † 1804.

1) Romanus T. ward geboren den 21. Februar 1703 zu Leipzig als Son des gleichnamigen Archidiakonus an der Nikolaikirche, studirte 1719 ff. ebendaselbst Philosophie und Theologie, bei Olearius, Cyprian, J. G. Pfeiffer u. A., wurde 1721 Magister, 1723 Baccalaureus theol. und Katechet an der Peterskirche, hielt homiletische und exegetische Vorlesungen, ging 1730 als Diakonus nach Merseburg, kehrte aber schon 1732 nach Leipzig zurück, wo er 1737 zum Prediger an der Thomaskirche, 1738 zum a. o. Professor der Theologie ernannt wurde. Nach Ablehnung eines Rufes nach Hamburg wurde er 1740 Prof. ord., 1741 Dr. theol., 1745 Kanonikus von Zeiz und Pastor an der Thomaskirche, 1748 Assessor consistorii, starb aber schon am 5. April 1750 erst 47 Jare alt. Neben verschiedenen theol. Dissertationen und zalreichen Predigten oder heiligen Reden, die in mehreren Sammlungen 1736, 41, 44, 51 erschienen sind, hat er sich besonders bekannt gemacht durch sein (freilich unvollendetes) Bibelwerk u. d. T.: Die heil. Schrift A. u. N. T.'s nebst einer vollständigen Erklärung derselben, welche aus den auserlesensten Anmerkungen verschiedener englischer Schriftsteller zusammengetragen und zuerst in französischer Sprache an's Licht gestellt, nunmehr aber in dieser deutschen Übersetzung aufs neue durchgesehen und mit vielen Anmerkungen und einer Vorrede begleitet worden (nach T.'s Tod fortgesetzt von J. A. Dietelmeier in Altorf und J. Brucker in Augsburg), Leipzig 1749—70, 19 Bände 4° (das sog. „Englische Bibelwerk" vgl. Bd. III, 559; Reuß, Gesch. der heil. Schr. N. T.'s, 5. A., S. 309; Diestel, Geschichte des alten Testaments, S. 637 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik III, 235). Näheres über sein Leben und seine Schriften s. bei Kapp, Memoria Telleri, 1750; Schmersahl, Nachrichten I, 751, II, 56; Albrecht, Sächs. Predigergeschichte I, 323; Meusel, Lexikon XIV, 20; Hirsching, Hist.-lit. Handbuch XIV, 127 ff.; Jöcher IV, 1044.

2) Sein Son Wilhelm Abraham T. wurde den 9. Januar 1734 zu Leipzig geboren. Durch Hauslehrer vorgebildet, widmete er sich schon 15järig seit 1749 auf der Universität seiner Vaterstadt dem Studium der Philosophie und Theologie, in welcher besonders Börner, Deyling, Hebenstreit, Joh. Fr. Bahrdt ꝛc. seine Lehrer waren; ganz besonders erfreute er sich auch der Gunst des großen J. A. Ernesti, der seit 1734 Rektor der Thomasschule, seit 1742 Professor der alten Litteratur in Leipzig war, und dessen Verdienst um die Theologie T. später in einer eigenen Schrift dargestellt hat, obwol er ihn, wie er selbst sagt, niemals gehört hatte. Vorzugsweise beschäftigte sich T. mit biblischer Philologie, Exegese und Kritik und erwarb sich durch fleißiges Disputiren die Fertigkeit im Gebrauch der deutschen wie der lateinischen Sprache, von der er später in seiner akademischen Wirksamkeit so glänzende Proben gab. Im Jare 1753 wurde er Magister, 1755 Katechet an der Peterskirche, kurz darauf Baccalaureus der Theologie, wodurch er sich das Recht erwarb, theologische Vorlesungen zu halten und in der Universitätskirche zu predigen. Gleich bei seinem ersten litterarischen Auftreten gab er sich durch die Dissertation „de studio religionis, pace religiosa temperato" (Leipzig 1755, 4°) als Freund der religiösen Toleranz zu erkennen. Sein gelehrtes Interesse richtete sich zunächst auf die damals von Kennicott, J. D. Michaelis u. A. angeregten Forschungen auf dem Gebiete der alttestamentlichen Textkritik: 1756 gab T. Kennicotts Abhandlung über das Verhältnis des gedruckten und handschriftlichen Textes des A. T.'s in einer lateinischen Übersetzung heraus (Diss. I de ratione textus hebr. V. T. in libris editis atque scriptis) und ließ

darauf 1757 eine kritische Abhandlung folgen (de judicio super variis lectionibus Cod. hebr. recte faciendo), worin er seine von Kennicott abweichenden Ansichten entwickelte. Nach Ablehnung eines Rufs nach Göttingen zur Stelle eines zweiten Universitätspredigers (1758) wurde T. 1760 zum Prediger an der Nikolaikirche befördert, folgte aber schon 1761 einer durch Jerusalems Vermittelung und Ernestis Empfehlung an ihn gelangten Berufung zur Stelle eines ordentlichen Professors der Theologie, Generalsuperintendenten und Pastors zu Helmstädt. Vor seiner Übersiedlung erwarb er sich noch in Leipzig die theologische Doktorwürde durch seine Inauguraldisputation u. d. T.: Topica Scripturae (Helmstädt 1761 u. 62, 4°; wider abgedruckt in den Opuscula varii argumenti, S. 73), worin er die bisher in der Dogmatik gebrauchten Beweisstellen der heil. Schrift einer kritischen Revision unterwarf (vgl. darüber Ernestis theol. Bibl. II, 934; III, 767). Der damalige Leipziger Professor Joh. Fr. Bahrdt, der Vater des bekannten Freigeistes, witterte in Tellers Dissertation allerlei Ketzereien, wollte gegen dessen Promotion protestiren und entließ den Scheidenden mit den Worten: Topicen tuam Helmstadium transferendam tibi relinquo, meam mihi hic retineo.

In Helmstädt, wo er in dem letzten der Carpzove (s. R.-E. III, 150) zwar einen Landsmann, aber einen Kollegen von total verschiedener Geistesart und Richtung fand, bildete Teller durch fortgesetzte exegetische und kirchenhistorische Forschungen seine theologischen Anschauungen, wie er sie schon aus Leipzig mitgebracht, weiter aus. Als er aber die Resultate derselben zuerst in zwei lateinischen Dissertationen über die Inspirationslehre (defensio inspirationis divinae adv. enthusiasmum 1762 und de inspirationis scr. div. judicio formando 1764), dann in seinem 1764 zu Helmstädt und Halle erschienenen „Lehrbuch des christlichen Glaubens“ öffentlich aussprach, setzte er durch die Künheit seiner Behauptungen, und mehr noch durch die Neuheit seiner Methode, „weil er, das gebante Geleise einer uralten Orthodoxie verlassend, ein christliches Glaubenssystem aus der Bibel geben wollte, als in welchem der Geist Gottes menschlich zu Menschen geredet“, die ganze theologische Welt, Kirchenbehörden, Fakultäten und Pastoren in Bewegung.

Der Standpunkt, auf welchem Teller damals stand, war der des ersten Stadiums der Aufklärung: ein entschiedener biblischer Supernaturalismus, aber „Freiheit des Urteils“ und „Prüfung des hergebrachten kirchlichen Lehrsystems an der Schrift selbst“. Exegetische Studien hatten ihn zu dem Resultate gefürt, daſs in der Schrift die christlichen Warheiten nach anderen und praktischeren Gesichtspunkten vorgetragen würden, als im kirchlich-dogmatischen System. Das durchaus Neue und Abweichende nun in der Anlage dieses Lehrbuchs besteht in dem durchgefürten Gegensatze des Reiches der Sünde und der Gnade und in der Subsumtion sämtlicher Artikel unter diesen Gegensatz. Warscheinlich war es der Socinianer Samuel Crell, welcher ihm durch seine cogitationes novae de primo et secundo Adamo (Amsterdam 1700) die erste Anregung zu dieser innerhalb der Kirche bis dahin unerhörten, später von Schleiermacher erneuerten Gruppirung des dogmatischen Stoffes gegeben hat (Gaß 213 f.). Die Abschnitte im Tellerschen Lehrbuch sind nun folgende: Von der ersten Schöpfung der Welt und der neuen Schöpfung; von dem ersten Adam und dem zweiten; von der Abstammung vom ersten durch die leibliche Geburt, von dem anderen durch die geistliche; von dem alten Leben in jenem Adam und von dem neuen in diesem; endlich von der Verstoßung derer, welche im ersten Adam bleiben, und der Einfürung derer, die in Christo widergeboren, in eine neue Welt. Daſs die sogenannten Prolegomenen von der Schrift als Erkenntnisgrund in diesem neuen System übergangen sind, hatte Vorgänger; daſs aber auch die gesamte Lehre von Gott als schon der natürlichen Religion angehörig, damit auch die Trinität übergangen war, muſste den größten Anstoß erregen. Zwar findet in den Hauptartikeln nicht gerade ein Widerspruch gegen die kirchliche Lehre statt, aber doch zeigt sich eine Scheu vor den traditionellen Bestimmungen. Die Gottheit Christi und die menschliche Natur wird anerkannt, doch mit Beschränkung der „kunstmäßigen Erklärung der Vereinigung beider Naturen“. Ein allgemeiner Hang zum Bösen wird angenommen,

doch nicht zu allen Sünden, auch nicht dessen Zurechnung; der Name der Erbsünde, wenn dieselbe zugleich wirkliche Sünde sein soll, wird als widerspruchsvoll verworfen. Die lutherische Abendmalslehre soll zwar zulässig, aber für die Praxis gleichgiltig sein. Überdies hat die Schule Ernestis den Verfasser die herkömmlichen dicta probantia sichten und viele derselben, welche in allen Handbüchern gebräuchlich, aufgeben lassen. — Das Buch, welches in ehrfurchtsvoller Zuschrift Ernesti dedizirt worden, wurde von diesem zwar in schonendem Tone, doch nur mit vielfachen und ernsten Missbilligungen in der theologischen Bibliothek (Th. 5) angezeigt. In dem orthodoxen Kursachsen wurde es gleich nach seinem Erscheinen verboten, alle aufgefundenen Exemplare konfiszirt, der Wittenberger Fakultät aufgegeben, die anstößigen Stellen sofort auszuziehen, der Leipziger aber, eine Gegenschrift zu verfassen, welches nur durch Ernestis Vermittelung unterblieb. Auch in Helmstädt regte sich die Fakultät gegen die „socinianische“ Denkart des Verfassers, und zum Schutze des orthodoxen Rufes der Fakultät wandte sich selbst der Magistrat der Stadt an das Ministerium, um Tellers Entfernung zu erlangen. Unter den gegnerischen Schriften erregte das größte Aufsehen die von Johann Friedrich Teller, dem eigenen Bruder des helmstädtischen Professors, Pastor an der Schlosskirche zu Zeiz, herausgegebene „Abgenöthigte Kritik über seines Bruders Lehrbuch des christlichen Glaubens“ nebst einem späteren „Etwas zu meiner abgenöthigten Kritik“ — ein elendes, weder von seiten der Gesinnung noch der Einsicht sich empfehlendes Machwerk. Ein anderer Gegner suchte in der Schrift „Übereinstimmung des Tellerschen Lehrbuchs mit der Schrift Crell's: Neue Gedanken vom ersten und andern Adam“ 1767, nachzuweisen, dass dieses socinianische Werk nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen von Teller benutzt worden. Dass trotz dieser Angriffe der Angefochtene sich doch noch in seinem Amte erhielt, hatte er vornehmlich dem Einflusse Jerusalems zu danken. Doch musste er auf den Vortrag der Dogmatik verzichten und wie sehr er sich in seiner Lage gedrückt fülte, zeigen seine Worte an Nicolai von 1767: „Ich füle die ganze Bürde zum Niedersinken und fasse den Entschluss aufs neue, Alles zu tun, um loszukommen. Der Geist muss am Ende in solcher Wüstenei selbst mit verdorren“.

Aus solcher trüben Lage wurde ihm unerwartet der ehrenvollste Ausweg durch die 1767 durch den preußischen Minister v. Münchhausen an ihn ergangene, besonders durch Spalding vermittelte Berufung zum Probst in Köln an der Spree und Mitgliede des Oberkonsistoriums in Berlin. Hier trat er mitten in die Fortschrittspartei seiner Zeit ein. Auf Münchhausen folgte 1770 als Minister der noch eifrigere Beförderer der Aufklärung v. Zedlitz; im Oberkonsistorium sah er sich von Geistesverwandten wie Sack, Spalding, Dieterich, Büsching, Irving umgeben. Spalding rühmt seine vorzüglichen gelehrten Kenntnisse, schnelle Arbeitskraft, Arbeitsamkeit und seine zuverlässige Rechtschaffenheit, wie seinen lebhaften und muntern Umgang, der ihn bei Jedermann schätzenswert machte.

Schon in Helmstädt war wol Teller noch weiter fortgeschritten, als sein Lehrbuch dies erkennen ließ. In Berlin fand er keinen Grund mehr, mit seinen wahren Ansichten zurückzuhalten. Seinen Standpunkt im Jare 1772 gibt das damals zuerst erschienene, später in 6 Auflagen verbreitete „Wörterbuch des Neuen Testaments“ zu erkennen. Noch beschränkt er sich in der Vorrede auf die Anforderung an den Prediger, Dolmetscher der uns fremden Ausdrucksweise der Schrift zu sein, und daher Ausdrücke, wie „Gemeinde in Christo“ mit solchen, wie „Christliche Gemeinde“, „Thut Buße“ mit „Bessert euch“, „das Wort“ mit „christliche Lehre“, „Bekehren“ mit „zu rechtschaffenen, gottgefälligen Gesinnungen zurückbringen“ u. a. zu vertauschen. Doch schon damals war ihm zur Gewissheit geworden, was er in der Vorrede zur zweiten Auflage ausspricht: „Aber die hebräisch-griechische Sprachart recht kennen zu lernen, ist es, dünkt mich, noch Kleinigkeit, sie bloß in einzelnen „Worten, Redensarten und Redensverbindungen“ aufzusuchen. Darin liegt „ein fast noch unentwickelter Keim der Erklärung des Neuen Testamentes, die ins Große geht“, dass es auch eine ganz hebräisch-griechische „Denkungsart“ in demselben gibt, die Nationalphilosophie, Nationalsitten

und Nationalgebräuche zum Grunde hat. So ist die Beschreibung eines gottgefälligen Almosens als eines „angenehmen Opfers Gott zum süßen Geruch" nicht bloß hebräisch „geredet", sondern „gedacht". Und so, denke ich, verhält sichs mit allen den Vorstellungen von „Himmel und Erde, Gesetz und Werke, Hoherpriester, Versönung u. s. w.". Neue Angriffe erhoben sich jetzt gegen T. aus Anlass seines Wörterbuches, dem sein Bruder in Zeiz ein orthodoxes, der schwäbische Theosoph Oetinger ein biblisch-emblematisches Wörterbuch entgegensetzte. Teller selbst machte seinem Lehrer Ernesti zum Vorwurf, dass er zwar der richtigen Spracherkenntnis den größten Vorschub getan, aber zur „philosophischen" Sacherklärung sich nicht habe erheben können, für welche ein Herder empfänglich sein würde, „wenn er für seinen bleibenden Ruhm zuträglicher halten wollte, das „Theosophiren" in Sprachen aufzugeben". Nach dieser „philosophischen" Erklärung jüdisch eingeschränkter Begriffe ist denn das „Himmelreich", welches Christus stiften will, nichts Anderes als „die neue Religionsverfassung", das Hohepriestertum Christi die Bezeichnung Jesu als des „höchsten Reichsbedienten Gottes in der moralischen Welt", der Prophet = der Begeisterte, die Versönung = die Vereinigung der Juden mit anderen Völkern und also der Menschen unter einander zu Einer Religion, oder ihre moralische Widervereinigung mit Gott durch das Lehramt Christi" u. s. w. Auf gleichem theologischen Standpunkte, wie dieses Wörterbuch, steht die Schrift „über Ernestis Verdienste" von 1783: indem Teller anerkennt, wie viel der Verewigte für ein richtigeres Wortverständnis der Schrift geleistet, hält er dennoch mit dem Bekenntnis nicht zurück, dass das vorgerückte Alter, in welchem Ernesti erst in die theologische Professur eingetreten (mit 51 Jaren), die große Last mannigfacher Amtsgeschäfte, namentlich aber die Überwachung durch eine streng lutherische Kirchenbehörde ihm einen kräftigen und erfolgreichen Fortschritt unmöglich gemacht.

Die Freimütigkeit, mit welcher Teller als Mitglied der Kirchenleitung, als Prediger, als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welche er 1786 aufgenommen worden, als Liturg und Hymnolog (in Verbindung mit Dietrich und Spalding wurde von ihm 1780 das neue preußische Gesangbuch herausgegeben) und als gelehrter Schriftsteller seine Fortschrittsansichten vertreten hatte, sollte durch das Religionsedikt 1788 auf eine ernste Probe gestellt werden. Sogleich nach Erscheinung desselben (vgl. Sack, Verhandlungen ꝛc. in Zeitschr. f. h. Th., 1859, bes. S. 44 ff.) veröffentlichte T. seine „wohlgemeinten Erinnerungen an ausgemachte, aber doch leicht zu vergessende Wahrheiten, auf Veranlassung des königlichen Religionsediktes herausgegeben". Mit großer Vorsicht, wiewol one seine Überzeugung zu verleugnen, suchte er hier zu retten, was sich noch retten ließ. Diejenigen Geistlichen, welche zwischen den symbolischen Büchern und ihrer eigenen Überzeugung einen unlösbaren Widerspruch fänden, ermahnt er zwar die Auffassung der Schriftlehre nach den Symbolen vorzutragen, immer aber, wie ja auch das Edikt es fordere, die moralische Besserung zur Hauptsache zu machen und die Zuhörer aufs dringendste aufzufordern, gemäß ihres Vorrechtes als Protestanten alles ihnen Vorgetragene an der Schrift zu prüfen; den Kandidaten, an welche das Edikt sich besonders richtet, macht er im Falle eines inneren Widerspruches mit dem Inhalte des Edikts zur ernsten Pflicht, die Subskription zu verweigern, und weist mit Vorsicht darauf hin, wie erfolgreich eine solche Weigerung werden könne, wenn sie von Vielen geschähe. Näher tritt ihm die Prüfung durch den berüchtigten „Schulz'schen Religionsprozeß".

Durch Kabinetsreskript vom Jare 1792 war das Kammergericht angewiesen worden, gegen Lehre und Verhalten des Predigers Schulz von Gielsdorf ernstlich einzuschreiten. Bei seiner protokollarischen Vernehmung: ob er der Verfasser der zwei anstößigen Schriften sei: 1) Erweis des himmelweiten Unterschiedes der Moral von der Religion, 1788; 2) Antwort der weltlichen Stände auf die Supplik, welche der protestantische Geistliche Friedrich Germanus Lüdke über die Nichtabschaffung des geistlichen Standes bei ihnen eingereicht hat, Amsterdam 1784 — wurde dieses von Schulz bejaht. Auf die ihm ferner vorgelegte Frage: ob er nach dem Begriff der lutherischen Kirche die „Dreieinigkeit Gottes" vorgetragen,

erklärt er, sich in seinen Vorträgen allein auf solche Warheiten zu beschränken, welche entweder die „moralische Besserung“ bezweckten oder die „Beruhigung in Widerwärtigkeiten“; die fernere Frage: „ob er die Gottheit Christi auf der Kanzel und beim Unterricht der Kinder auch noch nach den Zeiten des Religionsediktes gelehrt habe“, wurde bestimmt von ihm verneint, weil er diese Lehre nicht im Neuen Testament gegründet finde; ebenso die dritte Frage: „ob er gelehrt, dass Christus die Strafe, die Alle verdient, auf sich genommen“; ferner gestand er zu gelehrt zu haben, dass die Taufe zur Seligkeit nicht notwendig sei, dass die Bibel keine unmittelbare, sondern nur mittelbare Offenbarung sei; dass er es für unwahr ausgegeben, wenn es in der Bibel heiße, dass Gott mit Mose gesprochen; dass er auch die Auferstehung Christi nicht als Glaubensgrund ansehen könne, da es eine Begebenheit sei, und Begebenheiten nicht der Grund unseres Christentums sein könnten, sondern nur die Lehre Jesu. Bei dem theologischen Charakter dieser Anklagegründe hatte das Kammergericht für nötig erachtet, ein responsum des Oberkonsistoriums einzuholen, ob nach diesen Zugeständnissen der Prediger Schulz „von den Grundwarheiten der christlichen Religion überhaupt, oder der lutherischen Konfession abgewichen sei“. Mit Ausnahme von Sack geben die übrigen Mitglieder des Oberkonsistoriums unter verschiedenen Modifikationen ihr Votum dahin ab, dass der Angeklagte allerdings von dem in der Rechtspraxis begründeten Begriff der lutherischen Konfession abgewichen, nicht aber von der christlichen Religion überhaupt, deren höchster Grundsatz in Joh. 4, 23. 24 ausgesprochen sei. Infolge dieser Vota — unter besonderer Beziehung auf das von Teller — war von dem Kammergericht eine absolutorische Sentenz verfasst worden. Dieses Tellersche Votum hatte ausgesprochen, dass eigentlich der ꝛc. Schulz von der lutherischen Religion nicht abgewichen, da dieselben keine anderen Grundwarheiten anerkenne, als diese: 1) Jeder ist in Glaubenssachen sein eigener Richter; 2) es müssen alle Glaubenssachen aus der Schrift hergeleitet werden. Die Frage aber, ob er von den Grundsätzen der christlichen Religion abgewichen, lasse sich für keines Anderen und keiner anderen Partei Gewissen entscheiden; „denn wie bekannt, ist in der Christenheit nie darin Übereinstimmung gewesen“. Auf jene Sentenz erfolgte nun das königl. Kabinetsreskript, welches den Großkanzler des Kammergerichts und die Räte zu einer an das Irrenhaus abzuliefernden Geldstrafe, den Probst Teller aber zu dreimonatlicher Suspension und Einziehung seines ebenfalls an das Irrenhaus abzuliefernden Gehaltes verurteilt (vgl. Tellers Denkschrift auf Wöllner 1802 und den Art. Tholucks in der th. Real-Enc., 1. A., Bd. XVIII, 324 ff.).

Unerschüttert durch die erlittene Suspensionsstrafe, tritt schon 1792 Teller mit der vollständigen Darstellung seines theologischen Standpunktes hervor in der Schrift: „Die Religion der Vollkommeneren“. Hier wird die Idee einer Perfektibilität des Christentums mit sicherem Bewussstsein durchgefürt. „Es ist gewiss, dass viele Ideeen, welche dem ersten Kindesalter der neutestamentlichen Religion anklebten, verschwinden mussten, nachdem das reine Licht sich immer mehr verbreitete, und dass sie zum größten Teile wirklich verschwunden sind: ich meine die Vorstellungen von einer irdischen Größe und Oberherrschaft des Messias, dem von ihm in Kurzem anzurichtenden tausendjärigen Reich, seiner ausschließungsweise nur für die jüdische Nation bestimmten Sendung, den leiblichen teuflischen Besitzungen“ u. s. w. In dem Worte: „Wenn das Vollkommene kommen wird, wird das Stückwerk aufhören“, findet er schon von Paulus die Hoffnung einer — sei es diesseits oder jenseits — bevorstehenden Periode eines solchen Fortschrittes des Christentums ausgesprochen. „Das Aufgehen der Religion in die Moral“: dies ist das Ziel, zu welchem das Christentum hinstrebt. „Was ist die Religion der Vollkommeneren?“ fragt er, und antwortet S. 20: „Durchaus praktisches Wissen von Gott, seinen Woltaten, seinem Willen und allen seinen Veranstaltungen zur Glückseligkeit der Geschöpfe wie des Menschen, welches in lauter gute Tätigkeiten übergeht — mithin mehr Weisheit als Wissenschaft; nicht die sauersüße oder süßsaure Frucht der Gelehrsamkeit, Vielwissenheit und

angemaßten tiefen Eindringens in das Reich der Geister und das Wesen des höchsten Geistes, sondern die wolschmeckende, erhaltende, stärkende oder heilende Frucht ernsthaften Nachdenkens über die allenthalben sichtbare Natur, über die Menschheit, an der man teilnimmt, die man vor sich hat, zu deren Glück man beitragen soll, und über ihr Verhältnis gegen den Urheber aller Dinge; keine Gedächtnissache (denn es ist dabei nur wenig zu behalten), sondern Herzensangelegenheit". Der Verfasser unterläßt nicht, seine Theorie von einem Christentum, welches in der bestehenden Kirche noch keine Gemeinden aufzuweisen hatte, mit den Verhältnissen der Wirklichkeit zusammenzuhalten. Er weist die Unverträglichkeit einer Statsreligion mit einer aufrichtigen, in der Forschung der Warheit bestehenden „Privatreligion" nach; die Ratschläge, welche er denen gibt, die unter der Disziplin einer solchen statskirchlichen Gemeinschaft stehen, in welcher sie ihre Stellung nicht aufzugeben gesonnen sind, kommen mit den auf Veranlassung des Religionsedikts herausgegebenen „Erinnerungen" überein: über Dogmen so wenig als möglich zu predigen und die Zuhörer zu eigener Prüfung aufzufordern.

Vom Standpunkt einer solchen, über das Dogma erhabenen rein moralischen Religion aus konnte auch den aufgeklärten Berliner Juden das Recht nicht ferner bestritten werden, one Taufe und Glaubensbekenntnis sich als Glaubensgenossen des christlichen Oberkonsistorialrates zu betrachten. In diesem Sinne war das 1798 von Friedländer, einem Schüler Moses Mendelssohns, an Teller erlassene „Sendschreiben einiger Hausväter jüdischer Religion" abgefaßt, welches die Anforderung stellte, auch one Bekenntnis eines positiv christlichen Glaubens von ihm in die christliche Kirche aufgenommen zu werden. Mit Bedauern gab der Oberkonsistorialrat zu erkennen, daß er leider zwar einiges Positive ihnen nicht werde erlassen können, sonst jedoch kein neues Joch ihnen auferlegt werden, sondern die Aufnahme in die christliche Kirche auf das Taufbekenntnis erfolgen solle: „Ich taufe dich auf das Bekenntnis Christi, des Stifters einer geistigeren und erfreuenderen Religion, als die der Gemeinde, zu welcher du bisher gehört" (vgl. Dilthey, Leben Schleiermachers, Bd. I, 423 ff.).

Teller starb am 9. Dezember 1804 an Entkräftung, fast 71 Jare alt. Von seinen zalreichen Schriften sind die wichtigsten oben charakterisirt. Ein vollständiges Verzeichnis derselben s. in Meusels Gel. Deutschland VIII, 14; X, 736; XI, 717 und bei Döring S. 511—514. Beachtenswert sind von denselbigen noch einige kirchen- und dogmenhistorische Untersuchungen über die Lehre von der Auferstehung des Fleisches in den vier ersten Jarhunderten, Helmstädt 1766—1767, über den Passahstreit 1767, eine anonyme Schrift u. d. T.: Valentinian I. oder geheime Unterredungen eines Monarchen mit seinem Thronfolger über die Religionsfreiheit der Unterthanen rc., Brandenburg 1777 (erst in einer zweiten vermehrten Ausgabe Berlin 1791 hat sich der Verfasser genannt); einige exegetische Beiträge zur Erklärung einiger Psalmen und der drei ersten Kapitel der Genesis; eine hymnologische Arbeit u. d. T.: Kurze wahrhafte Geschichte der ältesten deutschen Kirchengesänge, bes. D. M. Luthers, Berlin 1781, und seine „Vollständige Darlegung und Beurteilung der deutschen Sprache in Luthers Bibelübersetzung", Berlin 1794, worin sich eine (freilich weder vollständige noch philologisch korrekte) Erklärung der veralteten Worte in Luthers Übersetzung findet. Als Prediger fand Teller nur wenig Anklang: man gibt als Grund seine unvernehmliche Aussprache an; schon 15 Jare vor seinem Tode gab er darum (und wegen des Wöllnerschen Edikts s. o.) die ihm obliegenden Predigten an seine Kollegen ab. Seine gedruckten Predigten aber müssen gerne gelesen worden sein; denn seine Predigten über häusliche Frömmigkeit und den gottesdienstlichen Gesang (Berlin 1772) erschienen schon 1791 in dritter vermehrter Auflage. Ein Verzeichnis seiner übrigen im Druck erschienen Predigten s. bei Döring S. 511 ff. Welches der Inhalt und Charakter derselben, läßt sich nach dem theologischen Standpunkt des Verfassers von selbst voraussetzen: die Texte kommen wenig in Betracht, die Lehren und Anwendungen tragen den Charakter populärer Verständigkeit und Brauchbarkeit, ja „die ordinäre moralische Nutzbarmachung der Predigt" tritt in T.

hinter der idealethischen Predigtweise seines Kollegen Spalding wesentlich zurück (vgl. Sack, Rothe, Zezschwitz in ihrer Geschichte der Predigt) und sein Vorgang wie sein bibl. Wörterbuch trug nicht wenig bei zur zunehmenden Verflachung des rationalistischen Predigtwesens. Weite Verbreitung erlangte, selbst unter katholischen Pfarrern, sein „Neues Magazin für Prediger", das er „in Verbindung mit anderen Gelehrten" 1792—1802 in 10 Bänden herausgab: es enthält teils Abhandlungen, teils Predigten und kirchliche Nachrichten; sein Hauptzweck war, „über wichtige Gegenstände der Religion und christlichen Tugendlehre mehr Licht und Aufklärung zu verbreiten, und die Erkenntnis und Ausübung derselben zu erleichtern". — Unter den fremden, von T. herausgegebenen Schriften ist zu nennen der Tractatus de scripturae s. interpretatione des aufgeklärten Genfer Theologen J. A. Turretin (Frankfurt 1776) und die hinterlassene Schrift des Engländers Th. Burnet, De fide et officiis Christianorum (Halle 1786). Als langjäriger Mitarbeiter an Nicolais Allg. deutscher Bibliothek hat er diese mit reichlichen Beiträgen versehen (s. Parthey's Autorenverzeichnis); im 28. Band befindet sich auch T.'s Bildnis.

Vgl. Fr. Nicolai, Gedächtnisschrift auf Teller, Berlin 1807, abgedruckt in den Abhandl. der königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin III, S. 40; J. E. Troschel, Gedächtnispredigt auf T. nebst dessen lit. Biographie, Berlin 1805; Meusel, Gel. Deutschland Bd. 8 und 10; Baurs Charakterzeichnungen I, 418; Hirsching, Hist. lit. Handbuch XIV, 130 ff.; Döring, Deutsche Kanzelredner des 18. und 19. Jahrh., S. 506 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. III, 95 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik IV, 206 ff.; Landerer, Neueste Dogmengeschichte, S. 20 ff. **Tholuck † (Wagenmann).**

Tellier, le, Michael, ward geboren zu Vire in der Normandie im J. 1643. Im 18. Jare trat er in den Jesuitenorden, durch seinen Charakter vollkommen geeignet eines der tätigsten Werkzeuge desselben zu werden: er war fanatisch, herrschsüchtig, unbeugsam und dabei Meister in allen diplomatischen Künsten. Zuerst schien er sich den historischen Studien widmen zu wollen; 1678 machte er für den Dauphin eine Ausgabe des Q. Curtius; bald aber trat er nur noch als theologischer, besonders polemischer Schriftsteller auf, hauptsächlich gegen die Jansenisten. Schon im J. 1672 hatte er gegen die sog. Bibelübersetzung von Mons (eig. Amsterdam) geschrieben, welche Lenaitre de Sacy und einige andere Lehrer von Port-Royal herausgegeben hatten; 1675 und 1684 ließ er noch zwei andere Streitschriften dagegen erscheinen. Er beteiligte sich an der Bibelübersetzung des P. Bouhours, verteidigte die Jesuitenmission in China, schrieb 1699 unter dem Namen Dumas eine histoire des cinq propositions de Jansénius und griff 1705 Quesnel als Empörer und Ketzer an. Der Ruf, den er durch seine Streitfertigkeit erlangte, verhalf ihm zum Rang eines Provinzials seines Ordens; nach dem Tode des Paters Lachaise (1709) wurde er Beichtvater Ludwigs XIV. Auf ihn übte er einen beinahe unumschränkten Einfluss aus zu Gunsten der Jesuiten und zum Verderben der Jansenisten. Nachdem 1709 Port-Royal aufgehoben und zerstört war, erlangte le Tellier, daß Ludwig XIV. bei Clemens XI. die Verdammung der Übersetzung des N. T.'s mit den Betrachtungen Quesnels bewirkte. Die Bulle Unigenitus, die so viel Streit in Frankreich erregte, fällt vornehmlich le Tellier zur Last. Mit dem Tode Ludwigs (1715) hörte auch die Gewalt seines Beichtvaters auf; er ward vom Hofe entfernt und vom Erzbischof von Paris, Kardinal von Noailles, zuerst nach Amiens, dann nach La Flèche verwiesen, wo er 1719 starb. **C. Schmidt.**

Tempel zu Jerusalem. I. Der Salomonische. Als David dem Herrn statt der bisherigen Zeltwonung eine Palastwonung, wie sich selbst, bauen wollte, mußte der Prophet Nathan ihm bedeuten, Gott könne wol noch länger in einem Zelte wonen, vorweg wolle Er dem David ein Haus bauen, d. h. seine Dynastie befestigen. Wenn alle seine Feinde besiegt seien, solle sein Nachfolger im Frieden „dem Namen Gottes ein Haus bauen (2 Sam. 7, 2); 1 Kön. 5, 5; 1 Chron.

17, 10—12). Nach 1 Chron. 22, 8; 28, 3 durfte David den Tempel nicht bauen, weil er als Kriegsmann Blut vergossen habe. Doch wollte er den Bau vorbereiten. Die Tenne Arafnas bestimmte er zum Platze für den Tempel, 2 Sam. 24, 18 ff.; 1 Chron. 22, 1. Von denen zu Tyrus und Sidon bezog er Zedernholz one Zal, auch Eisen und Erz sammelte er zu Nägeln und Klammern in Masse, 1 Chron. 22, 3. 4. Nach 1 Chron. 29, 2—9 hat er aus seinen eigenen Schätzen 3000 Talente Gold aus Ophir, 7000 Talente lauteren Silbers gestiftet, und die Vornehmen des Volkes steuerten noch 5000 Talente Gold, 10000 Talente Silber, 18000 Talente Erz und 100000 Talente Eisen bei. Salomo schloss mit König Hiram von Tyrus auch noch Verträge auf große Lieferungen von Zedern-, Cypressen- und Sandelholz, sowie von „großen köstlichen" Steinen des Libanon, 1 Kön. 5, 6. 15. 17; 2 Chr. 2, 8. Nach Josephus (Antiq. 8, 2, 8) waren die hiebei gewechselten Schriften zu seiner Zeit noch im Statsarchiv zu Tyrus. Zum Steinbrechen auf dem Gebirge hob Salomo eine Frohnde von 80,000 Mann und zum Lasttragen 30000 Mann aus Israel aus. Je 10000 mussten einen Monat lang arbeiten, dann durften sie 2 Monate ruhen, 1 Kön. 5, 13—18. Nach Euseb. praep. ev. IX, 30 ff. wären sogar 160,000 Mann, zur Hälfte Ägypter, welche von altersher mit großen Steinarbeiten vertraut waren, zur anderen Hälfte Tyrier und Phönizier, angestellt gewesen. Es war allerdings eine Menschenkräfte fressende Arbeit, bei dem Mangel an Straßen und Maschinen die Holz- und Steinmassen vom Libanon an das Meer zu schaffen und von den Flößen wider von Joppe aus auf Wagen und Walzen durch die Felsschluchten des jüdischen Gebirges bis auf den Zion zu schleppen. (Vergl. die ägyptischen und assyrischen Abbildungen von Fortbewegung der Steinkolosse durch eine Menge von Menschenhänden.) Viel mehr Holzstämme und Quadern waren zu den Gerüsten und den Futtermauern als zum Tempel selbst nötig; eine Unmasse von Eisen verschlang die Verankerung und Verklammerung; Gold in Masse brauchte man zur Bekleidung des Tempels im Innern, Erz für die Säulen, Silber für die Geräte. Übrigens macht die Menge der in 1 Chr. 29, 2, vgl. 2 Chr. 3, 6 erwänten Edelsteine, deren man doch nur zum Hohenpriesterschmuck bedurfte, auch die übrigen Großzalen in v. 7 und 1 Chr. 22, 14 verdächtig. — Dass David nicht bloß Vorräte, namentlich an Metall, zum Tempelbau gesammelt, sondern auch mit Entwürfen dazu sich beschäftigt hat, ist nicht zu bezweifeln, wenn auch 1 Chron. 28, 11—19 hierin wie überall übertreibt und dem Salomo fast nichts mehr zu tun übrig lässt, um nur alle Herrlichkeit auf David zurückzufüren. Aus der Berufung des Meisters Hiram aus Tyrus 1 Kön. 7, 14 wollte man schließen, dass der ganze Tempelbau ein Erzeugnis phönizischer Kunst gewesen sei. Aber Hiram war nur Meister in Erzguss, Holzschnitzerei und Bildweberei; seine Aufgabe war die kunsthandwerkliche Ausfürung der ihm vorgegebenen Ideeen, 2 Chr. 2, 7. 14. Erst in später Überlieferung bei Eusebius (praep. ev. IX, 34) erscheint Hiram auch als Baumeister. Dazu war die phönizische Baukunst nach den erhaltenen Überbleibseln eine nur dürftige Felsen-, nicht freie Säulenarchitektur (Renan, Mission de Phénicie 822 ff.); was von eigentlicher Kunst daran war, erscheint, von Mesopotamien und von Ägypten beeinflusst, one eigenartige Ursprünglichkeit (Lübke, Grundriss der Kunstgesch., 9. Aufl,, S 50). So kann auch der Venus-Tempel auf Paphos, auf den man hinweist, selbst wenn seine Einzelheiten genauer bekannt wären, kein Vorbild für den Jehovah-Tempel gewesen sein. Heidnischen Tempelbauten war der israelitische Tempel so viel und so wenig änlich, als der mosaische Gottesdienst dem heidnischen Götterdienst. Der ganz eigentümliche israelitische Religionsgeist erzeugte sicherlich auch einen eigentümlichen israelitischen Baugeist, dem Phönizien nur die äußere Technik, Ägypten nur einzelne äußere Formen leihen konnte.

Der (erst spät: 2 Chr. 3, 1 sogenannte) Felsenhügel Morija bietet eine Baufläche von höchstens 500 Fuß Länge, daher musste für den von Ost nach West 400 Ellen langen und von Nord nach Süd 200 Ellen breiten Raum, den der Tempel mit seinen Höfen erforderte, an der jäh vom Kidrontal aufsteigenden Ostseite, sowie im Westen, wol auch im Süden, wo der Boden es erforderte, eine

mehr oder weniger hohe Futtermauer aufgefürt und der gewonnene Holraum mit den Stein- und Erdmassen von der Abtragung und Ebenung der Höhe ausgefüllt werden. Robinson (Paläst. I, 386. 393. 393; II, 59) wollte in den zum teil 30 und mehr Fuß langen fugengeränderten Riesenblöcken der noch vorhandenen Untermauerung des Tempelberges Reste der salomonischen Unterbauten erkennen. Warren (Untergrund Jerus. 1877) wollte an Steinen auch phönizische Maurerzeichen finden. Es ist aber sehr fraglich, ob noch Überreste aus Salomos Zeit vorhanden sind. Sein Tempel hat nur das mittlere Drittel der jetzigen Haramfläche, so ziemlich die Stelle der jetzigen Omar-Moschee eingenommen. Nach Salomo wurde der Platz noch mehr vergrößert durch widerholte Aufschüttungen und Aufmauerungen. — Die Bestandteile des Tempels wurden fertig zugerichtet, abgepasst und nummerirt auf den Platz geliefert (1 Kön. 5, 18; 6, 7). Der Bau selbst begann 480 Jare nach dem Auszug aus Ägypten, im zweiten Monat des vierten Regierungsjares Salomos (1012 vor Chr.), und war im wesentlichen vollendet im achten Monat des 11. Jares (1 Kön. 6, 38), hat also 7½ Jare gedauert. Es gab aber noch lange und immer wider zu bauen an den vielen Nebengelassen und Hallen.

Den Tempel laut den dunkeln und sich widersprechenden Berichten der Bibel und des Josephus sicher nachzubauen, ist eine Unmöglichkeit. Die Versuche und Erklärungen haben eine ganze Tempellitteratur hervorgebracht (s. die ältere in Bähr, „Der Tempel Sal.“, S. 11—21). Was der spanische Jesuit Villalpando († 1608), der Engländer Lightfoot 1650, der Schleswiger Lundius in seinen jüdischen Heiligtümern 1711, der Priester des Oratoriums Bernhard Lamy (Paris 1730) über den Tempel geschrieben, ist heute meist wertlos geworden. Erst in unserem Jarhundert gelang es deutscher biblischer und kunstgeschichtlicher Forschung, die Sache aufzuhellen. Freilich hat Hirt in seiner „Geschichte der Baukunst bei den Alten“ und in einer besonderen Schrift: „Der Tempel Salomons“, Berlin 1809, den Tempel noch ganz nach römisch-griech. Formen aufgebaut und also die Hauptsache verfehlt. Ein zweiter Architekt, Stieglitz, in seiner Geschichte der Baukunst, Nürnberg 1827, und in seinen Beiträgen zur Geschichte der Ausbildung der Baukunst, fürte ebenso fälschlich deu salomonischen Tempel auf phönizisch-ägyptische Kunstformen zurück. Diesen textunkundigen Architekten trat der theologische Laie Fr. v. Meyer in seinen Bibeldeutungen, in den Blättern für höhere Warheit und in einer besonderen Schrift: „Der Tempel Salomos“, Berlin 1830“, vom hebräischen Grundtexte aus entgegen. Die Ergebnisse dieser drei Forscher unterzog Grüneisen im Cottaschen Kunstblatt 1831, Nr. 73—80, einer gründlichen Revision, welche die Sache wesentlich förderte. Eine weitere Scheidung des Sicheren vom noch Fraglichen versuchte Keil auf gründlich exegetischem Wege in seiner „archäologischen Untersuchung“ über den Tempel Salomos, Dorpat 1839. An diese Schrift hielt sich Kugler in seiner Kunstgeschichte 1841. Unabhängig von ihm, doch viel mit ihm zusammenstimmend sind die antiquarischen Bemerkungen über den Tempel Salomos als Anhang von Schnaases Geschichte der bildenden Künste I, 1843. Die Unhaltbarkeit mancher seiner Aufstellungen ist vom Unterzeichneten nachgewiesen im Stuttgarter Kunstblatt 1844, Nr. 97—102. Nichts ist geleistet in der Geschichte der Baukunst von Romberg und Steger 1844. Beiträge zur Weiterförderung gab Kurtz in den Stud. und Krit. 1844. Ewald hat in seiner Geschichte des Volkes Israel (1847) manches aufgehellt, aber auch Haltloses aufgestellt. Vgl. des Unterz. „Neue Bemerkungen zu dem Tempel Salomo im Kunstblatt 1848, Nr. 5. Reichhaltig, aber nicht überall probehaltig ist der Artikel über den Tempel in Winers Realwörterbuch 1847. Eine Hauptschrift ist Dr. Bährs: Der Sal. Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur h. Architektur überhaupt, 1848. Vergl. dazu Stud. und Krit. 1850, 2. 3. Wichtige Punkte hat in neues Licht gesetzt Thenius im Kommentar zu den Büchern der Könige 1849 (zweite Auflage 1873) sowie in der besonderen, mit Abbildungen versehenen Schrift über den Tempel. Die Beschreibung und Abbildung, welche Keil in seinem Handbuch der bibl. Archäol. 1858 gab, bewies, dass über die Grundform und das äußere Gesamtbild des Tempels so ziemlich Klarheit ge-

wonnen war durch die bisherigen Verhandlungen. Zur Entscheidung der noch übrigen Streitpunkte hat Kugler in seiner Geschichte der Baukunst 1856 nichts beigetragen, auch die Anschauungen Brauns in seiner Geschichte der Kunst 1856 erwiesen sich als nicht haltbar; Beachtenswertes hat Herm. Weiß über den Tempelbau in seiner Kostümkunde 1860 beigebracht (in der zweiten Auflage 1881 ist es gestrichen). Die neueren Kunst- und Bau-Geschichtschreiber haben die Sache nicht weiter gefördert, für welche ebenso Sprach- und Kunstverständnis als Bibelkunde erforderlich ist. Wertvoll sind die Artikel über den Tempel Salomos von Diestel in Schenkels Bibellexikon und von Schürer in Riehms Handwörterbuch des bibl. Alterthums.

Anlage und Einrichtung des Tempels entsprach wesentlich der Stiftshütte. Er erhielt nur größere Pracht, dauerhafte Stoffe und doppelt so große Maße. Das eigentliche Tempelhaus war (1 Kön. 6, 2 ff.) ein aus starken Marmor-Quadern aufgefürtes Rechteck von 60 Ellen Länge, 20 E. Breite, 30 E. Höhe. Die Elle zu etwa 50 cm. gerechnet, war das im Lichten, one die Mauern, gemessene Haus 30 Meter lang, 10 m breit, 15 m hoch. Das ist der Innenraum einer mäßigen Dorfkirche. Das Wort 2 Chr. 2, 5: „das Haus, das ich bauen will, soll groß sein, denn dieser Gott ist größer als alle Götter", bezieht sich offenbar nicht auf die äußere Größe, sondern auf die innere Prachtausstattung. Der rechteckige Raum wurde mit einer flachen Decke aus starken Zederbalken überdeckt (1 Kön. 6, 9). Ein wasserdichter Beleg aus Marmorplatten bildete das platte Dach, um welches ein steinernes Geländer umherlief (vgl. 5 Mose 22, 8). Thenius bringt durch Textkonjekturen 1 Kön. 6, 9 — aller alten orientalischen Bauweise entgegen — eine flach gewölbte Innendecke heraus. Die Einteilung des Innenraums ist im Grundriss sehr einfach. Vorn im Osten, wo der Eingang wie bei der Stiftshütte war, ist „das Heiligtum" mit 40 Ellen Länge, und westlich von ihm, durch eine Bretterwand aus Cypressenholz geschieden, 20 E. lang, das „Allerheiligste". (דְּבִר, nach Hieronymus von דִּבֵּר, sprechen, noch bei Meyer und Stier als oraculi sedes, „Sprachort", übersetzt; bei Luther „Chor", als der hinterste Teil des Tempels, von דָּבַר, nachfolgen, hinten sein). Mit 20 E. Breite und Höhe bildet dieser Hinterraum bedeutsamerweise einen Würfel, einen nach allen Seiten gleich großen, also vollkommenen Raum, wie es sich für die Offenbarungsstätte des Heiligen und Vollkommenen gebürt. — Schwieriger ist der Aufriss und Längendurchschnitt des Tempels. 1 Kön. 6, 2 heißt es kurz, das Haus sei 30 Ellen hoch gewesen. Da nun das Allerheiligste nach v. 20 nur 20 E. hoch war, so sind drei Fälle denkbar. Entweder war das Allerheiligste, auch von außen gesehen, um 10 E. niedriger als das Heilige, wie etwa an christlichen Kirchen der Chor niedriger als das Schiff ist oder bei ägyptischen Tempeln das Sanktuarium niedriger als der Tempel selbst zu sein pflegt; so Stieglitz, Wiener, Grüneisen. Aber der Ausdruck „das Haus" in 1 Kön. 6, 1—10 nötigt, eine Höhe von 30 E. für das Ganze anzunehmen. Oder es war über der Decke des Allerheiligsten ein leerer Raum von 10 E. Höhe, in welchem die 2 Chron. 3, 9 genannten, mit Gold überzogenen Obergemächer gewesen sind. Dies ist die gewönlichste Annahme. Den übrigen symbolischen Maßen des Tempels entspricht es aber nicht, wenn das Allerheiligste durchaus doppelt so groß als in der Stiftshütte, das Heilige zwar auch nach Breite und Länge verdoppelt, nach der Höhe aber „verdreifacht" gewesen sein soll (Keil). Bähr hat, um das symbolische Gleichmaß zu retten, die Höhenzal 30 für einen Schreibfehler erklärt und das ganze Haus zu nur 20 Ellen Höhe angenommen, sodass das Heilige einfach ein doppelter Kubus („die anstrebende Vollkommenheit") gewesen wäre. Allein nichts berechtigt dazu. Wenn die Verdoppelung der Stiftshüttengröße gerettet werden soll, so bleibt nur die dritte (von Kurtz zuerst aufgestellte) Annahme, auch über dem nur 20 E. hohen Heiligen sei ein Oberraum gewesen, in welchem die leichteren hl. Geräte, die Reste der Stiftshütte (1 Kön. 8, 4), vielleicht auch die hl. Archive, aufbewart werden konnten, wärend die schwereren Gegenstände in den massiven Seitenkammern Platz fanden. Nach 2 Chr. 3, 9 wurden „die Söller" mit Gold überzogen. Dass der

nur 10 M. im Quadrat messende Obersal über dem Allerheiligsten selbst wider in kleinere Gemächer geteilt gewesen wäre, ist nicht annehmbar. Mithin bezogen sich „die Söller" wol auf die über dem Heiligen wie über dem Allerheiligsten gelegenen Oberräume. Ihre Erwänung nur bei der Beschreibung des Allerheiligsten nötigt nicht zu dem Schlusse, dass sie nur über diesem sich befunden haben; mit ihnen ist in 2 Chr. 3, 9 gerade die Beschreibung der inneren Räume und ihrer Ausstattung mit Goldblech abgeschlossen, also war hier der passendste Ort zu ihrer Erwänung. Dass der Obergemächer sonst nirgends erwänt wird, ist kein entscheidender Grund dagegen, da sie ja doch Nebensache waren. Auf die eigentlich heiligen Räume wurden sie wol auch aus ästhetischer Rücksicht aufgesetzt, da das Gotteshaus mit nur doppelter Größe der Stiftshütte (20 E. Höhe) im äußeren doch gar zu unbedeutend gewesen wäre. Wenn wirklich der vergoldete Oberraum über dem Allerheiligsten um des „Dekorums" willen nicht mit den Resten der alten Stiftshütte hätte belegt werden können (Schürer), so war desto mehr Raum für dieselben über dem Heiligen. Dass ein Oberraum auch im Herodianischen Tempel war, spricht ebenfalls für Annahme eines solchen im Salomonischen. Die Einlegung starker, 10 m langer Balken für den Söllerboden konnte ebenso auf eine Mauerstufe innen geschehen, wie die der Balken für die Seitengemächer an die abgestufte Mauer außen, sodass die Mauer selbst in der dem Heiligtum geziemenden Ganzheit verblieb (auch dies gegen Schürer). Es zogen sich nämlich um die Süd-, Nord- und Westseite des Hauses in drei Stockwerken Nebenbauten herum, welche in nur mittelbarer Beziehung zum Heiligtum standen, sofern sie die dem Herrn geheiligten Kleider, Waffen (1 Kön. 7, 51; 15, 15; 2 Kön. 11, 10) Gefäße und Schätze beherbergten, und daher nur an die Tempelmauer angelehnt, nicht in sie eingefügt werden sollten. Die dicke Quadermauer war in drei Absätze für drei Stockwerke abgestuft, sodass die Mauer bei jedem Stockwerke um eine Elle an Dicke abnahm. Auf diese Absätze wurden die Deckenbalken der Seitengemächer von der ebenfalls sehr starken Umfassungsmauer des Nebenbaues herübergelegt, sodass sie nicht in die Tempelmauer verletzend eingriffen (1 Kön. 6, 5. 6). Das unterste Stockwerk wurde inwendig 5 Ellen breit, das mittlere 6, das oberste 7. Die also gewonnenen Umgänge wurden durch Verschläge in einzelne Gemächer abgeteilt. Josephus gibt (Ant. VIII, 3, 2) ihre Zal (nach Ezech. 41, 6?) in jedem Stockwerke auf dreißig an, sodass auf jede Längenseite zwölf, auf die Hinterseite sechs kämen und die im untersten Stockwerke nur 5 Ellen im Kubus gemessen hätten. So hat sie auch Keil in der seiner Archäologie angehängten Tafel zeichnen lassen. Aber die Angabe des Josephus ist sehr zu bezweifeln. Und gewiss haben die Stockwerke weder so viele noch so große Fenster gehabt, als in Keils Entwurf und im Handwörterbuch von Riehm S. 1630, auch in der Calwer biblische Alterthumskunde. Am warscheinlichsten waren sie gar nicht von außen beleuchtet. Da die Höhe jedes Stockwerkes 5 Ellen maß, der ganze Anbau also mit Einschluss der zwei Zwischendecken und des platten Marmordaches etwa 17 E., so ragte der Innenraum des Heiligtums, wenn es nur 20 E., wie das Allerheiligste, hoch war, noch um 3 E. darüber empor, und hieher wären die 1 Kön. 6, 4 erwänten Fenster, d. h. Luftlöcher, zu setzen, durch welche der Rauch aus dem Heiligtum abzog. Zur Beleuchtung brauchte das durch die goldenen Leuchter hinreichend erhellte Heilige keine Fenster. Im Allerheiligsten aber war keine Öffnung, denn der Herr wollte im „Dunkeln wonen" (1 Kön. 8, 12). Die in 1 Kön. 6, 4 gebrauchten hebräischen Worte übersetzten Keil und Thenius „Fenster von geschlossenem Gebälke", d. h. Fenster, deren Querleisten aus gekreuztem (nach H. Weiß Jalousien-) Gebälke bestanden, sodass sie nicht, wie die Fenstergitter der gewönlichen Wonhäuser, beliebig auf- und zugemacht werden konnten. Der Zugang zu den Seiten-Stockwerken geschah von außen durch eine Tür im untersten Stockwerke an der Südseite des Hauses (1 Kön. 6, 8 ist mit den LXX zu lesen הַצֵּלָע הַתַּחְתֹּנָה). Keil und andere setzen die Tür in die Mitte der südlichen Längenseite. Natürlicher setzt man sie mit Ewald auf die Eingangsseite des Hauses, links von dem Portal, in das unterste südöstlichste

Gelaſs des ſüdlich gelegenen Nebenbaues, ſodaſs man von da die ganze Reihe der Seitengemächer um das ganze Haus herum durchgehen konnte. Aus dem unteren Stocke fürte eine Wendeltreppe in den zweiten und dritten. Aus dieſem ſtieg man wol durch eine Lücke auf das Dach des Nebenbaues und von hier über einige Stufen zum Eingang in die Söller. — Wie das in ſeiner Grundform kaſtenförmige Tempelhaus von oben durch die Obergemächer, an den drei Seiten durch die Stockwerkbauten umſchloſſen war, ſo wurde es auch auf der vorderen, öſtlichen Seite durch eine Vorhalle gedeckt, ſodaſs es recht nur Innenbau, allerſeits von der Außenwelt geſchiedenes, ſtilles, geheimnisvolles, inwendig stralendes Heiligtum war. Die Vorhalle war wie das Haus, 20 Ellen breit, aber nur 10 tief (1 Kön. 6, 3). In 2 Chr. 3, 4 wird die Höhe zu 120 E. angegeben, und hienach hat Ewald ſich einen — ſtatiſch ganz unmöglichen — turmartigen Aufſatz gedacht, wärend Stieglitz und Streber (Münchener gel. Anzeiger 1850) ganz willkürlich zwei ägyptiſche Pylonen von je 60 E. Höhe daraus gemacht haben. Man muſs einen alten Schreibfehler in jener Stelle der Chronik annehmen. Die Höhe der Vorhalle ergibt ſich aus der Höhe der zwei Erzſäulen, wenn ſie Stützen für den Architrav waren und 23 Ellen nach 1 Kön. 7, 15, 16, nicht 35 E. nach 2 Chr. 3, 15 maßen, oder wie Kugler, Geſch. der Baukunſt, H. Weiß nach Jahn, Bibl. Archäol. und Keil (Temp. Sal. S. 96) gewiſs falſch annahmen, 10 Ellen hohe ſteinerne Unterſätze zu den 23 E. hohen ehernen Cylindern hatten. Die zwei Säulen wären frei vor der Halle als bloß monumentale Zierde geſtanden nach Stieglitz, Hirt, Winer, Keil, Kugler, Schnaaſe, Romberg, Weiß, Schürer. Träger des Vorhallendaches mit monumentaler Bedeutung waren ſie nach LXX, v. Meyer, Grüneiſen, Ewald, Hitzig, Thenius, Braun, Graf (Stud. und Krit. 1856, 3), Dieſtel (Schenkels Bibellexikon S. 475). Nach Bähr ſtanden ſie in der Vorhalle, one etwas zu tragen. Der Unterz. kann nur bei ſeiner ſchon in der erſten Auflage (vgl. Kunſtblatt zum Morgenblatt 1848, Stud. und Krit. 1850) dargelegten Anſchauung bleiben, daſs die zwei Säulen architektoniſchen Dienſtes und monumentaler Bedeutung zugleich waren. Das beſagen die Namen (nach Thenius die Inſchriften) Jachin und Boas: „Er (der Pfeiler als Sinnbild Gottes) ſtützt“ und „In ihm iſt Kraft“. Der Prophet Amos 9, 1 konnte ſymboliſch an den Säulenknauf ſo ſchlagen, „daſs die (Ober-) Schwellen bebten und auf ihrer aller Häupter herabſtürzten“, nur wenn die Oberſchwellen wirklich auf dem Knaufe auflagen. Es iſt eine allzu küne und unverſtändliche Rhetorik, wenn, wie Baur zu Amos 9, 1 erklärt und Keil im Kommentar zum Königsbuch annimmt, ein Schlag, der den Knauf der freiſtehenden Säule ſo trifft, daſs die Schwellen beben, ein Schlag geweſen ſein ſoll, „welcher den Tempel in allen ſeinen Fugen erſchüttert“. Aus Erz ſtatt aus Marmor ließ Salomo die Säulen machen um der größeren Koſtbarkeit willen und weil der Metallglanz mehr zu den an den Türen und Wänden des Heiligtums glänzenden Golde zu paſſen ſchien. Die Säulen ſelbſt waren hol, mit einer Erzſtärke von vier Fingerbreiten, Jer. 52, 21. (Ewald bezog dieſe Breite auf Holſtreifen, Kaneluren.) Der Durchmeſſer der Säulen betrug nach Thenius $3^{9}/_{11}$ Ellen, faſt $^{1}/_{6}$ der Geſamthöhe, ganz nach dem Verhältnis des Durchmeſſers zur Höhe der ägyptiſchen Säulen von 1 zu 6. Der Knauf (Kapitäl) beſtand aus einer Lilien-(Lotos?)artigen Krone und aus einem wulſtigen Unterteil, welcher mit einem aus Erz getriebenen oder beſſer, angegoſſenen Gitter- oder Flechtwerk umlegt war. An dieſem ſtanden oben und unten zwei Reihen von je 100 Granatäpfeln wagerecht. (Nach Ewald hingen ſie wie Frucht- und Blumengewinde frei in vier Bögen nach den vier Himmelsgegenden als „ein Spiel der Winde“ herab.) Thenius erklärt nach Böttcher die ſchwierige Stelle Jerem. 52, 23: vier von den 100 Granaten waren dem Beſchauer durch das Vorhallengewände, an das die Säulen ſich lehnten, verdeckt, die übrigen 96 waren „luftwärts“, d. h. dem Blicke frei, unverdeckt. Keil hält die Erklärung „windwärts“, d. h. nach den vier Winden feſt, ſodaſs 4 (doch wol etwas ſtärker hervortretende) Granaten, im Nordoſten, Südoſten, Südweſten und Nordweſten ſtehend, die Granatreihen in ein öſtliches, weſtliches, nördliches und ſüdliches Viertel von je 24 Granaten geteilt hätten. Warſchein-

lich lag der Architrav des Vorhallendaches nicht unmittelbar auf dem Kapitäl, sondern etwa wie auf ägyptischen Säulen in Theben (Lübke, Grundriss der Kunstgeschichte S. 25) auf einem viereckigen Aufsatz oder demselben auf. — Laut 1 Kön. 7, 12 bestand die Halle nicht (wie Keil meint) aus zwei Seitenmauern mit einem Dach darüber, sondern, wie im Vorhof, war nur eine aus drei Quaderschichten bestehende (nach Thenius 3 Ellen breite!) Grundmauer, auf welcher ein Geländer von one Zweifel künstlich geschnitzten und verzierten Zedernbalken stand. Die Deckbalken aus Cedernholz, über denen sich ein wasserdichter Marmorbelag ausbreitete, ruhten vorn auf dem von den zwei Säulen getragenen Architrav, hinten auf einem Gesimse oder auf Kragsteinen am Tempelhause. Dass die Vorhalle Türen gehabt hätte, kann aus Ez. 40, 48 nicht geschlossen werden. Die 2 Chr. 29, 7 genannten „Türen der Halle“ sind (vgl. LXX) die Türen ins Heilige. Nach Ez. 40, 49 hat man (Stieglitz, von Meyer, Keil und Schürer) auch für den ganzen Salomonischen Tempel einen steinernen Untersatz nach Art der griechischen Tempel angenommen, sodass der in die Vorhalle Eintretende vorher auf Stufen diese Plattform hätte ersteigen müssen. Möglich, aber angedeutet ist das nirgends. —

Wärend das Äußere im Glanze des weißen Marmors stralte, wurde dieser im Innern nach orientalischer und auch ägyptischer Weise verdeckt durch eine Vertäfelung von Zedernholz, welche mit Goldblech (nach Keil 4 Millim. dick) überzogen war (1 Kön. 6, 21). Nach 2 Chr. 3, 4 wäre sogar die Vorhalle an Wand und Decke auch mit lauterem Golde bedeckt gewesen. Aus der offenen Vorhalle fürte in das Heilige ein Tor, dessen Pfosten vom wilden Ölbaum und dessen zwei Türflügel von Cypressenholz waren, 1 Kön. 6, 33. 34. Thenius und Schürer lassen jeden Flügel senkrecht in zwei Blätter gespalten sein, die durch drehbare Bänder an einander befestigt waren, sodass sie wie Dyptichen übereinandergeschlagen werden konnten. Um Senkung zu verhüten, sei das leichtere Cypressenholz gewält worden; jedes Blatt sei aus einem Stücke gewesen. Wenn aus dicksten Cypressenstämmen etwa auch Bretter von 1/2 Meter Breite gesägt werden könnten, so hätten doch immer beide Blätter eines Flügels zusammengelegt miteinander aufgetan werden müssen zur Eröffnung des Eingangs. Eine solche senkrechte Teilung eines Torflügels ist aber zwecklos, umständlich und konstruktiv geradezu zweckwidrig, weil one Schutz gegen Senkung des Türflügels. Denn Senkung zweier, aneinander mit Bändern drehbar befestigten hohen und dicken Blätter konnte auch leichteres Cypressenholz nicht verhüten bei dem durch das Goldblech so sehr erschwerten Gewicht derselben. Viel zweckmäßiger wird mit Ewald und Keil erklärt: jeder Flügel bestand aus einem oberen und unteren, für sich drehbaren Blatte, sodass der Eingang nach Bedürfnis (für gewönlich niedriger an Festtagen) höher oder niedriger aufgeschlossen werden konnte. Das kommt nicht „bloß an Bauerhäusern“ (Thenius), sondern auch an alten Kirchen vor. Nach Thenius und Schürer waren am Tor ins Allerheiligste 1 Kön. 6, 33 viereckige Pfosten, an dem ins Heilige (v. 31) fünfwinkelige (sie sollen nach Böttcher zur Erinnerung an die frühere Zeltform des Heiligtums gedient haben!). Aber fünfwinkelige Türpfosten gab und gibt es nicht in der ganzen Bauwelt. De Wette, Bähr, Keil übersetzen v. 33: „die Pfosten von einem Viertel der Wand weg“, d. i. ein Türgericht, welches 1/4 der Wand einnahm, also 5 Ellen breit war, das ergibt eine Öffnung von etwa 2 m Breite, wozu nicht (mit Keil) 8, sondern 10 Ellen (5 m) Höhe anzunehmen sind. Dann wäre v. 31 zu setzen bei der Türe ins Allerheiligste: die Einfassung mit den Pfosten machte das Fünftel der Wand aus, hatte also nur 4 E. Breite und entsprechend geringere Höhe als die Türe ins Heilige, daher auch keine Querteilung der beiden, je nur etwa anderthalb Ellen (75 Centim.) breiten Türflügel. Sämtliche Flügel bewegten sich in goldenen Angeln und waren innen und außen gleich dem Getäfel der Wände und Decken mit Cheruben zwischen Palmen und darüber mit Frucht- und Blumengewinden in wenig erhabener Arbeit geschnitzt (schwerlich, wie Thenius meint, in ägyptischer Weise nur in vertieften Umrissen, was für Stein, aber nicht für Holz passt). Über diese sicherlich sehr einfachen Holzschnitzereien war Goldblech getrieben, so-

dass sich die Gestalten auf dem Überzuge maskenartig ausprägten (was, künstlerisch angesehen, freilich eine Roheit ist). — Man kann sich mit Bähr wundern, dass 1 Kön. 6, 18; 7, 24 unter den Leben bedeutenden Blumen- und Palmengebilden im Tempel die bittere, giftige Todesfrucht der Koloquinten als Zierat verwendet worden ist, darf das hebr. Wort aber nicht mit „Knospen" übersetzen und (wie Bähr) einen dem „Eierstab änlichen" Schmuck darin sehen, auch so wenig als in die Blumengewinde eine tiefere symbolische Bedeutung hineinlegen. Der Fußboden war wie die Decke mit Zedernholz verschalt und (mit gemustertem?) Goldblech bedeckt, welches (1 Kön. 6, 20. 22. 30; 2 Chr. 3, 5—9) mit goldenen Nägeln befestigt war. Nach 2 Chr. 3, 6 wären auch Edelsteine an den Innenwänden eingesetzt gewesen. Dass Salomo einen Vorhang von blauem, purpurnem und karmesinrotem Byssus mit eingewobenen Cheruben an den Eingang ins Allerheiligste habe machen lassen, berichtet nur 2 Chr. 3, 14. Wenn das nicht bloß Erinnerung an 2 Mos. 26, 31 ist, so lässt sich Türe und Vorhang (mit Weiß S. 366 Anm.) nur so zusammendenken, dass der Vorhang nach Art der „Portieren" innerhalb der Türe gewesen ist, und wenn die Flügel (auswärts) geöffnet wurden beim Eintritt des Hohepriesters, einen zweiten Abschluss bildete gegenüber den im Vorhofe und Heiligtum Diensttuenden. Außer am Versönungstage wurden diese Türen mit goldenen Riegeln verschlossen, 1 Kön. 6, 21; 2 Chr. 3, 16 (nach Ewald mit goldenen Ketten verriegelt, welche über die ganze Breite des Eingangs herübergespannt waren. Braun erklärt diese Ketten als einen Saum von goldenem Netzwerk, der wie am Dariuspalast in Persepolis gleich einem breiten Spitzengurt oben vor der Türschwelle herabhing). Thenius liest vermöge einer Konjektur: „Er fürt den Vorhang vorüber mit goldenen Kettchen", welche in Ringe ausliefen, mittelst welcher der Vorhang an der Stange hin- und hergezogen werden konnte. Von solchen Schlussringen ist aber nichts im Texte gesagt; sie sind eine moderne Einrichtung und wären bei einem so schweren Vorhang unpraktisch. — Im Allerheiligsten wurde die Bundeslade zwischen zwei riesigen, 10 Ellen (4,10 m) hohen, mit Goldblech überzogenen, aus Olivenholz gefertigten Cheruben in nordsüdlicher Richtung aufgestellt, sodass dieselben mit ihren inneren je 5 E. langen Flügeln die Lade und deren Tragstangen „von oben her" bedeckten, wärend sie mit ihren anderen Flügeln bis an die Nord- und Südwand des Allerheiligsten reichten. Außer diesen zwei großen Cheruben kam nichts neues in das dunkle Allerheiligste. Die Tragstangen staken (so erklärt auch Thenius) an den Längenseiten der Lade, und 1 Kön. 8, 8 will besagen: wenn man unmittelbar vor der offenen Türe (bei zurückgenommenem Vorhang) am Allerheiligsten stand, so konnten die Stangenköpfe gesehen werden, denn so lang waren die Stangen; weiter rückwärts im Heiligen aber waren sie nach den Gesetzen der Perspektive nicht mehr sichtbar (vergl. Kunstblatt 1843 und Stud. und Krit. 1850 S. 119).

Im Heiligen hat Salomos Prachtliebe nach 1 Kön. 6, 20. 22; 7,48. 49 einen neuen größeren Rauchaltar aus Zedernholz und mit Goldblech überzogen, sowie einen neuen zedernen, goldüberzogenen Schaubrottisch, dazu (statt des alten siebenarmigen Leuchters) zehn neue goldene Leuchter, je fünf rechts und links vor dem Allerheiligsten aufgestellt. Nach 2 Chron. 13, 11 wurde nur ein Leuchter angezündet, die übrigen neun waren nur Prachtgeräte. Ebenso wird es sich mit den zehn goldenen Tischen verhalten haben, welche laut 2 Chron. 4, 8 je fünf rechts und links aufgestellt wurden. Nach 1 Chron. 28, 16 wären sie auch Schaubrottische gewesen; aber nach Kap. 13, 11 wurde nur ein Tisch mit Schaubroten belegt, wie es auch ganz natürlich erscheint, dass nicht 70 Lampen und nicht 120 Brote waren, sondern die symbolmäßige Siebenzal des Geistes und Zwölfzal der Stämme gewart wurde (vgl. Nägelsbach in Reuters Repertor. 1860, VIII, S. 80). Auf die neun leeren Tische kamen wol die Weinkannen, Weihrauchschalen, Schüsseln, Messer 2c. aus Gold, welche der prachtliebende König anfertigen ließ.

Um den Tempel war ein doppelter Vorhof. Der innere, in welchem nicht bloß die Priesterschaft eintreten, sondern auch das Volk anbeten und opfern durfte

war umschlossen von einer schmalen Mauer aus drei Reihen von Marmorquadern und einer Reihe Zedernbalken, 1 Kön. 6, 36. Nach Bähr, Böttcher, Thenius und Schürer lagen die Zedernbalken wagrecht auf der Mauer als Schutz gegen Verwitterung und Beschädigung. Aber wo werden Quadermauern durch Balken geschützt? Das „unverwüstliche" Zedernholz konnte im Freien gegen Sonne und Regen sich selbst nicht lange halten, geschweige die Quadermauern schützen. Das Zederngebälke mußte senkrecht wie ein Staket auf der Mauer so stehen, daß dem Volke der Anblick des Heiligtums nicht entzogen wurde. Der innere Vorhof wird gemäß der Verdoppelung der übrigen Stiftshüttenmaße 200 Ellen lang von Ost nach West und 100 E. breit von Süd nach Nord gewesen sein. Im Osten war **vor** dem Tempel ein Platz von 100 E. frei. In diesem Mittelhof stand 1 Kön. 8, 64 der eherne **Brandopferaltar** (warscheinlich auf dem natürlichen Felsen, der in der jetzigen Omarmoschee noch 18 M. lang und 13½ M. breit, etwa 2 M. über dem Boden hervorsteht). Zwischen diesem und der Vorhalle etwas südlich war „**das eherne Meer**". Zu beiden Seiten des Altars standen 10 eherne **Waschkufen** auf vierräderigen Gestellen. Nach 2 Kön. 25, 18; Jer. 52, 24 hatte der innere Vorhof drei Eingänge. Das von Jotham 2 Kön. 15, 35; 2 Chr. 27, 3 gebaute „hohe" oder „obere" Tor (Jer. 20, 2) wird das Nordtor gewesen sein. Das „Tor des Königs" war im Osten (1 Chr. 10, 18), wo auch der „Königstand" (2 Kön. 11, 14; 23, 3) zwischen Altar und Tempel gewesen ist. Hier wäre auch wol die eherne Kanzel gestanden, in welcher Salomo (2 Chr. 6, 13) das Einweihungsgebet gehalten hat, wenn nicht der Chronist den nachexilischen Brauch (Neh. 8, 4) auf Salomo zurückfürt, da von einer solchen Kanzel das Königsbuch schweigt. Nach 2 Kön. 16, 18 war für den König und seinen Hof zum Aufenthalt wärend des Sabbatdienstes eine „bedeckte Sabbathalle" bei jenem Königstand errichtet. Sehr fraglich ist, ob 1 Kön. 10, 5; 2 Chr. 23, 11 ein besonderer Aufgang für den König aus seinem Palast gemeint ist. — Aus dem inneren oder oberen Hof (Jer. 36, 10) fürten Stufen herab in den **äußeren**, für die Masse des Volkes bestimmten, welcher bei 400 Ellen Länge von Osten nach Westen, 200 E. Breite von Nord nach Süd noch einmal so groß war, als der innere Hof. In der Längenachse des Tempels war die Einteilung des ganzen, etwa 80,000 Qudrat-Ellen messenden Hofraums so, daß zuerst von Ost nach West 150 Ellen äußerer, dann 100 Ellen innerer Hof, dann etwa 80 E. Tempelgebäude (mit Halle und Anbau) und hinter demselben bis zur Westgrenze noch 70 E. freier Raum war. Beide Höfe waren gepflastert. In den äußeren, von starken Mauern umgebenen fürten nach 1 Chr. 27, 13 ff. vier Eingänge, deren Türen mit Erzplatten beschlagen waren. Am Tor gegen Morgen, welches das Haupttor war, gegen Mittag und Mitternacht waren durchs Los Oberwächter-Familien verteilt. Bei dem westlichen Eingang („Schallechet") lag hinter dem Tempel, durch eine eigene Mauer umschlossen, der Raum **Parbar** oder **Parwarim**, welcher zu Aufbewarung von Vorräten und zu Stallungen für das Opfervieh gedient haben wird. Zum Westtor herein fürte von der „Oberstadt" über die warscheinlich überdammte, nicht überbrückte Tyropäen-Schlucht hinüber eine Farstraße, mittelst welcher Opfervieh und Vorrat zugefürt und Unrat abgefürt werden konnte. Rings um den äußeren Hof zog sich eine große Zal von Vorrats- und Wongebäuden herum, welche, bei den Toren mehrere Stockwerk hoch, zum Aufenthalt der Leviten und Priester, sowie zu Versammlungen dienten. Vor oder aus solchen Gelassen sprachen die Propheten zum Volk. Nach 1 Chr. 29, 12 waren dergleichen Nebenbauten schon im Plane Davids; wie viele von Salomo errichtet, wie viele später gebaut wurden, ist ungewiß. — Das zum Opferdienst nötige Wasser lieferte die unterirdische Quelle im Felsen unter dem Tempelplatze. Für den Ablauf des Wassers und des Opferblutes in die unterirdischen Kanäle war durch Rören bei dem Brandopferaltar gesorgt.

Die Bedeutung des Tempels ist klar ausgesprochen in 1 Kön. 8, 13. 27. 29; 9, 3. Er sollte ein Haus sein, dem Herrn zur Wonung, eine Residenz, da er ewig bliebe inmitten seines Volkes. Sein Name soll daselbst hingesetzt sein, seine Augen sollen immer dahin sehen. Der Tempel soll eine Offenbarungsstätte

auf Erden sein, der Ort, wo Gott zu finden ist aus der Nähe und Ferne. Indem der Herr 1 Kön. 8, 10 förmlich davon Besitz nahm, wurden auf ein Zeichen, dass er zugleich die Stadt und das Land, in dem der Tempel lag, seinem Bundesvolke zum dauerndem Besitze gewärleistete, so lange es den Bund hielt. So war er ein nationales Symbol. Als Steigerung und Vervollkommnung der Stiftshütte stellt er sich dar durch die Verdoppelung der Maße, welche nach Bähr (S. 99) beherrscht waren von der Drei als Zal Gottes und der Zehn als der Zal der Vollkommenheit; die massigen Mauern, das dauerhafte Zedern- und Olivenholz, die riesenstarken Erzsäulen nebst dem nun feststehenden Brandopferaltar und den zwei Riesen-Cheruben im Allerheiligsten sind alle ein Sinnbild der Beständigkeit. Die Vollkommenheit war versinnbildlicht durch das Nichteingreifen der Anbauten in die Tempelmauern, durch die köstlichen Marmorquadern statt der Bruchsteine, und durch deren wie der Gebälke Fertigstellung vor der Anfur auf den Platz (1 Kön. 6, 7), der Überzug aus Gold, dem Himmel- und Sonnenmetall, war nicht bloß asiatischer Prunk, sondern sollte die Tempel zur Himmelswonung auf Erden machen. Die Palmen konnten die Schöpferherrlichkeit innerhalb des Pflanzenlebens, wie die Cherube das seelische Leben auf seinen höchsten Stufen darstellen und also Spiegel der göttlichen Herrlichkeit sein. Die goldenen Blumen, Palmen und Cherube bezeichneten den Tempel als Haus des Lichtes und Lebens, der Heiligkeit und Herrlichkeit, des Friedens und der Seligkeit (Ps. 92, 13). Vgl. Keil, Archäol. S. 131, und Bähr S. 123, welcher aber in Ausdeutung der einzelnen Zalen und Zierden zu weit geht.

Aus der Geschichte des Tempels sei folgendes hervorgehoben. Die ehernen Werke waren von Hiram bei Suchoth und Zarthan am Jordan, wo es guten Lehm zum Formen gab, gegossen (1 Kor. 7, 45); die goldenen entstanden wol in Jerusalem. Nachdem alles fertig und die schon von David dem Tempel geweihten Gefäße nnd Schätze in die Nebenkammern gebracht waren (v. 51), geschah die Einweihung in Gegenwart der Stammfürsten und Volksältesten. Priester trugen die Lade, worin die Gesetztafeln waren, ins Allerheiligste, Leviten brachten die alte Stifshütte mit ihrem Geräte in die vergoldeten Obergemächer. Salomo segnete das Volk und brachte zum Dankopfer 22,000 Ochsen und 120,000 Schafe dar, wozu ganz Israel abteilungsweise auf 14 Tage zu Gast geladen war, 1 Kön. 8; 2 Chr. 5—7. Schon alsbald nach des Erbauers Tod aber hörte der Tempel auf, das Heiligtum des ganzen Volks zu sein. Unter Rehabeam plünderte der König Sisak von Ägypten den Tempelschatz (1 Kön. 14, 26). Mit dem übrigen Gold und Silber erkaufte sich Asa das Bündnis Benhadabs gegen Baësa (15, 18). Unter Joram plünderten die Philister im Bunde mit Arabern (Joel 3, 10; 2 Chr. 21, 16; 22, 1). Josaphat erneuerte und erweiterte, wie es scheint, den äußeren Vorhof (2 Chr. 20, 5). Durch Ahasja und Athalja wurde der Tempel gewaltsam verwüstet und sein Gold- und Silberschatz den Baalim vermacht (2 Chr. 24, 7). Joas ließ planlos und langsam das baufällig Gewordene widerherstellen, 2 Kön. 12, 4 ff. Unter Amazja hat der israel. König Joas den Tempelschatz geplündert, ib. 14, 14. Jotham ließ das nördliche Haupttor des Vorhofs neu aufbauen, 15, 35. Ahas selbst setzte an die Stelle des Brandopferaltars einen neuen nach einem Muster aus Damaskus, ließ die kunstreichen Erzplatten von den Gestühlen brechen und die 12 Rinder unter dem ehernen Meere wegnehmen, um sie dem Tiglath-Pilesar zu verehren, den er vorher mit den Tempel- und Palastschätzen gegen Syrien und Israel erkauft hatte (2 Kön. 16, 8. 14. 18). Hiskias, welcher neue Vorhofkammern erbaut zu haben scheint, musste die von ihm an Türen und Pfosten neu hergestellten Goldbeschläge wider für Sanherib abreißen lassen (15, 7). Manasse baute in beide Vorhöfe Altäre für seine Sterngötter und setzte ein Ascherabild ins Heiligtum, richtete im oder am Tempel Gemächer für die Hierodulen der Astarte ein und hielt im inneren Vorhofe hinter dem Tempel Rosse, die der Sonne geweiht waren, 2 Kön. 21, 4—7; 23, 7. 11. So auch Amon. Josia vernichtete diese Greuel und ließ das Tempelgebäude ausbessern, 2 Kön. 22, 3 ff. Bald aber kam Nebukadnezar, plünderte den Schatz, zerschlug die goldenen Gefäße und fürte sie samt Jojachin hinweg (24, 13). Ze-

kia verunreinigte den Tempel troß aller Manungen der Propheten, bis in seinem 11. Regierungsjare Nebukadnezars General Nebusaradan nach Erstürmung der Stadt alles Wertvolle im Tempel abbrechen, die ehernen Säulen und Gestühle samt dem ehernen Meere zerschlagen und wegfüren, schließlich den Tempel mit Feuer zerstören ließ (2 Kön. 25, 8) am siebenten (nach Jerem. 52, 12 am zehnten) Tag des fünften Monats, 418 Jare nach der Einweihung des Tempels durch Salomo.

Die Widerherstellung des Tempels war geweissagt und Ezechiel sah im Geiste 14 Jare nach der Zerstörung einen neuen Tempel, den er Kap. 40—48 ausfürlich beschreibt. Es ist nicht möglich, zwischen seinen wirklichen Erinnerungen und seinen Ansichten genau zu unterscheiden, daher seine Angaben weder zur Ergänzung der biblischen Beschreibungen des salomonischen Tempels, noch zur Herstellung eines befriedigenden Bildes des prophetischen Tempels hinreichen. Vgl. Grüneisen (im Cotta'schen Kunstblatt) und Balmer-Rinck, dessen Versuch nicht besser gelungen ist, als der von Böttcher in seinen Proben alttestamentlicher Schrifterklärung.

II. Serubabel und Josua hatten von Cyrus (536) Erlaubnis zum Wideraufbau des Tempels, dazu die noch in Babylon vorhandenen 5400 goldenen und silbernen Gefäße vom alten Tempel, ja sogar eine Beisteuer erhalten. Esra 1, 7; 6, 5. Aus den Steuern der westlich vom Euphrat gelegenen Länder sollten die Baukosten bestritten werden, und die Sidonier und Tyrer bekamen Befehl, wider Quadern und Zedern vom Libanon bis Joppe zu flößen, Esra 3, 6 bis 8. Alsbald nach der Heimkehr wurde der Brandopferaltar wider aufgerichtet und eine Geldsamlung angestellt (Esra 2, 68; Neh. 7, 70). Schon im zweiten Monat des zweiten Jars war so viel vorbereitet, dass die Grundsteinlegung geschehen konnte. Esra 3, 8. Als die Samaritaner mit ihrem Begehren, am Tempel mitbauen zu dürfen, abgewiesen wurden, suchten sie auf alle Weise denselben zu hindern. Esra 4, 1—5. Nach Esra 4, 6 ff. haben sie sogar den König Smerdes bewogen, überhaupt das Bauen der Stadt zu verbieten, sodass v. 24 auch der Tempelbau stille stand bis in das 2. Jar des Darius Hystaspes (520 v. Chr.). Da feuerte der Zuspruch der Propheten Haggai und Sacharja und die Bausteuer der Juden in Babylon den Eifer so an, dass das Tempelhaus 516 v. Chr. eingeweiht werden konnte. Esr. 6. One Zweifel wurde der Tempel auf der Stelle und nach dem Grundplan des salomonischen wider aufgebaut. Nach Esr. 6, 3 (vgl. Jos. ant. XV, 11, 1) soll Cyrus befohlen haben, das Haus 60 Ellen hoch und breit zu bauen. Diese Maße wollte man bloß auf die Vorhalle beziehen, welche aber dann in gar keinem Verhältnis zum Hause gestanden wäre. Keil bezog sie auf die Höhe des Hauses und wollte über die Breite desselben von nur 20 Ellen den Nebenbau beiderseits je 20 E. hinausragen lassen. Aber auch so bleibt das Missverhältnis von Breite und Höhe des Innern. Dass in die 60 E. Höhe die Terrassenhöhe der Vorhöfe mit eingerechnet sein könnte (Schürer), läßt der Wortlaut Esr. 6, 3 so wenig zu, als irgendwo zur Höhe eines Gebäudes auch die Höhe der Höfe gerechnet wird. Am einfachsten wäre die Annahme, der Tempel Serubabels habe die des Salomonischen verdoppeln sollen: 40 E. lichte Höhe und Breite im Heiligen und Allerheiligsten, 20 E. Höhe für die Obergemächer und je 10 E. Breite für die Seitengemächer. Aber mit Esra 6, 3 ist nicht mehr anzufangen, als mit Vers 4, welcher nur als abgerissener Schluss des ganzen Bauplans die Anlage der Vorhallen- oder Vorhofmauer nach 1 Kön. 6, 36 angibt. Allem nach hatten die Juden weder Mittel noch Absicht, Salomo zu überbieten. Nach Haggai 2, 4 erschien der neue Bau „wie nichts“ gegen die frühere Herrlichkeit. Im Heiligen war nur wider ein goldener Leuchter, Schaubrottisch und Rauchaltar (1 Makk. 1, 21; 4, 49); im leeren Allerheiligsten, das durch einen Vorhang abgeschlossen war (ib. 4, 51), befand sich an der Stelle der Bundeslade ein Stein, worauf der Hohepriester am Versönungstage das Rauchfass stellte (Jos. b. j. V, 5, 5; tract. Joma 5, 2). Der zweite Tempel war dann „eine Nuss one Kern“. Übrigens bekam er zu den kostbaren Geräten und Gefäßen mit der Zeit auch „goldenen Schmuck vornen“, den Antiochus Epiphanes

(167 v. Chr.) mitwegnahm (1 Makk. 1, 23). Josephus fürt nach Hekatäus an, dass der Vorhof 5 Plethra = 500 griechische Fuß = 154,15 Meter lang und 100 Ellen = 46 Meter breit gewesen sei. Malcachi spricht 1, 10 (vgl. 1 Makk. 4, 38) von Flügeltüren des Vorhofs, der natürlich wieder in einen inneren und äußeren geschieden war. Im Inneren stand der Brandopferaltar so groß wie der Salomonische (nach Josephus); im Äußeren waren wider Vorratskammern und Priesterzellen (1 Makk. 4, 38. 48). Auch Säulenhallen erwänt Jos. ant. XI, 4. 7; XIV, 16, 2. Von 2 Toren in den äußeren Vorhof spricht Neh. 3, 31; 12, 39. Antiochus Epiphanes hat den Tempel nicht bloß beraubt und verwüstet, sondern auch auf den Brandopferaltar einen steinernen Altar des Jupiter gesetzt (1 Makk. 1, 23 f.; 4 38; 2 Makk. 6, 2 f.). Judas Makkabäus reinigte und erneuerte den Tempel, baute einen neuen Altar, ließ neue Geräte anfertigen (1 Makk. 4, 43 f.; 2 Makk. 10, 3) und vollzog 165 v. Chr. (1 Makk. 4, 52. 54; 1, 57; Jos. ant. XII, 7, 6), gerade 3 Jare nach der Entweihung, die neue Weihe. Daher das jüdische „Kirchweihfest“, Joh. 10, 22. An der Stirnseite ließ er goldene Kränze und Schilde anbringen (1 Makk. 4, 57). Damals wurde der Tempelberg auch zu einer starken Festung gemacht (1 Makk. 4, 60; 6, 7). Als Antiochus V. Eupator diese zerstört hatte (1 Makk. 6, 62), stellte Jonathan sie wider her (1 Makk. 12, 36; Jos. ant. XIII, 5, 11). Simon verstärkte sie (1 Makk. 13, 53). Alexander Jannäus ließ (106 v. Chr.), nachdem das Volk ihn in Ausrichtung des Hohepriesteramts hatte hindern wollen, den inneren Vorhof mit einem hölzernen Gitter für alle Nichtpriester absperren und machte ihn so zum reinen „Priestervorhof“ (Jos. ant. XIII, 13, 5). Pompejus, gegen den die Juden die Brücke über das Tyropäon abgebrochen hatten, erstürmte von Norden her nach dreimonatlicher Belagerung (63 v. Chr.) die Tempelfestung, richtete in den Vorhöfen ein großes Blutbad an, betrat mit seinen Generalen das leere Allerheiligste, ließ aber die heil. Geräte und Schätze nicht plündern (Jos. ant. XIV, 4, 4). Dagegen raubte Crassus den Tempel gänzlich aus (Jos. ib. XIV, 7, 1; bell. jud. I, 8, 8). Bei der Erstürmung Jerusalems durch die römischen Truppen des Herodes d. Gr. 37 v. Chr. wurden einige Hallen verbrannt und das Heiligtum mit Blut befleckt, doch vor weiterer Entweihung auf Befehl des Herodes geschützt (Jos. ant. XIV, 16, 2).

III. Herodes der Große wollte durch den Umbau des Tempels ins Prachtvolle sich einen mehr als salomonischen Namen machen, des Volkes Gunst erkaufen und die Erfüllung der Weissagung Haggai 2, 10 verwirklichen, um das ihm gefärliche Kommen des Reiches Gottes zu verhindern. Die Beschreibung des Baues gibt nicht one viel Unklarheit und Widersprechendes Josephus in Antiq. XV, 11 und Bell. jud. V, 5; noch eingehender nach alten Überlieferungen der talmud. Mischna-Traktat Middoth aus dem Ende des 2. Jarh. n. Chr., freilich mannigfach im Widerspruch mit Josephus, sodass noch immer vieles im Ungewissem verbleibt. Herodes ließ vor allem 1000 Wagen zur Steinfur anschaffen, 10,000 geschickteste Arbeiter auswälen, auch 1000 Priester als Maurer und Zimmerleute für das heilige Tempelhaus besonders einüben und alles zum Bau Nötige vorbereiten. In seinem 18. Regierungsjare (22 v. Chr.) gingen die priesterlichen Werkleute daran, den alten Bau stückweise niederzureißen und einen neuen dafür zu errichten, wozu sie 1½ Jare brauchten. Die Hallen und äußeren Umfänge waren erst nach 8 Jaren fertig. Die feierliche Weihe des Tempels geschah wol im Winter des Jares 12. Die Arbeiten dauerten aber mit einer nach und nach auf 18,000 Mann erhöhten Anzal von Arbeitern noch lange fort, und das ganze Werk war vollendet erst vier Jare vor seiner Zerstörung. — Da der Tempel noch einmal so groß werden sollte als der bisherige, so mussten neue gewaltige Stütz- und Futtermauern (one Zweifel zum teil aus den Steinen der Salomonischen) errichtet und mittelst großartiger Gewölbe, namentlich im Süden, die Platte erweitert werden. Auch nach Norden gegen die Burg Antonia hin scheint der Platz ausgedehnt worden zu sein, doch nicht so weit, als das jetzige Harâm es-Scherîf, welches im übrigen den herodianischen Tempelplatz entspricht. Dieser bildete ein längliches nicht ganz regelmäßiges Viereck und war von Nor-

den nach Süden etwas größer, als von Ost nach West (vergl. Rosen, das Haram von Jerus. oder der Tempelplatz des Moria, 1866). Starke Mauern ringsum machten ihn zu einer Festung. Nach Josephus waren im Westen 4 Eingänge, 2 nördlich gegen die Vorstadt, wo das „Rathaus" des Synedriums stand, eines gegen die Oberstadt, wohin eine Brücke fürte (wol bei dem 1865 von Wilson aufgedeckten großen Bogen), einer weiter südlich, tief in der Schlucht, aus welcher innerhalb des Tores Treppen unter den Gewölben des Unterbaues zum Tempel hinausfürten. Von diesem Tore ist noch eine riesige Oberschwelle sichtbar. (Der ganz südlich an der Ecke befindliche „Robinson"-Bogen ist aus späterer Zeit.) Durch die Südmauer fürten 2 Tore in Unterbau-Gewölbe, durch welche man auf den Tempelplatz stieg. Von einem Tor im Osten schweigt Josephus; die Mischna setzt das Susantor dahin, wo nach der Legende „die schöne Türe" (Apg. Kap. 2) war und jetzt das vermauerte „goldene Tor" aus byzantinischer Zeit ist. In der Nordmauer war nach der Mischna das Tadi-Tor. Die ziemlich engen Tore wurden jeden Abend mit hölzernen Riegeln geschlossen, am Passahfeste aber schon um Mitternacht wider von den Priestern geöffnet. Innerhalb der 4 Mauern war der hl. Bezirk von prächtigen Säulenhallen umgeben. Im Osten, Norden und Westen waren sie doppelt, 30 Ellen (15,6 m) breit. Blendendweiße 25 E. (13 m) hohe Säulen, je aus einem Marmorblocke gehauen, trugen das starke Dachgebälke von Zedernholz.

Der im übrigen zierliche Hallenbau entbehrte jedes malerischen oder plastischen Schmuckes. Die östliche hieß die Halle Salomos. Am prächtigsten war die basilikaartige Halle im Süden. 162 korinthische Säulen von 5 Meter Umfang und 14 m Höhe standen in vier Reihen und bildeten drei Schiffe, von denen die zwei äußeren gegen 8 m breit und 14 m hoch waren, wärend das mittlere noch so breit und hoch sie mächtig überragte mittelst einer zweiten Säulenstellung über der unteren. Die Balkendecke dieser „königlichen" Halle war mit reichem Schnitzwerk aus Zedernholz vertäfelt (Jos. ant. XV, 11, 5; bell. jud. V, 5, 2). An der Nordwestecke fürten aus der West- und Nordhalle zur Antoniaburg hinauf steinerne Stufen, auf denen Paulus (Apostelgesch. 21, 31. 40) zu den empörten Juden sprach. In dem großen äußeren oder unteren durchaus mit Steinplatten belegten „Vorhof der Heiden" standen one Zweifel Dienst- und Vorratsgebäude für die Priester, die „Pastophorien" des Josephus (bell. jud. IV, 9, 12). In diesem „äußeren" Vorhofe und ihn überragend lag auf der Höhe eines geebneten Felsenkopfes der innere oder obere, länglich-viereckige, eigentliche Vorhof. Der freie Raum zwischen seiner Umfassungsmauer und den Hallen des äußeren Hofes war am kleinsten in Westen, etwas größer im Norden, noch größer im Osten, am größten, so ziemlich die Hälfte des ganzen äußeren Vorhofs einnehmend, im Süden. Wärend aber dieser seine größte Ausdehnung von Nord nach Süd hatte, war der innere Vorhof von Ost nach West gestreckt. Wer aus dem äußeren Vorhof zum inneren gehen wollte, stieß auf ein rings um diesen laufendes zierliches Steingitter von 3 Ellen (1,56 m) Höhe, an welchem auf Säulen wechselnd in griechischer und lateinischer Sprache das Verbot angeschrieben war, bei Todesstrafe nicht weiter gehen dürfe. Eine solche marmorne Warnungstafel wurde vor einigen Jaren gefunden. Innerhalb dieses Gitters war der Felskopf vierseitig abgeschroten und mit einer 2 bis 3 m starken Festungsmauer rings umbaut; ihr lagen 14 breite und hohe Stufen im Süden, Norden und Osten (nicht im Westen) vor; die oberste ging in einen 10 Ellen (5,2 m) breiten Zwinger aus, welchen die Mauer noch um 13 m überragte. Die Mauer war im Norden und Süden von 4, im Osten von einem Tor durchbrochen. Zu jedem Tore fürten vom Zwinger 5 Stufen hinauf. Jedes der 4 südlichen und nördlichen Tore hatte 30 Ellen (15,6 m) hohe und 15 E. (7,3 m) breite Doppeltüren, welche, wie die Pfosten und Oberschwellen, mit Gold- und Silberplatten belegt waren. Das östliche Tor aus korinthischem Erz („die schöne Türe" Ap. 3, 2?) war so schwer, dass 20 Männer es kaum schließen konnten. Jedes der 9 Tore erweiterte sich einwärts zu einer turmartigen Halle von 30 E. (15,5 m) Länge und Breite und 40 Ellen (20,8 m) Höhe; zwei gewaltige Säulen stützten sie innen. Über dem

Osttor erhob sich ein Turm zur Überwachung des inneren Vorhofs. Dieser war in eine größere westliche und kleinere östliche Hälfte durch eine Mauer geteilt. Die östliche hieß der Vorhof der Weiber, in welchen aus dem Zwinger das Osttor und je ein Süd- und Nordtor fürte. Einfache von großen schönen Säulen getragene Hallen und dazwischen wol „Schatzkammern" zogen sich an der Umfassungsmauer des ganzen inneren Vorhofplatzes herum. Vom Weiberhof (in welchem das γαζοφυλάκιον Mark. 12, 41; Luk. 12, 1 stand, fürten 15 Stufen empor zum „großen" Tor, durch welches nur (die levitisch reinen) Männer in den Vorhof des Volks eingehen durften. Die Türflügel des 50 E. (26 m) hohen Tores waren 40 Ellen (40,8 m) hoch und mit sehr dicken Gold- und Silberplatten beschlagen. Ein schönes, 1 Ellen (0,52 m) hohes Steingitter schloss den Mauervorhof rings ab von dem Priestervorhof, innerhalb dessen sich vor dem Tempelhause der Brandopferaltar erhob. — Der Tempel, an und für sich nicht besonders groß, war mit verschwenderischer Pracht gebaut. Die Marmormauern glänzten im Sonnenschein „wie ein Schneeberg", die Goldplatten an den Mauern funkelten in weite Ferne. Das Haus bildete ein längliches Viereck von 20 Ellen Breite und 60 E. Länge. „Das Allerheiligste" im Westen war 20, das östliche „Heilige" war 40 E. lang. Dem Hause legte sich östlich eine 12 E. tiefe, 100 E. hohe Vorhalle vor, welche bei 100 E. Breite 15 E. über beide Seiten des Gebäudes hinausragte. 12 Stufen fürten zu dem nach Josephus 70 E. hohen und 25 E. breiten (nach der anderen minder glaubwürdigen Angabe 40 E. hohen und 20 E. breiten) Eingang one Türen, sodass man frei hineinsehen konnte in das Innere, wo goldene Weinreben mit Weintrauben von Mannsgröße als Sinnbild des israelitischen Volkes nach Jerem. 2, 21; Ez. 19, 10; Joel 1, 7 von der Decke herabhingen (Tacit. H. 26. V, 5). In den inneren Tempelraum fürte eine dicke goldbeschlagene, 55 E. (28,6 Meter) hohe, 16 E. (8,32 Meter) breite Türe. Ihre zwei Flügel standen stets offen. Ein babylonischer Teppich aus Byssus in Scharlach, Hyakinth und Purpur mit Blumen und Sternen gestickt, verhüllte den Eingang. Im heiligen Vorderraum, wohin nur die dienstituenden Priester eintreten durften, stand der Schaubrottisch nördlich, der siebenarmige Leuchter südlich, der Räucheraltar in der Mitte. Das Allerheiligste, ganz leer und dunkel, war nur durch einen dicken Vorhang (nach der Mischna durch zwei, eine Elle von einander abstehende) vom „Heiligen" geschieden. Über dem 60 E. hohen Heiligen war ein Obergeschoss von 30, über dem Allerheiligsten ein Oberraum von 70 Ellen Höhe (im Lichten). Dieses Obergeschoss war wol selbst wider in mehrere Stockwerke geteilt. Das ganze Tempelhaus war dann samt Zwischendecken und Dach nahezu gleich hoch wie die 100 E. hohe Vorhalle. Im Boden des Obergemachs über dem Allerheiligsten waren Falltüren, durch die man die Arbeiter in Kästen herunterließ, damit sie sich nicht genauer den heiligen Raum ansehen konnten. Das Heilige und Allerheiligste war inwendig prächtig mit Gold geschmückt. Das flach geneigte Dach wurde gegen die Vögel durch goldene Spieße, welche, dicht gestellt, mit Blei eingelassen waren, geschützt. — Um die Nord-, West- und Südseite des Hauses zog sich ein 60 E. hoher Nebenbau herum, welcher 38 kleine Gemächer in drei Stockwerken enthielt, nördlich und südlich in jedem 5, westlich unten und mitten je 3, oben 2. Durch Türen standen die Kammern miteinander in Verbindung, man konnte auch von jedem unteren in das darüberliegende gelangen. Zugänglich waren sie von der Vorhalle aus durch je eine kleine Türe nördlich und südlich. Nach dem Talmud soll auch noch eine bis zum Dache des Anbaues reichende Wendeltreppe in die Ecke zwischen der Vorhalle und der nördlichen Mauer des Tempelhauses eingebaut gewesen sein, wie gegenüber eine Vorrichtung für den Wasserablauf. Nach Josephus (b. j. IV, p. 4. 5) fürte in den Nebenbau auch noch eine „goldene Türe" in der Nordwand. Vermöge dieses Nebenbaues sah der Tempel im Westen einer dreischiffigen Kirche mit überhöhtem Mittelschiffe änlich. Das Obergeschoß, zu welchem man nur vom Dache des Nebenbaues durch eine Türe kommen konnte, sowie der Nebenbau wird schwerlich oder nur ganz spärlich Lichtöffnungen gehabt haben. Das Heilige bekam nur durch den siebenarmigen Leuchter sein Licht; selbst Luftlöcher waren durch den gleich hohen Ne-

benbau ausgeschlossen. Um der nötigen Lüftung willen standen wol die Türen von der Vorhalle ins Heilige stets offen. Vor dem Tempel östlich im Priesterhofe stand der riesige Brandopferaltar, auf dem das Feuer nicht auslöschen durfte (3 Mos. 6, 6). Er hatte nach dem Talmud 32 Ellen im Viereck und verengte sich nach oben zu 24 Ellen, nach Jos. ant. XV, 11, 5 war er 15 E. (7,8 Meter) hoch und bildete ein Quadrat von 50 Ellen (26 m). Auf der Südseite hatte er einen 16 E. breiten, 32 E. hohen Aufgang, welcher aus unbehauenen Steinen errichtet war, wie der Altar selbst. An der Südwestecke befanden sich zwei Löcher, um das an die linke Seite gesprengte Blut in einen unterirdischen Kanal zum Kidron abzuleiten. Ebenso war unter dem Altar selbst eine Grube zum Abfluss der Trankopfer. Zwischen Altar und Tempel etwas südlich stand das Waschbecken, in welchem die Priester vor Betreten des Heiligtums Hände und Füße waschen mussten. Im Nordwesten hinter dem Tempel war ein Gewölbe, in dem die Priester sich wärmen und nachts schlafen konnten, mit vier Gemächern zur Aufbewarung der Opferlämmer für jeden Tag und zur Zubereitung der Schaubrote. In einem dieser Gemächer war der Zugang zu dem unterirdischen, stets mit Lampen beleuchteten Bade für die im Schlafe verunreinigten Priester. Eine von Pilatus erneuerte Leitung versah das Heiligtum mit fließendem Wasser; außerdem waren Wasserbehälter (Cisternen) im Felsgrunde des Tempelplatzes. Nördlich vom Altar waren am Fußboden 24 Ringe in 6 Reihen zum Festbinden der Opfertiere; weiter nördlich standen 8 Pfeiler, auf denen mit eisernen Haken versehene Zedernbalken lagen zum Aufhängen der geschlachteten Tiere. Daneben standen 8 Marmortische zum Zurichten der Opfer. Die Ordnung im ganzen Tempelbezirk hielt aufrecht ein Tempelhauptmann (Apg. 4, 1; 5, 24), unter welchem Tempelpolizeibeamte aus dem Geschlechte der Priester und Leviten standen. Nur zum Schließen der Tore sollen 200 Mann erforderlich gewesen sein.

Das war der Tempel, den Jesus erstmals in seinem 12. Jare, letztmals in der Woche vor seinem Tode betrat und von dem er weissagte, kein Stein von seinen Bauten werde auf dem andern bleiben (Matth. 26, 2). Schon unter Archelaos wurden die Vorhöfe zum Schauplatz des Aufrurs und blutiger Greuel (Jos. ant. XVII, 9, 3). Die Hallen litten widerholt unter den Händen der Empörer (ib. 10, 2; bell. jud. IV, 5, 1). Einmal verunreinigten die Samaritaner die heil. Räume durch umhergestreute Menschenknochen (Jos. ant. XVIII, 2, 2). Im letzten jüdischen Aufrur lagen bewaffnete Banden in den Vorhöfen und hängten ihre Waffen an die Türen des Heiligtums (bell. jud. IV, 5, 1; V, 1, 2. 3). Im August des Jares 70 stürmten die Römer von der Antonia herab die Vorhöfe, nachdem die Juden selbst die Hallen angezündet hatten. Ein römischer Soldat, auf den Schultern seiner Kameraden stehend, soll den Feuerbrand in den Tempel (doch wol durch eine Öffnung in der Mauer des Nebenbaues) geschleudert haben, wodurch der Prachtbau trotz der Wünsche und Bitten des Titus eingeäschert wurde. Hadrian ließ 136 n. Chr. den Tempelplatz mit einem Tempel des Jupiter capitolinus überbauen und auf die Stätte des ehemaligen Allerheiligsten seine Reiterstatue aufstellen. Ein Versuch der Juden, unter Konstantin dem Großen den Tempel wider aufzubauen, wurde hart bestraft. Julian musste von der begonnenen Widerherstellung (363 n. Chr.) ablassen, als Feuerflammen aus dem Grunde hervorbrachen, indem sich warscheinlich die in den Gewölben eingeschlossenen Gase entzündeten. Jetzt steht auf dem Tempelplatze, dem Harâm es-Scheriff, die große achteckige Moschee Omars, es-Sakhara, „der Felsendom“ an der Stelle des Tempels, südlich davon die Moschee el-Aksa, früher eine christliche Kirche.

Litteratur: Robinson, Palästina II; Krafft, Die Topographie Jerus.; Titus Tobler, Topogr. Jerus.; Vogué, Le temple de Jer., 1864; Spieß, „Das Jerusalem des Josephus“ und „der Tempel zu Jerus.“, 1881. Von neueren ausländischen Verhandlungen über den Tempel berichtet Socin in der Zeitschrift des deutschen Palästinavereins 1882, S. 254 ff.

H. Merz.

Tempel, deutscher in Jerusalem. Dieser Tempel ist nach der von dem Stifter desselben, Christoph Hoffmann (geboren zu Leonberg in Württemberg den 2. Dezember 1813, Son des Gründers der religiösen Gemeinde Kornthal), gegebenen Definition: „die Anstalt zur Vorbereitung der Menschen für das Reich Gottes auf Erden, welches die Propheten geweissagt haben und welches laut des Evangeliums durch die Auferstehung Jesu Christi gegründet worden ist und nach der Lehre der Apostel durch die Auferstehung derer, welche Christo angehören oder, nach dem Ausdruck der Offenbarung, durch die erste Auferstehung seine Reife erreichen wird.“ Man kann diesen Tempel, dessen Genossen die „Tempelgesellschaft“ oder den „Tempelverein“ bilden und welche mau auch „Jerusalemsfreunde“ und „Templer“ nennt, auch als das Institut bezeichnen, in welchem das ursprüngliche Christentum wider hergestellt oder das Reich Gottes zur vollen Erscheinung kommen soll: denn nach der Anschauung Hoffmanns findet sich in keiner der bestehenden christlichen Kirchen, die evangelische nicht ausgenommen, das ware Christentum. Dass der deutsche Tempel nicht der Gedankenauswuchs eines unruhigen Kopfes, sondern, wie man mit Recht sagen kann, „ein Werk mit tiefen geschichtlichen Wurzeln“ sei, ist aus dem Lebensgang Hoffmanns zu ersehen, über den uns eine Aufzeichnung in dem Buche desselben „Mein Weg nach Jerusalem“ (Stuttgart 1881) vorliegt. Diese Biographie Hoffmanns reicht in dem bis jetzt erschienenen ersten Band bloß bis zu seinem Eintritt in den Ehestand, aber in einem Nachwort fürt derselbe in klarer und bündiger Weise die mannigfaltigen Stufen an, auf denen er nach und nach sein Ziel, Jerusalem, erreicht hat, um dort das Volk Gottes zu sammeln, dort einen neuen Tempel zu errichten. Diesem Nachwort entnehmen wir folgende Punkte:

Im Jar 1844 ist Hoffmann dem Professor Vischer (damals in Tübingen) in einem „offenen Sendschreiben“ und mit „Einundzwanzig Sätzen wider die modernen Gottesleugner“ entgegengetreten. — Im darauffolgenden Jar hat er mit den Brüdern Ph. und Emanuel Paulus, aufgefordert unter Andern von dem damaligen Prof. Schmid in Tübingen, die „Süddeutsche Warte“ gegründet, welche keine andere Tendenz hatte, als die orthodox-kirchliche Lehre und Praxis, welche er für unzertrennlich von einer politisch-konservativen Gesinnung hielt, zu verteidigen. „Aber, hat Hoffmann bemerkt, „auch die Leser der Warte sahen zum Teil mit Kopfschütteln unserm offenen Kampf gegen den Geist der Zeit zu. Die Mehrzal bestand fast nur aus Landleuten, die so wenig wie wir selbst anten, was es heißen wollte, gegen die Übermacht der öffentlichen Meinung eine neue Partei gründen zu wollen.“ Er fügte bei, dass der Ausbruch der Revolution von 1848 die Hoffnungslosigkeit seines Unternehmens aufgedeckt habe. — Aus der Mitte des Landvolks, das in Strauß, dem Verfasser des Lebens Jesu, den Abfall vom Christentum verkörpert sah, erging an ihn der Ruf, als Gegenbewerber gegen Strauß aufzutreten. Hoffmann siegte mit großer Majorität. Die zehn Monate des Aufenthalts in Frankfurt haben zwar, wie er erklärt, seine Grundüberzeugung von der Warheit des Christentums nicht geändert, wol aber wurden sie für ihn eine neue Schule, in der er über die Zustände des deutschen Volkes und über Kirche und Stat überhaupt im Anblick der Wirklichkeit ganz anders als vorher denken lernte. Er gab davon zumal in der Schrift „Stimmen der Weissagung über Babel und das Volk Gottes“ Zeugnis. — Als Hoffmann auf den Salon bei Ludwigsburg zurückkam, stimmte er seinen Freunden Paulus bei, dass die erste und nächste Aufgabe nicht in politischer, sondern in religiöser Tätigkeit zu bestehen habe. Es bildete sich zu diesem Zweck ein „evangelischer Verein“, welcher die Pietisten Württembergs zu einer neuen religiösen Organisation zu vereinigen suchte. Zu diesem Zweck wurde auf dem Salon eine „Evangelistenschule“ gegründet, deren Leitung Hoffmann übernahm. Es hat sich jedoch da bald ein Streit der Geister gezeigt, indem die Mehrzal, auch die beiden Paulus, nur eine Auffrischung und Ausbreitung des Pietismus im Auge hatten, wärend Hoffmann nach einer religiösen Reform von Grund aus trachtete. Dabei hat aber Hoffmann weder an eine Scheidung von der Kirche noch an Auswanderung und Kolonisation gedacht, sondern er hoffte, in der Gewissheit, dass sein Streben

den Bedürfnissen der Zeit entspreche, auf ein allmähliches Durchdringen zunächst bei den Pietisten und dann bei den Geistlichen und der Kirche. Da diese Hoffnung sich als eine falsche erwies, so musste er jetzt das als unzulänglich bekämpfen, was er vor 1848 zulänglich gehalten und verteidigt hatte, nämlich das Festhalten an der kirchlichen und pietistischen Orthodoxie und an der überlieferten Ordnung des geselligen Lebens. Die beiden Paulus hatten sich von der Warte zurückgezogen und das Häuflein der Leser hatte sich in Folge des Zerfalls mit der orthodoxen Geistlichkeit, an deren Spitze Prälat Kapff stand, fast auf die Hälfte vermindert. Aus dieser Zeit stammt die Schrift Hoffmanns „das Christentum im ersten Jahrhundert", in welcher er darlegte, dass das Wirken Christi und der Apostel der einzig richtige Maßstab sei. — Eine weitere Entscheidung fürte die Not der ersten fünfziger Jare herbei. Die allgemeine Not und Verarmung hatte nämlich bewirkt, dass alle religiösen Tätigkeiten einen sozialen Charakter annahmen und dass man unter dem Namen der inneren Mission fast nur noch Vorschläge und Versuche zur Hebung des Volkswolstandes vornahm. Unter diesen Umständen erkannte Hoffmann es als notwendig, die Schilderung der Propheten von glücklichen Volkszuständen im Reiche Gottes nicht mehr nur als bildlichen Ausdruck für religiöse Blütezustände, sondern auch in ihrem Wortsinn zu nehmen. Das Reich Gottes war ihm also jetzt ein auf Grundlage warer Gotteserkenntnis erbautes Volksleben. Ein solches Volk musste aber auch ein Land haben, und die einstimmige Hinweisung der Propheten auf Jerusalem trat ihm nun in ihr wares Licht als unentbehrliche Ergänzung der geistigen Seite des Volks. Und da nun gerade im Frühling 1853 die orientalische Frage auf die Tagesordnung der europäischen Politik gesetzt wurde, so erhob Hoffmann im Juli dieses Jares in der Süddeutschen Warte den Ruf der Sammlung des Volkes in Jerusalem. — So war Hoffmann nun geistig auf dem Wege nach Jerusalem. Von der Wirklichkeit aber war er noch weit entfernt. Im Dezember 1853 ließ er sich von C. F. Spittler in Basel zur Leitung der „Evangelistenschule" auf St. Chrischona, auch die Pilgermission genannt, berufen. Denn da diese Mission schon einige junge Männer nach Jerusalem gesendet hatte, welche dort ein Vorposten für christliche Kolonisation für Palästina werden konnten, so hoffte er, beides — Mission im bisherigen pietistisch-kirchlichen Sinn und Sammlung des Volkes Gottes — neben einander treiben zu können. Aber das stellte sich bald als unmöglich heraus, da die Freunde und Beförderer der Pilgermission größtenteils grundsätzliche Gegner seines Strebens nach Umgestaltung der geistigen und äußeren Zustände waren. So entschloss er sich denn vor Ende des Jares 1854, seiner Stelle auf Chrischona zu entsagen und ausschließlich dem Werk der Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem und der Herausgabe des Organs dieser Sache, nämlich der „Süddeutschen Warte" sich zu widmen. Im Frühling 1855 kehrte er nach Württemberg zurück und nahm seinen Wonsitz, da ihm sowol in Kornthal, seiner Heimatstätte, als im Salon die Aufnahme verweigert wurde, in Ludwigsburg. Im Geiste war er also in Jerusalem angekommen; in der äußeren Wirklichkeit aber sollte der Weg dahin nun erst betreten werden.

Eine Überschau über die Arbeiten und Schritte für wirkliche Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem sowie über die Tätigkeit Hoffmanns von Anfang seines Anfenthalts im Orient an lässt sich zumal aus der Warte, welche mit dem Jar 1884 ihren 40. Jargang angetreten hat und welche seit dem Jar 1877 den Titel „Warte des Tempels" fürt, gewinnen. Der darin von Hoffmann enthaltenen Mitteilungen und Aufsätze sind so viele, dass sie ein par Bände füllen würden. Das Wesentliche möge hier, nach der Reihenfolge der Jare, zusammengestellt werden.

Den ersten eigentlichen Gang nach Jerusalem hat Hoffmann mit der Kundschaftsreise getan, die er im Jar 1858 im Gefolge von G. D. Hardegg und dem Weingärtner J. Bubeck ausgefürt hat, um das Land für eine geplante Einwanderung zu besichtigen. Die Reise erfolgte von dem Landgut Kirschenhardhof bei Winnenden aus, wohin Hoffmann von Ludwigsburg aus übergesiedelt war und wo er eine kleine Gemeinde, den ersten Tempelverein, um sich gesammelt

hatte. Das Ergebnis dieser Reise wurde in einer öffentlichen Versammlung zu Cannstatt dargelegt und lautete dahin, daſs dem Unternehmen sehr große Hindernisse im Wege ständen, welche nur von einer organisirten und geistig fest gegründeten Gesellschaft überwunden werden könnten.

Als sodann in den folgenden zehn Jaren die Tempelgesellschaft organisirt und durch den Austritt aus der Landeskirche selbständig geworden war und die Überzeugung Wurzel gefaſst hatte, in Folge des preußisch-österreichischen Krieges, daſs die Zeit zu ernstlichen Schritten herbeigekommen sei, wurde auf einer Ältestenversammlung am 25. März 1868 der Beschluſs gefaſst, direkte Schritte zur Kolonisation zu tun, und zwar sollten die Vorsteher der Gesellschaft Hoffmann und Hardegg selbst nach Palästina gehen, um die Kolonisation zu leiten. Nachdem ernste Hindernisse glücklich überwunden waren, reisten die Genannten am 6. August 1868 mit ihren Familien über München und Wien nach Konstantinopel ab, um sich an die türkische Regierung mit der Bitte um Einräumung eines Landstriches zur Anlegung einer Kolonie zu wenden. Ungeachtet der wolwollenden Beihilfe des damaligen Dragomans bei der k. preußischen Gesandtschaft, Dr. M. Busch, des jetzigen Unterstatssekretärs im auswärtigen Amte zu Berlin, bekamen die Bittsteller von der türkischen Regierung den Bescheid, daſs man sich auf nichts einlassen könne, ehe nicht die Ansiedler erklärt hätten, daſs sie türkische Untertanen werden wollten. Dennoch reisten die Tempelvorsteher mit ihren Familien, nachdem sie von der preußischen Gesandtschaft in das Schutzverhältnis aufgenommen worden waren, nach Palästina ab, um die Kolonisation auf Grund des preußischen Schutzes zu versuchen. Die Landung erfolgte am 30. Oktober 1868 in Haifa, woselbst eine Empfangstation gegründet werden sollte. Die unfreiwillige Untätigkeit, die ein syrischer Winter am Fuße des Carmel Hoffmann auferlegte, hat ihm dort Zeit zur Sammlung von Gedichten und Liedern gegeben, die 1869 zu Stuttgart im Druck erschienen sind. Im Frühjar 1869 ist Hoffmann nach Jaffa übergesiedelt, da sich dort Gelegenheit gefunden hatte, ein Haus in der Stadt und einige Wonhäuser auf der dortigen amerikanischen Kolonie, die sich nicht halten konnte, zu erwerben. In diesem Jar hat die Einwanderung begonnen. Die Gesamtzal der in demselben Eingewanderten hat sich auf hundert Seelen belaufen, wovon 50 auf Haifa, die übrigen auf Jaffa, Beirut und Jerusalem kamen. Am 23. September 1869 wurde auf einem 6 Hektar großen vor Haifa gelegenen Grundstück der Grundstein des ersten Wonhauses gelegt. In den folgenden 3 Jaren hat sich die Zal der Ansiedler in der Art vermehrt, daſs die Kolonieen in Haifa und Jaffa zu kleinen Dörfchen anwuchsen. Das Wachstum der Kolonieen hat mit der Zeit abgenommen und gegen das Jar 1878 fast ganz aufgehört. Von der Zeit der Übersiedelung Hoffmanns nach Jaffa an war die Tempelleitung eine geteilte, indem Hoffmann die Leitung in Jaffa übernommen und die in Haifa Hardegg überlassen hat.

Im Jar 1870 hat Hoffmann folgendes als das Glaubensbekenntnis des Tempels aufgestellt: „Die Konfession des Tempels gründet sich auf die heil. Schrift Alten und Neuen Testaments, weil die Menschen, um zu ihrer göttlichen Bestimmung zu gelangen, weder das Gesetz noch das Evangelium, weder die Weisheit Davids und Salomos noch die Weisheit Jesu Christi, weder die Weissagung der Propheten noch die Lehre der Apostel entbehren können. Aber der Tempel besteht nicht in einem Lehrgebäude von Dogmen aus der heil. Schrift oder aus kirchlich festgesetzten Lehrmeinungen, sondern in der Ausfürung alles dessen, was geschrieben steht Matth. 5, 17: der Geist Jesu Christi, der zu dieser Ausfürung treibt, wird die Menschen, die ihm gehorchen, in alle Warheit leiten. Die Konfession des Tempels drückt sich also nicht in Lehrsätzen, sondern in Aufgaben aus, die zu erfüllen sind.“ Hoffmann hat diesem Bekenntnis beigefügt: „da die meisten Spaltungen unter den Christen daraus entstanden sind, daſs man die äußeren Zeichen und Hilfsmittel des Glaubens mit dem Wesen desselben verwechselte, so überlassen wir die Taufe, das Abendmal und alle Einrichtungen des äußeren Gottesdienstes der Überzeugung jedes Einzelnen, bis die Einigkeit des Geistes es möglich machen wird, dieselben ihrem Zweck gemäß zu ordnen und anzuwenden.“

Es ist hier auch die Äußerung Hoffmanns zu erwänen, dass der Tempel nicht eine Dreieinigkeits- und Sakramentsgesellschaft sei.

Im Jar 1871 hat Chr. Paulus bei seinem Besuch der Tempelkolonieen in Jaffa die besten Eindrücke bekommen. „Der Anfang unserer Unternehmung“, hat er geschrieben, „ist ihrer Bestimmung würdig; Alles, die ganze Umgebung, ist prächtig und großartig.“

Als ein Fortschritt des Tempelwerks im Jare 1872 ist die Errichtung einer höheren Schule, eines Lyceums mit einem Alumnat, zu Jaffa zu bezeichnen. Ein weiterer Fortschritt in diesem Jare war die Gründung einer dritten Kolonie, der Ackerbaukolonie in Sarona, 4 Kilometer nordwestlich von Jaffa liegend. Dieselbe hatte über Jar und Tag mit den ernstesten Schwierigkeiten zu kämpfen, indem namentlich die Sumpfluft der Nachbarschaft die schädlichsten Wirkungen übte. Da aber Alles zur Gesundmachung des Platzes getan wurde, darf sich die Ansiedelung von Sarona in sanitärer Beziehung schon seit Jaren des besten Rufes erfreuen.

Im Jare 1873 ist Chr. Paulus von Kirschenhardhof aus nach Jaffa gezogen, um von dort aus gemeinschaftlich mit Hoffmann für die Tempelsache zu wirken. Mit seinem Wegzug von dort hat dieser Hof aufgehört der Mittelpunkt des deutschen Tempels zu sein, als welcher er 17 Jare hindurch gegolten hat. Das Anwesen kam in andere Hände. Die Tempelleitung für Deutschland ist nach Stuttgart verlegt worden.

Das Jar 1874 hat eine wichtige Veränderung gebracht, indem in demselben Hardegg veranlasst wurde, von der Leitung des Tempels in Haifa zurückzutreten und dieselbe nun in ihrem ganzen Umfang in die Hände Hoffmanns gelegt wurde. In diesem Jare nämlich hat sich eine sehr günstige Gelegenheit zur Erwerbung eines Anwesens in der Rephaim-Ebene, der sog. Nicophorie (weil der Besitzer derselben der Archimandrit Nicophorus war), 1 Kilometer südwestlich von Jerusalem, geboten. Da Hoffmann die Überzeugung gewonnen hatte, die Zeit der Niederlassung in Jerusalem sei herangerückt, hat er sofort allen Ernstes sein Augenmerk auf die Erwerbung dieses Anwesens gerichtet, vor nichts zurückschreckend, auch nicht vor der Spaltung, die durch den Rücktritt Hardeggs, der in Beziehung der Zweckmäßigkeit dieser Erwerbung eine andere Meinung hatte, zu befürchten war. Nachdem durch die in Haifa erfolgte Wal eines Vorstehers für sämtliche Tempelgemeinden des heil. Landes der erste Schritt zur Vereinigung dieser Gemeinden unter einer gemeinsamen Leitung getan war, wurde es für notwendig erkannt, eine Geschäftsordnung festzusetzen. Zur Beratung derselben haben sich Abgeordnete aus Haifa, Jaffa, Jerusalem und Sarona in Jaffa am 24. Mai versammelt. Es wurde hier zum Stellvertreter des Tempelvorstehers Hoffmann einstimmmig Chr. Paulus gewält. Die Hauptpunkte dieser Geschäftsordnung beziehen sich auf das Recht der Bürger nnd Angehörigen, auf die Gemeindeordnung, die Centralleitung (dieselbe wird vom Tempelvorsteher in Gemeinschaft mit dem Tempelrat gefürt), die Missionsanstalten des Tempels, die Bank des Tempels und die Festordnung. Als ein Mittel zur Erhaltung der Einigkeit des Geistes wurde bestimmt, dass eine järliche allgemeine Zusammenkunft für die Gemeinden gehalten werden solle. Im Jare 1875 hat Hoffmann in Übereinstimmung mit dem Tempelrat in Palästina eine Reise nach Deutschland ausgefürt. Der Zweck dieser Reise bestand hauptsächlich darin, zu erfaren, ob sich im Abendland auch außerhalb der Grenzen der Tempelgesellschaft Teilnahme für das begonnene Werk der Einfürung christlicher Civilisation in dem Orient zu regen beginne, um demnach das fernere Verfaren regeln zu können. Am 24. September hat Hoffmann in einer öffentlichen Versammlung im Sal der Liederhalle zu Stuttgart einen Vortrag über den Stand und die Bedeutung der Tempelkolonieen in Palästina gehalten. Er ist dabei von den Worten des gelehrten Palästinafarers Dr. Titus Tobler „der friedliche Kreuzzug hat begonnen“ und „Jerusalem muss unser werden“, sowie dem Aufsatz des Schreibers dieser Zeilen „die Wiedergewinnung Jerusalems“ (in Nr. 235 der A. Allg. Zeitung vom Jar 1875) ausgegangen. In einem in diesem Jare entworfenen Statut der Tempelgesellschaft findet sich die Erklärung: „Angesichts des gegenwärtigen Zustandes der Christenheit hat es

die Tempelgesellschaft notwendig gefunden, sich von den bisher bestehenden Religionsgesellschaften zu sondern und eine selbständige Religionsgesellschaft zu bilden, um nicht in dem Wirken für ihren Zweck gehindert oder von demselben abgelenkt und in Nebensachen verwickelt zu werden . . . Die Tempelgesellschaft glaubt an die Kraft Gottes, der Christum von den Todten auferweckt hat, und befindet sich also in keinem Gegensatz gegen den wesentlichen Inhalt der Glaubensbekenntnisse der bestehenden Kirchen; sie hält es aber für nutzlos und zweckwidrig, sich an einzelne aus der heil. Schrift herausgezogene Sätze zu binden, sondern sie gründet ihre Lehre, nach dem Vorgang Luthers, allein auf die heil. Schrift Alten und Neuen Testaments." Gegen Ende des Jares hat Hoffmann das Buch „Occident und Orient, eine kulturgeschichtliche Betrachtung vom Standpunkt der Tempelgemeinden in Palästina", erscheinen lassen, ein Buch, das tiefere Blicke in die orientalischen Verhältnisse tun läſst und den Geist wie die Grundsätze des Tempels näher kennen lehrt.

Einen weiteren Fortschritt brachte das Jar 1876, denn in diesem Jare, am 31. Oktober, ist das Tempelstift ins Leben getreten. Als die nächste Aufgabe dieses Stifts wird angegeben, die Schulen des Tempels zu fördern und zu einer Pflanzstätte des Reiches Gottes zu machen. Dazu gehört namentlich die Errichtung eines Hochstifts. Darunter wird eine höhere Schule für junge Männer verstanden, welche zu einer umfassenden Wirksamkeit berufen und daher wissenschaftlicher Ausrüstung bedürftig sind. „Unser Tempelstift", hat Hoffmann sich später einmal ausgedrückt, „zerfällt in zwei Abteilungen, welche mehr das ausdrücken was wir wollen als was wir sind. Wir haben es Lyceum und Akademie genannt." Die Eröffnung der Vorlesungeu (von Hoffmann über den Römerbrief und Einleitung in die Philosophie, von Paulus über Kosmologie) hat am 16. November 1876 begonnen.

Zu einem besonders ereignisreichen Jare wurde das Jar 1877: denn in demselben hat der Schritt nach Jerusalem durch den Beginn eines Baues auf der Tempelkolonie zu Jerusalem angefangen zur Tatsache zu werden. Sodann ist in diesem Jare dadurch ein Wendepunkt für die Unternehmung des Tempels eingetreten, daſs die Leitung und Verfügung über die Schulen und das Krankenhaus zu Jaffa aus den Händen der Tempelgesellschaft in die des Tempelstifts, dessen Genossen es gewagt haben, ihre Mittel und Kräfte an die Aufrechthaltung dieser Anstalten zu setzen, übergegangen ist. Dadurch ist das Tempelstift, mit Hoffmann als Rector, zur leitenden Macht des Tempels geworden. In diesem Jar ist Hoffmann auch dazu gekommen, die seit Jaren vorbereiteten drei Sendschreiben, a) über den Tempel und die Sakramente, b) über das Dogma von der Dreieinigkeit und der Gottheit Christi, c) über die Versönung der Menschen mit Gott ausgehen zu lassen. Da Hoffmann in diesem Sendschreiben in entschiedener Weise gegen die betreffenden Kirchenlehren und die kirchlichen Übungen aufgetreten ist, hat er nicht bloß seinen kirchlichen Gegnern eine scharfe Waffe in die Hand gegeben, sondern im ersten Augenblick auch Manche seiner Anhänger stutzig gemacht. Zur Beruhigung der letzteren sowie zur Bekämpfung der ersteren hat er in der Warte eine Reihe von Erklärungen und Aufsätzen veröffentlicht. In denselben hat er sich ernstlich gegen den Vorwurf des Rationalismus verwart und in Betreff der Sakramente ausgefürt, daſs er nicht an und für sich gegen dieselben sei, sondern nur insofern als sie zu leeren Formen herabgesunken seien. Hoffmann hat nach einiger Zeit an der Stelle der Taufe eine Darstellung der Kinder vor der Gemeinde im Gottesdienst gesetzt und es ist wol zu erwarten, daſs das heilige Abendmal bei ihm seiner Zeit in einer neuen Form wider zu seinem Rechte kommen werde.

Im Jare 1878 den 25. April hat der Einzug Hoffmanns und seines Mitvorstandes Chr. Paulus in Jerusalem stattgefunden. In den ersten Tagen des Septembers d. J. wurde sodann das erste Tempelfest daselbst gehalten. Es hatten sich bei demselben 172 Festgäste (von Beirut 4, von Haifa 55, von Jaffa und Sarona 113, von Nazareth 1) eingefunden. An dem Gemeinschaftsmal hatten 370 Personen teilgenommen. Hoffmann hat bei diesem erklärt, daſs er den Bischofstitel, den er früher für sich in Anspruch genommen, nicht mehr für ge-

eignet halte. An einem der Festtage hat Hoffmann einen Vortrag über die Frage „was dünket euch von Christo“ gehalten.

Im Jare 1879 ist in einer Tempelratssitzung vom 22. bis 28. Mai die Geschäftsordnung von 1874, bei welcher die geistige Einigkeit vorausgesetzt war, für erloschen erklärt worden, und es wurde den Kolonisten anheimgegeben, sich über eine neue bürgerliche Ordnung zu einigen. Zu dieser Teilung zwischen geistiger und bürgerlicher Ordnung musste geschritten werden, um einem Größerwerden des in Haifa in Folge des Austritts von Hardegg entstandenen Risses vorzubeugen. In diesem Jare hat Hoffmann ein Sendschreiben „über das Wesen und die Einrichtung der christlichen Gemeinde“ ausgehen lassen. Es ist hier noch zu bemerken, dass Hoffmann auch in Betreff des Gottesdienstes von der bestehenden kirchlichen Ordnung abgewichen ist. In einem Artikel „Gedanken über die Einrichtung des öffentlichen Gottesdienstes“ hat er sich also ausgesprochen: „die Einrichtung eines öffentlichen Gottesdienstes gehört nicht zum Wesen des Christentums; sonst würde Christus seinen Jüngern Anordnungen darüber gegeben und die Apostel würden dieselben in den von ihnen gegründeten Gemeinden vollzogen haben.“ Hoffmann hat es jedoch nicht verhehlt, dass es zu den Aufgaben des Tempels gehöre, an eine reichere Entwicklung des Kultus zu denken, „aber“, hat er da hinzugesetzt, „nicht durch Ceremonien, sondern durch Lebensäußerungen des Geistes.“ Bis jetzt hat der Gottesdienst in den Tempelgemeinden das Ansehen von Stunden gehabt, wie sie von den Pietisten in Württemberg gehalten werden.

Im Jare 1880 ist auf die Fürsprache des damaligen Reichstagsabgeordneten Hölder (jetzigen Ministers des Innern in Württemberg) den Schulanstalten der Tempelkolonieen in Palästina eine Beihilfe von 3750 Mark aus den Schulfonds des deutschen Reiches gewärt worden, eine Gabe, die auch in den folgenden Jaren wider bewilligt wurde.

Im Jare 1881 hat Hoffmann eine Reise nach Amerika unternommen, um die dortigen Tempelgenossen zu besuchen, wie im Jare vorher Paulus eine Reise nach Rußland (dem Kaukasus) ausgefürt hat.

Im Jar 1882 hat Hoffmann ein Sendschreiben an die Freunde und Mitglieder der Tempelgesellschaft gerichtet über „die Anbanung einer Organisation des Tempels in Amerika.“ Er hat darin sich namentlich ausgelassen „über die Beseitigung einer Hauptursache der Spaltung unter den Knechten Jesu des Messias.“

Für das Jar 1883 war eine große Festversammlung in Jerusalem projektirt, wozu das Tempelgesellschaftshaus in entsprechender Weise erweitert worden ist, aber wegen der in Ägypten ausgebrochenen Cholera musste diese Versammlung abbestellt werden.

Im Februar 1884 ist eine neue Einladung zu einem Tempelfest erfolgt. Dieses hat in den Tagen vom 21. bis 26. April stattgefunden. Bei diesem Fest hat Hoffmann wegen geschwächter Gesundheit sein Vorstandsamt niedergelegt und ist eine neue Tempelverfassung besprochen und angenommen worden. An der Spitze des Vereins steht nun ein Centralausschuss mit Chr. Paulus als Vorsitzendem. Die Zal der Kolonisten ist bis zum Jar 1884 auf 1300 gestiegen.

Nach allen Berichten haben die Tempelkolonieen von ihrer Gründung an in mannigfacher Beziehung fördernden Einfluss auf die Eingebornen geübt und genießen sie bei Hohen und Niedern ihrer orientalischen Umgebung großes Ansehen. Hat sich ja doch bei der Einweihungsfeier des erwänten Gesellschaftshauses selbst der Pascha mit zwei Sönen eingefunden.

In gleichem Sinne haben sich über die Kolonieen unter Andern ausgesprochen: die Orientreisenden Prof. Fraas in Stuttgart, M. V. Guérin in Paris, Prof. Guthe in Leipzig, Prof. Kautzsch in Tübingen, Dr. Kersten in Berlin, Prof. Kiepert in Berlin, Dr. Lortet in Lyon, Pfarrer Lüttke in Schkeuditz bei Halle, Bergrat vom Rat in Bonn, Prof. Rückert in Freiburg in Br., Prof. Sepp in München, Prof. Socin in Tübingen, Pastor Weser in Berlin. **Ph. Wolff.**

Tempelherren, Templer (Fratres militiae templi, milites s. equites Templarii) hießen die Glieder eines der denkwürdigsten Ritterorden des Mittelalters, welcher, wie der Johanniterorden (s. d. Art. Bd. VII, 77), unmittelbar aus den Kreuzzügen hervorging, aus frommer Schwärmerei und freudiger Kampflust die

Pflichten des Ritters, des Christen und Mönches auf eine eigentümliche Weise verreinigte und, unabhängig durch eigene Macht und päpstliche Privilegien, einen fest abgeschlossenen Ordensgeist in solchem Maße ausbildete, dass er sich Bischöfen und Königen feindlich gegenüberstellen durfte und bis zu seinem gewaltsamen Untergange in die Geschichte der Kirche wie der Staten mit entscheidendem Nachdrucke eingriff. — Als nach Errichtung des lat.-christlichen Königreiches in Jerusalem die höchste Begeisterung für das heilige Land erglühte und unablässig neue Pilgerscharen demselben aus dem Abendlande zuströmten, verbanden sich mit Hugo von Payens und Gottfried von Omer sieben fromme und tapfere Ritter: Gottfried Bisol, Payens v. Montbidier, Archembald v. St. Amand, Andreas v. Montbarry, Korallus, Gundemar, etwas später Hugo Graf von Champagne, zu dem Gelübde, mit ihren Schwertern den Pilgern auf dem Wege nach Jerusalem Beistand zu gewären, sie zu geleiten und die Straßen von Räubern und herumstreifenden Saracenen frei zu halten (Guilielm. Tyr. hist. belli sacri XII, 7; S. Bernardi lib. de laude novae militiae ad milites templi, Opp. t. I, p. 550 sq.). Ihr Vorhaben fand bei dem Könige Balduin II. (1118—1131) eine freudige Aufnahme, worauf sie in die Hände des Patriarchen Guaremund von Jerusalem zur Ehre der süßen Mutter Gottes außer den gewönlichen drei Mönchsgelübden der Keuschheit, Armut und des Gehorsams das vierte des beständigen Krieges gegen die Ungläubigen und der Verteidigung christlicher Pilger ablegten (1118). So legten sie durch ihre, der Verfassung des kurz zuvor entstandenen Johanniterordens änliche, aber das Moment des Ritterdienstes stärker als das der Spitalpflege betonende Lebensordnung, welche vorerst noch nicht die Gestalt einer eigentlichen Regel trug, den Grund zu einem neuen Orden, wärend sie, von schwärmerischem Eifer belebt, zur Erlangung ewiger Seligkeit alle Mühseligkeiten und Entsagungen willig übernahmen und keinen anderen Lon, als das Bewusstsein, ein heiliges Werk zu fördern, begehrten. Dabei lebten sie in solcher Dürftigkeit, dass sie sich in ihrer Narung und Kleidung auf die mildtätige Unterstützung des Patriarchen, der übrigen Geistlichkeit und frommer Pilger ausschließlich beschränkt sahen. Da es ihnen in Jerusalem selbst an einem schützenden Obdache fehlte, so räumte ihnen Balduin II. einen Teil seines an die Morgenseite des salomonischen Tempels stoßenden Palastes zur Wonung ein, wovon sie den Namen der armen Ritter oder Brüder des Tempels (pauperes commilitones Christi templique Salomonis) erhielten. Angereizt durch das Beispiel des Königs schenkten ihnen bald nachher die Chorherren und der Abt des Klosters des heil. Grabes mehrere Gebäude einer Straße neben dem königlichen Palaste, damit sie dieselben zu Magazinen für ihre Rüstungen, vielleicht auch zur Herberge hilfsbedürftiger Pilger gebrauchen möchten (Guil. Tyr. hist. belli sacri XII, 7; Matth. Paris. p. 67; Jac. Vitriacus c. 63, p. 108). Neun Jare erfüllten sie, one dass sich ihre Zal vermehrte, die durch ihre Gelübde übernommenen Pflichten in stiller und anspruchsloser Tätigkeit, indem sie unermüdet für die Pilger sorgten und sich bei Tag und Nacht in den Seehäfen einfanden, um die reisenden Christen zu empfangen und die unbeschützten Fremdlinge auf den sichersten Wegen nach Jerusalem zu füren. Dieser unverdrossene Eifer erwarb ihnen nicht nur manche milde Gabe wolhabender Pilger, sondern auch so allgemeinen Beifall, dass Balduin II. ihnen den Vorschlag machte, neue Mitglieder in ihren Verein aufzunehmen und sich an eine bestimmte Regel zu binden, deren Bestätigung er dem Papste Honorius II. dringend zu empfehlen versprach. Auch der hl. Abt Bernhard, an welchen die Ritter Andreas und Gundemar mit einem Schreiben der Brüderschaft von Jerusalem abgesandt wurden, billigte die Stiftung und ward ihr lauter Verteidiger und Lobredner. Seiner eifrigen Verwendung verdankten es die Ritter, dass Honorius II. auf der Kirchenversammlung zu Troyes 1128 ihren Orden bestätigte und ihnen als Ordenskleid einen weißen Mantel bewilligte, welchem später der Papst Eugenius III. ein einfaches rotes Kreuz auf demselben hinzufügte (Guil. Tyr. XII, 7; Jac. Vitraeus p. 116). Die weiße Farbe des Mantels sollte die eigene Unschuld der Ritter und ihre Milde gegen die Christen, die rote des Kreuzes dagegen den blutigen Märtyrertod und die unausgesetzte

Feindschaft gegen die Ungläubigen andeuten. Auf gleiche Weise wollte man durch das zwei Ritter auf einem Pferde darstellende Siegel des Ordens die Mitglieder desselben one Zweifel an die Pflicht inniger Eintracht (nicht, wie Einige behaupten, an die anfängliche Armut) erinnern. — Die Inschrift aber auf dem schwarz und weiß geteilten Banner (Beauseant): „Non nobis, Domine, non nobis sed nomini tuo da gloriam" sollte zu beständiger Demut manen.

Wie Bernhard auf der Synode zu Troyes die kirchliche Bestätigung des Ordens vorzüglich bewirkte, so soll er auch die erste feste Regel unter Zugrundlegung seines eigenen Ordens erteilt haben. Freilich sind die von ihm entworfenen Satzungen erst später unter seiner Leitung von einem Schreiber, Johannes Michaelis, niedergeschrieben und können ihre gegenwärtige Gestalt nicht vor dem Jare 1172 erhalten haben; doch leuchtet aus ihnen derselbe Geist schwärmerischer Frömmigkeit und asketischer Strenge hervor, welcher in Bernhards Schriften herrscht. Sie zerfallen in 72 Artikel. Die Brüder sollen nach der kanonischen Regel leben. Jeder Bruder kommt Tag und Nacht seinem Gelübde nach; beim Frühmale und der Mittagsmalzeit wird irgend etwas Religiöses vorgelesen. Je das zehnte Brot soll den Armen übergeben werden. Keiner darf bei der Malzeit früher aufstehen oder länger sitzen bleiben, als die Übrigen. Nach dem Abendgottesdienste ist alles Sprechen verboten, es sei denn, dass es die Notwendigkeit durchaus erfordere. Die Kleidung der Brüder soll stets von einer Farbe sein; die abgelegten Kleider mögen die Knappen, Diener oder Armen bekommen. Die Diener sollen schwarze Kleidung tragen. Es ist nicht erlaubt, Hare und Bart übermäßig wachsen zu lassen, die Kleider zu schmücken, oder am Reitzeuge Gold und Silber zu tragen. Jeder Templer darf one Erlaubnis des Meisters nur drei Pferde haben und nur einen Diener halten, den zu schlagen ihm nicht gestattet ist. Alle Bedürfnisse der Ordensangehörigen gibt der Orden, kein Einzelner besitzt irgend Etwas eigentümlich. Dem Meister ist strenger Gehorsam zu leisten; weder bei Tage noch in der Nacht darf ein Bruder verreisen; kein Ritter oder Knappe kann einen anderen besuchen, oder sprechend one Befehl einhergehen. Kein Bruder darf one Erlaubnis baden, zur Ader lassen, Arznei nehmen, ausgehen, Wettrennen halten, Knappen verschicken, Briefe schreiben oder empfangen, selbst nicht von seinen Eltern oder Verwandten. Die Jagd mit Falken oder Stoßvögeln soll kein Ritter treiben, nur Löwen zu jagen ist ein seiner würdiges Geschäft. Ebenso ist es verboten, sich mit Weibern oder mit anderen Brüdern in sträflichen Umgang einzulassen. Die verheirateten Brüder dürfen nicht im weißen Kleide einhergehen, auch nicht im Brüderhause wonen. Die Küsse eines Weibes, selbst der Mutter, Tante oder Schwester, sind zu meiden. — Es ist nicht nötig, alle Brüder zum geheimen Konvente zu rufen, sondern bloß zu wichtigen Beratungen. Will ein Bischof dem Orden den Zehnten einer Kirche freiwillig abtreten, so kann er es mit Einwilligung seines Kapitels tun. Hat sich ein Bruder schwer vergangen, so wird er aus der Brüder Umgange entfernt, bis der Meister ihn gestraft hat. Der Bruder, der sich nicht bessern will, wird aus dem Orden gestoßen (cf. Regula pauperum commilitonum Christi templique Salomonis, zuerst herausgegeben von A. Miraeus in Chron. Cisterciensi, Col. 1614, p. 43, und daraus öfter, u. a. in Lucae Holstenii codex Regularum ed. Brockie II, p. 429, bei Mansi XXI, 359. Neue Ausgabe nach der Originalhandschrift: Maillard de Chambure, Règle et statuts secrets des Templ., précédés de l'hist., de l'établissement, de la destruction et de la continuation moderne, Paris 1841).

Nachdem Hugo von Payens auf der Kirchenversammlung zu Troyes vom Papste in seiner Würde als Großmeister bestätigt war, reiste er mit den ihn begleitenden Rittern zur Aufnahme seines Ordens bei den europäischen Höfen umher und überall fanden sie Fürsten, Grafen und Herren aller Länder, welche sich gedrungen fülten, den weißen Mantel zu nehmen und dem Orden Güter und Ländereien zu schenken. Die glänzendste Aufnahme ward ihnen in England bei dem Könige Heinrich I. zu teil, und hier wie in Frankreich eröffneten sich ihnen reiche Schätze in der Mildtätigkeit frommer Christen. Selbst in Deutschland

wurde der Orden um diese Zeit bekannt, wo ihm Lothar II. 1130 einen Teil der Grafschaft Supplingburg im Braunschweigischen schenkte. Auch in den Niederlanden, in Spanien und Portugal erwarb er seitdem mehrere nicht unbedeutende Besitzungen. Hugo kehrte mit 300 Rittern aus den edelsten Familien in den Orient zurück, und wärend sich der Orden hier im unablässigen Kampfe mit den Ungläubigen durch heldenmütige Tapferkeit um das christliche Königreich in Palästina große Verdienste erwarb, wuchs er durch den fortwärenden Beitritt reicher Ordensbrüder und die Geschenke europäischer Großen bewunderungswürdig schnell an Zal und Reichtümern. Aber je reicher und mächtiger er wurde, desto ungenügender musste die von Bernhard zu Troyes entworfene Regel erscheinen, da dieselbe mehr die asketisch-mönchische als die kriegerische Seite in dem Verhalten der Ritter berücksichtigte. Um Nachlässigkeiten und Unordnungen im kriegerischen Leben der einzelnen Mitglieder vorzubeugen, sah sich der Orden bald veranlasst, auf seinen Generalkapiteln noch besondere Vorschriften zu geben, welche, zunächst für die Ordensvorgesetzten bestimmt, den übrigen Rittern nur stückweise, so weit es jedem in seinem Kreise nötig war, bekannt gemacht wurden. So erstanden allmählich die Ordensstatuten, welche, in der Zeit von 1247 bis 1266 gesammelt und geordnet, in provenzalischer Sprache abgefasst sind und nicht nur die für jeden einzelnen Templer-geltenden Bestimmungen samt den Verpflichtungen der Ordensoberen enthalten, sondern auch die Aufgabe und die Verfassung des Ordens, wie sie eine so streng gegliederte und mächtige Körperschaft erforderte, behandeln.

Nach diesen Statuten bilden den Kern des Ordens die Ritter, bei deren Aufnahme man mit gewissenhafter Strenge verfuhr. Sie geschah der Regel nach im Beisein eines Kapellans, im versammelten Kapitel durch den Vorsitzenden als Receptor, one Zutritt eines Fremden. Der Ansuchende musste feierlich versichern, dass er aus adeliger Familie und reiner Ehe entsprossen sei, dass er sich keiner Bestechung oder eines anderen schweren Vergehens schuldig gemacht habe, keinem anderen Orden angehöre und eine Gesundheit des Körpers und Geistes besitze, wie es die Erfüllung des vierten Gelübdes, die unablässige Kriegsfürung gegen die Ungläubigen, verlange. Dann gelobte er, dem eigenen Besitze auf immer zu entsagen, alle Gebote des Ordens gewissenhaft zu halten und denselben nicht zu verlassen; worauf der Vorsitzende sagte: „So nehmen wir Dich auf in die Gemeinschaft des Ordens und machen Dich und Deine Vorfaren der guten Werke desselben teilhaftig und versprechen Dir Brot und Wasser und das arme Kleid des Hauses, sowie Mühe und Arbeit genug". Nach diesen Worten hing er dem Knieenden den weißen Mantel um, richtete ihn auf und küßte ihn auf den Mund. Hierauf setzte sich der neue Templer zu den übrigen Rittern, dem Vorsitzenden gerade gegenüber, der ihm sodann die notwendigsten Satzungen des Ordens erklärte und mit der Ermanung zu treuer Erfüllung der übernommenen Pflichten schloss. Die Dauer der Prüfungszeit war nicht bestimmt; der Großmeister konnte sie abkürzen und sogar ganz erlassen, wenn er entweder von der Tüchtigkeit des Ansuchenden überzeugt war oder das heil. Land schleuniger Hilfe bedurfte. Ritter, von denen es bekannt war, dass sie Schulden hatten, wies man in der Regel zurück; dagegen war es ausnahmsweise auch verheirateten Rittern gestattet, um Aufnahme zu bitten, wenn sie einen Teil ihres Vermögens dem Orden vermachten. Doch wurden dieselben nur änlich wie die bei anderen Orden vorkommenden Tertiarier betrachtet und durften nicht in weißen Mänteln erscheinen, obgleich sie im übrigen an den geistlichen Gnaden und irdischen Vorteilen des Ordens Anteil hatten.

Den adeligen Rittern standen die dienenden Brüder (fratres servientes) aus bürgerlichem Stande zur Seite, welche vorschriftsmäßig sehr gut behandelt wurden und an den Pflichten, dem Ruhme und später auch an den weltlichen Vorzügen sowie an den mannigfachen geistlichen Vorrechten des Ordens teilnahmen. Sie zerfielen in zwei Abteilungen: die geehrteren Waffenbrüder (armigeri, frères servans d'armes) und die Handwerksbrüder (famuli, frères ser-

vans des metiers). Die Waffenbrüder bildeten eigene Scharen im Kriege, konnten mehrere niedere Ämter, selbst Priorate, erhalten und hatten dann, gleich den Rittern, Sitz und Stimme in den allgemeinen Ordensversammlungen; ja vier der Wäler des Großmeisters mussten aus ihrer Mitte genommen werden. Die Handwerksbrüder betrieben die Gewerbe und hauswirtschaftlichen Geschäfte des Ordens; sie standen deshalb in geringerem Ansehen, erhielten aber doch durch das Anschließen an eine so großartige und großgesinnte Körperschaft eine solche Stellung und Bedeutung im bürgerlichen Leben, wie sie der Einzelne in jenen Zeiten unter anderen Verhältnissen nicht zu erwerben vermochte. Aus demselben Grunde schlossen sich in der Folge auch weltliche Personen aller Stände dem Orden als Affiliirte an und fanden als solche um so leichter Aufnahme, je reicher sie waren. Seit 1172, als die Templer anfingen, sich von der Gerichtsbarkeit des Patriarchen zu Jerusalem und der geistlichen Oberen zu befreien, erhielt der Orden auch eigene Geistliche oder Kapellane, welche von adeliger Geburt sein mussten und unmittelbar unter dem Papste standen, weshalb sie ein ausgedehntes Absolutionsrecht besaßen, dabei aber so sehr in die Gewalt des Ordens gegeben waren, dass sie durch Kapitelbeschluss aus ihm entfernt, ja selbst mit Ketten und Banden bestraft werden konnten. Indessen war ihre Zal nie so groß, dass sie allein alle geistlichen Geschäfte in den ausgebreiteten Besitzungen des Ordens übernehmen konnten, daher sich die Tempelherren mit Erlaubnis ihrer Oberen oft der Mönche oder Weltpriester bedienten, um zu beichten. Hinsichtlich der Kleidung unterschieden sich die Kapellane von den Rittern durch den engen Priesterrock und einige andere Abzeichen, da sie den weißen Mantel nur dann tragen durften, wenn sie Bischöfe oder Erzbischöfe waren. Doch saßen sie bei den gemeinschaftlichen Malzeiten dem Großmeister zunächst und hatten das Vorrecht, zuerst bedient zu werden.

Des ganzen Ordens Oberhaupt war der Großmeister, welcher den äußeren Rang eines Fürsten hatte, an die Ritter Pferde und Waffen verteilte, die Aufsicht über den Schatz fürte, die niederen Würden und Ordenspfründen besetzte und die in den Rat aufzunehmenden Ritter, mit Ausnahme der höheren Ordensbeamten, ernannte. Er war der Bevollmächtigte des Papstes in Beziehung auf sämtliche Templer, konnte als solcher in manchen Fällen von den Gesetzen entbinden und übte, sofern nicht die Bischofsweihe dazu erforderlich schien, eine große Gerichtsbarkeit über die zum Orden gehörigen Geistlichen. Gleichwol war seine Macht mehrfach durch das ihm zur Seite stehende Generalkapitel oder an dessen Statt durch den Konvent zu Jerusalem beschränkt, und nicht selten entschied die Mehrheit der Stimmen auch gegen ihn. Er durfte one Zustimmung des Kapitels keinen höheren Ordensbeamten ernennen, keine Grundstücke veräußern, nicht über Krieg und Frieden beschließen, nicht große Summen anleihen oder änliche wichtige Geschäfte vornehmen. War das Großmeistertum erledigt, so ernannten die Komthure und Beamten (Baillifs) einen Großkomthur, welcher den Geschäften bis zur neuen Wal vorstand und die Walversammlung aus den Ordensoberen und den vorzüglichsten, jedoch nicht allen Rittern, berief. Diese Versammlung erkor einen Walkomthur, dem sie einen aus ihrer Mitte genommenen Gehilfen zugesellte. Beide wälten zwei andere, diese vier noch zwei, und so schritt man durch widerholte Hinzufügung von je zwei Wälern fort, bis zwölf beisammen waren, welche man den zwölf Aposteln verglich und denen man einen Kapellan, gleichsam als Stellvertreter Christi, an die Spitze stellte. Diese dreizehn wälten dann nach Stimmenmehrheit den Großmeister. Außer dem Großkomthur oder Großprior gehörten zu den Ordensoberen der Seneschall, welcher bedeutende Vorrechte genoss und in Abwesenheit des Großmeisters dessen Stelle vertrat; der Marschall, der dem Kriegswesen vorstand und die Oberaufsicht über die Waffen und Pferde hatte; der Großpräceptor oder Komthur des Königreichs Jerusalem, welcher die Wonungen verteilte, die Aufsicht über die Güter und Meiereien fürte und als Schatzmeister des Ordens auf Verlangen des Meisters oder auch angesehener Ritter zur Rechnungsablage jederzeit verpflichtet war; der Drapier,

der die Kleider und alle dazu gehörigen Vorräte bewarte; der Turkopolier*), der Befehlshaber der leichten Reiterei, deren Unentbehrlichkeit sich in den Kämpfen gegen die Ungläubigen bald fülbar machte; endlich die Generalvisitatoren, deren Würde jedoch nicht, wie die der übrigen Großbeamten, lebenslänglich war. Wärend die Hauskomthure hauptsächlich der inneren Verwaltung des Ordens vorstanden, war den Kriegskomthuren die Anfürung der einzelnen Abteilungen des Heeres, dem Großkomthur von Jerusalem aber die Bewachung des heiligen Kreuzes, dessen Banner alle dazu aufgeforderte Ritter folgen mussten, anvertraut.

Wie in der Ausübung der höchsten Regierung des Ordens dem Großmeister das Generalkapitel und später, als dieses nur selten zusammenkommen konnte, in der Zwischenzeit der Konvent zu Jerusalem zur Seite stand, so wurden auch in den Provinzen von den Vorstehern der einzelnen Landschaften, Ämter und Güter kleinere, zum Ratgeben und Mitsprechen berechtigte Versammlungen von Rittern, Geistlichen und selbst dienenden Brüdern gehalten. Dadurch bewirkte man ungeachtet des Gehorsams gegen das Gesetz und der aristokratischen Richtung des Ordens eine freie Regierung und eine brüderliche Gleichheit, welche das Selbstgefül der einzelnen Mitglieder hoben, aber freilich auch die Erhaltung strenger Zucht und Sitte gefärdeten. Sowol das Generalkapitel und der Konvent zu Jerusalem als die übrigen Ordensversammlungen in den Provinzen wurden bei verschlossenen Türen abgehalten, da nach einem ausdrücklichen Gesetze alles, was daselbst verhandelt ward, innerhalb der Mauern der Kapitelstube bleiben und in der Brust jedes Anwesenden so geheim gehalten werden musste, dass keiner der übrigen Brüder das Geringste davon erfaren durfte. Die Versammlungen begannen gewönlich mit einem gemeinschaftlichen Gebet und einer Predigt des Geistlichen, worin er die Anwesenden ermante, Gott vor Augen zu haben und one Vorliebe, Hass oder andere Nebengründe nach ihrem Gewissen zu reden und zu handeln. Wenn Alle ihre Sünden bekannt hatten und Jedem die verhältnismäßigen Büßungen aufgelegt waren, so schritt man zur Beratung der jeweiligen Vorlagen, nach deren Erledigung die Statuten, so weit sie die Ritter betrafen, ins Gedächtnis zurückgerufen und erläutert wurden. Hierauf forderte der Vorsitzende in feierlicher Rede die Brüder zu wechselseitigem Sichvergeben auf, betete auch für den Frieden, die Kirche, das Königreich Jerusalem, für den Templerorden und alle andere Orden und Ordensleute, Lebende wie Abgeschiedene etc. Am Schlusse der Versammlnng erhob sich der Kapellan mit den Worten: „Liebe Brüder! sprechet mir die Beichte nach"; und erteilte, nachdem dies von Allen geschehen war, die Absolution. — Die Strafen, welche der Orden für die in den Statuten aufgefürten Vergehungen den Mitgliedern auflegte, waren im ganzen gelinder als in den meisten Mönchsorden. Sie bestanden in kleineren Pönitenzen, in der Buße des Essens one Tischtuch auf bloßer Erde, dem Verluste des Mantels, stiegen aber bis zur Ausstoßung aus dem Orden. Die letztere Strafe wurde verhängt für Pfründenverkauf, Mord, Verrat, widernatürliche Unzucht, feige Flucht vor dem Feinde (kein Templer durfte vor drei Feinden fliehen; erst wenn deren mehr wurden, war die Flucht gestattet), Irrglauben, Übertritt zu den Saracenen, Diebstahl und Meineid. Vergl. Fr. Münter, Statutenbuch des Ordens der Tempelherren, Thl. 1; F. v. Raumer, Hohenstaufen, 3. A., I, S. 302 bis 305).

Die glückliche Vereinigung geistlicher und kriegerischer Bestandteile in der Verfassung und den Grundgesetzen des Ordens entsprach nicht nur völlig den Anschaungen und Grundsätzen des Zeitalters, sondern bewirkte auch einen solchen Grad von Aufopferungen und Entbehrnngen, von Glaubenseifer und Kriegsmut, dass sich die Macht und das Ansehen der Ordensritter trotz aller Unruhen und Gefaren stets im Zunehmen erhielten. Gleich Bernhard von Clairvaux (s. o.) spen-

*) Das Wort wird verschieden erklärt (vgl. Du Cange s. v. Turcopuli; die warscheinlichste Ableitung ist die von Turcos pellere (nach Nuova raccolta I, 39).

dete dessen Zeitgenosse Petrus der Ehrwürdige von Clugny (Epp. V. 26) dem Orden reichliches Lob. Verschiedene Päpste des 12. wie des 13. Jarhunderts suchten ihn durch Erteilung von Privilegien und Prärogativen an den römischen Stul zu fetten. Schon frühzeitig wurden die Templer von der Gerichtsbarkeit der morgenländischen Geistlichkeit befreit und der unmittelbaren Gewalt des päpstlichen Stules unterstellt, gaben keine Zehnten von ihren Gütern und konnten in ihren Gebieten selbst solche zu Priestern annehmen, welche die Kirche verwarf. Verweigerte der Prälat eines Sprengels die kostenfreie Weihung einer Kirche der Templer oder eines ihrer Geistlichen, so stand ihnen frei, hierzu einen anderen zu wälen; sie konnten selbst von der Kirche Ausgestoßene und Gebannte aufnehmen und ihre Priester durften ihnen ungehindert das Abendmal reichen. Ebenso genossen sie im Morgenlande überall, wo eine Stadt oder ein Gebiet mit dem Interdikt belegt war und sie eine Kirche besaßen, das wichtige Vorrecht, one Glockengeläute und bei verschlossenen Türen Gottesdienst zu halten. Gegen willkürliche Nichtbeachtung kirchlicher Interdikte, deren sie hie und da sich schuldig machten (z. B. Versicherung kirchlicher Bestattung, falls die Interdicirten järlich 2—3 Denare an den Orden zalten), erklärte freilich Innocenz III. sich mit Strenge (Ep. de interdicto servando (vom J. 1207 oder 1208) — bei Migne, Patrol. lat. t. CCXXV, p. 1217). — Bei der bedeutenden Zal seiner Begünstigungen und Privilegien konnte der tapfere, zu Lande und zu Wasser stets gerüstete Orden seine Besitzungen nicht nur besser, als andere Korporationen die ihrigen, schützen, sondern sie auch durch Eroberungen auf eigene Hand sowie durch bedeutende Vermächtnisse, welche die Frömmigkeit des Zeitalters zum Lone für seine ausgezeichneten Verdienste um die Verteidigung Palästinas ihm zuwandte, von Jar zu Jar vermehren. Schon etwa 150 Jare nach seiner Entstehnng zälte er gegen 20,000 Ritter und besaß 9000 Komthureien, Balleien, Kommenden und Tempelhöfe mit liegenden Gründen, aus welchen die järlichen Einnahmen gegen 54 Millionen Franken betrugen. Die Zal der Provinzen, in welche diese Besitzungen eingeteilt wurden, läßt sich aus Mangel einer Matrikel nicht genau bestimmen; im Orient werden als solche Jerusalem, Tripolis, Antiochien und Cypern, im Abendlande Portugal, Castilien und Leon, Arragonien, Frankreich und Auvergne, Aquitanien und Poitou, Provence, England, Deutschland, Ober- und Mittelitalien, Apulien und Sicilien genannt. Ob Ungarn, wo die Templer Besitzungen hatten, eine besondere Provinz ausmachte, ist ungewiß. In den nordischen Ländern besaßen sie keine Güter.

So lange sich Palästina in den Händen der Christen befand, blieb Jerusalem der Mittelpunkt des Ordens und der Sitz des Großmeisters. Seit 1291 erhielt er für längere Zeit Cypern znm Hauptsitze; seit Ende des 13. Jarhunderts konzentrirte seine überwiegende Macht sich in Frankreich, von wo aus die übrigen europäischen Provinzen regiert wurden. Über Zerrüttung der Disziplin des Ordens und mancherlei Ausschweifungen und Verirrungen seiner Mitglieder war schon seit Mitte des dreizehnten Jarhunderts mehrfach Klage gefürt worden. Man warf ihnen Abfall von der Sache Christi und treuloses Einverständnis mit den Saracenen vor und gab, ungeachtet ihrer heldenmütigen Tapferkeit, den schlechten Ausgang der Kreuzzüge zumeist ihnen schuld. Auch trug die Eifersucht, welche fortwährend zwischen ihnen und den Johannitern herschte, nicht wenig dazu bei, den durch ihre Anmaßungen hervorgerufenen Haß zu vermehren. Noch abgeneigter als die Johanniter zeigten sich ihnen die Bischöfe und Weltgeistlichen, welche, neidisch und erbittert darüber, daß der Orden ausschließlich dem päpstlichen Stule und seinen eigenen Gesetzen unterworfen war, jedes Mittel aufboten, ihn zu schwächen und aus ihrer Nähe möglichst weit zu entfernen. Gleichwol würde der Orden, gestützt auf den Schutz der Päpste, dem wachsenden Hasse noch lange mit Erfolg widerstanden haben, wenn er nicht an Philipp dem Schönen von Frankreich (1285—1314) einen eben so habgierigen und herrschsüchtigen als rücksichtslos gewalttätigen Gegner erhalten hätte. Daß derselbe bereits um 1290 mit dem Papste Nikolaus IV. wegen Unterdrückung des Ordens verhandelt hätte, ist jedenfalls irrigerweise (auf Grund eines Schreibens des genannten Papstes an

König Jakob von Majorka) von Prutz behauptet worden. Allein schon bald nachher, wärend seiner Händel mit Bonifacius VIII., für welchen die Templer Partei genommen hatten, wurde es ihm klar, wie gefärlich der Orden der königlichen Gewalt werden könnte, wenn er als einflussreiche Körperschaft seinen despotischen Entwürfen entgegenstrebte (vgl. T. Dupuy, Histoire du différend de Philippe le bel et de Boniface VIII., Paris 1655). Hauptsächlich freilich waren es die Reichtümer des Ordens, welche seine Habsucht reizten und ihn antrieben, den zu dem Verderben desselben hinterlistig entworfenen Plan mit Hilfe des schwachen, von ihm abhängigen Clemens V. (s. d. Art. Bd. III, 260), der fast wider seinen Willen die Hände dazu bieten muſste, gewaltsam auszufüren. Ungeachtet der König noch im Jare 1304 in den ehrendsten Ausdrücken den Templern Begünstigungen erteilt hatte (vgl. Raynouard, Monuments historiques relatifs à la condamnation des chevaliers du Temple p. 14), benutzte er eifrig die dunkeln Gerüchte, welche sich hin und wider über geheime Verbrechen der Templer verbreiteten, und zwang den Papst nach einer zweimaligen Konferenz endlich, seinem Drängen nachzugeben. Hierauf lockte er mit dessen Einwilligung den edlen Großmeister Jakob von Molay*) nebst 60 Rittern unter dem scheinbaren Vorwande, über einen neuen Kreuzzug mit ihnen zu beraten, von Cypern nach Frankreich. Sobald dies gelungen war, verordnete ein an die Statthalter der Provinz gerichteter königlicher Befehl die gleichzeitige Verhaftung aller in Frankreich lebenden Tempelritter und die Einziehung ihrer sämtlichen Güter. Sie erfolgte am 13. Oktober 1306 auf eigentümliche Weise und überall zu derselben Stunde. Auch Jakob von Molay, der noch am Tage zuvor (12. Okt.) als einer der Großwürdenträger des Reichs arglos dem Begräbnis der Schwägerin des Königs beigewont und dabei das Leichentuch gehalten hatte, befand sich unter den Gefangenen, deren Gesamtzal sich auf 140 belief. Der König bezog sogleich den Tempelhof in Paris und übertrug die Untersuchung einer königlichen Kommission unter der Leitung seines Beichtvaters, des fanatischen Dominikaners Wilhelm.

Die Anklagepunkte waren vornehmlich auf die Verleugnung Christi, die Verehrung des Götzenbildes Baffomet**) und auf unnatürliche Wollust gerichtet. Außerdem wurden gegen die gefangenen Ordensbrüder die ungereimtesten und abscheulichsten Beschuldigungen erhoben: sie sollten das Kreuz bespeien, mit dem Teufel im Bunde stehen, einen schwarzen Kater anbeten und küssen, Kinder opfern und andere abergläubische Gebräuche treiben***), der Schwelgerei ergeben sein, und Betrug, Hinterlist, Lüge, Meineid und Mord zur Ehre und zum Nutzen des Ordens unternommen haben. Die Untersuchung wurde unter grausamer Anwendung der Tortur und mit vielfacher Verletzung der Rechtsformen gefürt. Wilhelm begann dieselbe in Paris als Inquisitor haereticae pravitatis und fertigte an die

---

*) Gebürtig aus der Gegend von Besançon und 1297 zum Großmeister gewält. Die Reihenfolge der Großmeister ist folgende: 1) Hugo von Payens von 1119–1136; 2) Robert v. Craon bis 1147; 4) Eberhard v. Barres bis 1149; 4) Bernhard v. Tremelai bis 1153; 5) Bertrand v. Blanquefort bis 1168; 6) Philipp v. Naplouse bis 1171; 7) Odo v. St. Amant bis 1179; 8) Arnold v. Toroge bis 1184; 9) Thierry (Terrikus) bis 1189; 10) Gerhard v. Belfort bis 1191; 11) Robert v. Sable bis 1193; 12) Gilbert v. Horal bis 1201; 13) Philipp du Plessiez bis 1217; 14) Wilhelm v. Chartres bis 1219; 15) Peter v. Montaigu bis 1233; 16) Armand de Perigord bis 1247, 17) Wilhelm v. Sonnac bis 1250; 18) Renaud de Vichiers bis 1256; 19) Thomas Beraut bis 1273; 20) Wilhelm v. Beaujeu bis 1291; 21) Monachus Gaudini bis 1296; 22) Jakob v. Molay bis 1314.

**) Baffometus heißt im Provenzalischen Mahomet, sowie baffomairia die Moschee; vgl. du Fresne, Gloss. s. v.

***) Dahin gehört auch die durch Berürung des Idols geweihte Schnur, welche die Brüder Tag und Nacht um den Leib getragen hätten. Eine Vergleichung der Aussagen liefert das Ergebnis, daſs die Ritter in der Tat eine leinene Schnur über dem Hemde zur steten Erinnerung an das Keuschheitsgelübde trugen, dieselbe aber nahmen, woher sie wollten. Auch die Benediktiner trugen eine änliche Schnur (siehe Münters Statutenbuch S. 48 und 174; Moldenhawer, Proceß gegen den Orden der Tempelherren, s. S. 213. 232. 277 u. d.).

Subdelegaten in den Provinzen die Instruktionen aus, in welchen die Fragen über das, was man herausbringen wollte, verzeichnet und die Kommissarien angewiesen waren, die Aussagen der Geständigen, namentlich in Betreff der Verleugnung Christi, one Verzug an den König einzusenden. Die Aussagen der Leugnenden dagegen wurden nicht berücksichtigt, selbst wenn sie auf der Folter bei ihrer Aussage beharrten. Sechsunddreißig Templer starben unter den Foltermartern, viele andere nachher in scheußlichen Gefängnissen am Mangel der notwendigsten Lebensbedürfnisse. Dagegen versprach man denen, welche gestehen würden, Leben, Freiheit und Vermögen. Alle Arten von Verlockungen und Einschüchterungen wurden angewandt, um die geforderten Geständnisse zu erpressen; und in der Tat erlagen viele solchen Einflüssen. Sie verabredeten sich in den Gefängnissen, gestanden, was man verlangte, Abscheuliches, Widersinniges und Unmögliches, indem sie den Orden und seine Statuten belasteten, sich selbst aber entschuldigten. Sogar der Großmeister zeigte sich einige Augenblicke schwach, denn er gestand, der späteren Versicherung des Papstes nach, die Verleugnung Christi und die Bespeiung des Kreuzes als Ordensgebrauch, bat um die Aussönung mit der Kirche und erhielt die Absolution. Doch erwarben sich auch viele Ritter den Ruhm, troß aller Bedrängnisse von Anfang bis zu Ende jedes entehrende Bekenntnis verweigert zu haben.

Sobald der König die Akten mit Belastungen des Ordens hinlänglich gefüllt sah, hielt er zum Schein im Mai 1308 eine Ständeversammlung zu Tours, welche alles Geschehene blindlings billigte und in knechtischer Unterwürfigkeit unter den Monarchen die Verurteilung verlangte (Contin. chron. G. de Nangis, 61; Joann. Canon. vit. Clem. V., c. 10). Zwar zeigte sich der Papst über dieses Verfaren anfangs sehr aufgebracht; als aber Philipp mit Clemens zu Poitiers im Juni desselben Jares zusammenkam und ihn von neuem mit der ihm früher bewilligten Verdammung des Papstes Bonifacius VIII. ängstigte, auch 72 Templer aus der Zal derjenigen, welche bereits Bekenntnisse abgelegt hatten, daselbst vorgefürt wurden und die meisten von ihnen bei ihrer Aussage beharrten, zeigte sich Clemens nur zu willfärig, den Orden aufzuopfern, um das Andenken seines Vorgängers von der Schmach zu retten (Ptolem. Lucens. vit. Clem. V. bei Baluz. I, p. 29. 30). Durch die Bullen Regnans in caelis und Faciens misericordiam vom 12. August 1308, welchen 127 aus Wilhelms und seiner Subdelegaten Protokollen gezogene Inquisitionsartikel beigegeben waren, ordnete Clemens für alle christlichen Reiche geistlichen Untersuchungskommissionen an. Von ihnen fürte die für Frankreich ernannte, aus 8 Prälaten unter dem Vorsitze eines Erzbischofs, ihre Untersuchung vom 7. August 1309 bis zum 26. Mai 1311, und zwar anfangs auf im ganzen menschliche Weise. Durch ihre Milde wurden die Templer mit neuen Hoffnungen belebt. Bald liefen aus verschiedenen Gefangenenhäusern von ihnen energisch und würdig abgefasste Protestationen gegen das bisherige Inquisitionsverfaren ein, und 900 Ritter erklärten sich nach und nach entschlossen, den Orden gegen die erhobenen Anschuldigungen zu verteidigen. Aber von den Angemeldeten wurden sogleich 54, welche ihre früheren, auf der Folter abgelegten Geständnisse zurückgenommen hatten, als rückfällige Ketzer durch den Erzbischof von Sens dem weltlichen Arm übergeben; sie erlitten standhaft am 12. Mai 1310 den langsamen Feuertod unter Beteuerung von ihrer und der Brüder Unschuld. Viele Andere, die noch gar nicht gestanden hatten, wurden als Unbußfertige furchtbaren Kerkerqualen unterworfen, um die übrigen Verteidiger dadurch abzuschrecken. Da indessen dies unerhört grausame Verfaren allgemeinen Unwillen erregte, so gab man sich das Ansehen, als wollte man den übrigen Rittern das gewönliche Rechtsverfaren zugestehen, und gestattete 74 Gefangenen, die nach Paris gebracht waren, den Rechtsbeistand des Generalprokurators des Ordens, Peters von Boulogne. Allein weder die drei Verteidigungsschriften, welche derselbe abfasste, fanden irgend eine Berücksichtigung, noch ward ein ordentlicher Prozeßgang gewart; vielmehr fürte man fortan den Legaten nur solche Leute vor, welche gegen den Orden zeugten, obgleich auch diese später beteuerten, dass nur die Furcht vor Falter und Tod ihnen ihr Geständnis abgepresst habe. Von den 900 Angemeldeten

hatte die Pariser Kommission nur 231 vernommen. Nichtsdestoweniger schloss sie am 26. Mai 1311 ihre Protokolle, hauptsächlich aus Mangel an weiteren Zeugen, wie sie selbst erklärte.

Inzwischen waren auch die Könige von England, von Castilien, Leon, Aragon und Portugal durch päpstliche Ausschreiben aufgefordert worden, in ihren Ländern gleichfalls die Untersuchung gegen die Templer mit Anwendung der Tortur anstellen zu lassen. Aber ungeachtet aus dem gesamten Auslande nur äußerst wenige nachteilige Aussagen gegen den Orden einliefen und ein Provinzialkonzil zu Ravenna, sowie später eins zu Mainz und ein aragonesisches (1312) das Nichtschuldig über denselben aussprachen, berief dennoch Clemens V., gedrängt von Philipp, im Herbste des Jares 1311 das XV. allgemeine Konzil zu Vienne, wo er den Orden notgedrungen aufopferte, um der vom Könige geforderten Verdammung seines Vorgängers Bonifacius VIII. zu entgehen. Billigkeit und Gerechtigkeit hätten es gleichmäßig gefordert, dass, nachdem die von allen Seiten eingesandten Akten durch einige Prälaten extrahirt, verglichen und vorgelesen waren, dem Orden wärend der vielfachen Verhandlungen und Beratungen die rechtliche Verteidigung vor seiner Verurteilung verstattet worden wäre. Auch hatte der Papst dieselbe früher ausdrücklich verheißen. Gleichwol wurde der Großmeister, dem sie zunächst oblag, gefangen in Paris zurückgehalten; und als sich dann neun Ritter im Auftrage von zweihundert, welche der Gewalt ihrer Feinde entkommen waren, in Vienne stellten und zur Verteidigung erboten, ließ sie der Papst ins Gefängnis werfen und schrieb an Philipp, dass er dies getan habe. Doch äußerten sich die 114 Bischöfe, aus denen das Konzil bestand, mit Unwillen über diese Gewalttat und verlangten allgemeine Abstimmung über die Frage, ob den Templern Gehör und Verteidigung zu bewilligen sei. Unter allen Prälaten fanden sich nur vier, ein italienischer und drei französische Erzbischöfe, welche aus Feigheit oder Gefälligkeit die Frage verneinten. In dieser Verlegenheit schloss der Papst die Sitzung und brachte die nächste Zeit mit nichts entscheidenden Verhandlungen hin, bis im Februar des Jares 1312 Philipp selbst mit großem Gefolge in die Stadt kam. Vergebens forderten jetzt der Papst und der König vereint die Versammlung zu widerholten Malen auf, die Tempelherren ungehört zu verdammen. Da sie ihren Antrag beharrlich zurückgewiesen sahen, trafen sie, dem offenen Widerspruche des Konzils ausweichend, das Übereinkommen, dass der Papst die Verurteilung des Ordens für sich allein vornehmen sollte, wofür er vom Könige das Zugeständnis erhielt, seinen Vorgänger Bonifacius durch das Konzil für gerechtfertigt zu erklären und alle Verordnungen desselben zu bestätigen, insoweit sie nicht die Rechte der französischen Nation beeinträchtigten. So waren wider 6 Monate verflossen, als Clemens am 22. März 1312 mit den Kardinälen und anderen Prälaten ein geheimes Konsistorium hielt und die Aufhebung und Vernichtung des Ordens nicht sowol durch die Verdammung desselben, als vielmehr durch eine einstweilige Entscheidung aussprach, indem er die Personen und die Güter der Templer seiner und der Kirche Verfügung vorbehielt. Hierauf versammelte er am 3. April das Konzilium zu einer zweiten Sitzung und verkündigte den Vätern one weitere Verhandlungen in Gegenwart des Königs und der königlichen Prinzen, dass er aus eigener Machtvollkommenheit den Orden aufgehoben habe (Villani, Historie Fiorentine bei Muratori, Rer. Ital. Scriptt. T. XIII, p. 454; Contin. chron. Guil. de Nangis 65; Chron. Bernard. Guidon. bei Raynald ad a. 1312, Tom. IV, p. 546). In der deshalb erlassenen Bulle Ad providam vom 2. Mai 1312 erklärt er: er habe „in Betracht der gegen den Tempelherrenorden erhobenen Beschuldigungen und der Untersuchungen, welche gegen denselben in der gesamten Christenheit stattgefunden hätten; in Betracht des von dem Großmeister und vielen Brüdern abgelegten Bekenntnisses der ihnen vorgeworfenen Irrtümer und Verbrechen, welche den Orden sehr verdächtig machten, des allgemein schlechten Rufes, sowie des dringenden Verdachtes und der lauten Anklagen der Prälaten, Barone und Gemeinden Frankreichs; in Betracht des aus diesem Allen gegen den Orden entstandenen Ärgernisses, welches bei der Fortdauer desselben nicht beseitigt werden zu können

scheine, und anderer gerechter Gründe und Ursachen, nicht one Kummer und Schmerz, nicht vermittelst eines entscheidenden Ausspruches, da er dies nach dem Ergebnisse der gefürten Untersuchung nicht rechtlich vermöge, sondern mittelst vorläufiger Verfügung oder apostolischer Anordnung, mit Beistimmung des Konzils, den Orden, seine Einrichtung, seine Tracht und seinen Namen für immer aufgehoben" *).

Mittlerweile hatte Philipp die Güter der Tempelherren eingezogen und verriet nur zu deutlich die Absicht, sie nicht wider herauszugeben. Zwar sollten sie nach der Verordnung des Papstes dem Johanniterorden zufallen; allein Philipp behielt sie bis zu seinem Tode, one von ihrer Verwaltung Rechnung abzulegen, und die Johanniter mussten sie, als sie ihnen endlich abgetreten wurden, durch so bedeutende Geldsummen erkaufen, dass der Orden, wie ein gleichzeitiger Schriftsteller sagt, durch diese Schenkung nicht reicher, sondern ärmer ward. Überdies blieben alle gleich anfangs mit Beschlag belegten baren Schätze sowie das wertvolle Mobiliarvermögen der Tempelherren im Besitze des Königs. Wärend auf diese Weise in Frankreich die Güter des Ordens eine Beute der königlichen Habsucht wurden, fielen die Verfügungen über dieselben in den übrigen Ländern sehr verschieden aus. In Castilien nahm sie die Krone in Besitz; in England riss König Eduard II., Philipps Schwiegersohn, zwei Drittel ihres Besitzstandes an sich; in Deutschland verteilte man sie nach der Bestimmung des Papstes unter die Johanniter und den deutschen Orden; in Aragonien und Portugal wurden einheimische Ritterorden mit ihnen ausgestattet (vgl. Villani p. 456; Raynouard p. 197; Walsingham, Hist. angl. bei Mansi l. c. p. 409; Alex. Ferreira, Memorias e notitias da celebre Ordem des Templarios, Lisboa 1755, 2 Voll. 4). In Böhmen erfolgte die Auflösung des Ordens one Blutvergießen, aber nicht auf einmal (s. Pelzel, Beitr. zur Geschichte der Tempelherren in Böhmen und Mähren, in den neueren Abhandlungen der Böhm. Gesellschaft der Wissenschaft, III, 327).

Von den Rittern, welche nach Aufhebung des Ordens und nach Einziehung seiner Güter noch am Leben waren, wurden Einige der Verfügung des apostolischen Stules vorbehalten, die übrigen der weiteren Untersuchung und Entscheidung der Konzilien in den einzelnen Reichen und Provinzen überlassen. Die Freigesprochenen sollten einen angemessenen Unterhalt aus den früheren Gütern des Ordens erhalten, die Überfürten ihren Vergehungen gemäß bestraft werden. An die flüchtig Gewordenen erging die Aufforderung, sich binnen Jaresfrist vor ihren Diözesanbischöfen zur Untersuchung zu stellen und sich dem Urteile des Provinzialkonzils zu unterwerfen, widrigenfalls sie mit dem Banne belegt und, wenn sie denselben ein Jar lang unbeachtet ließen, als Ketzer verdammt werden sollten. Der bis dahin in strenger Haft zurückgehaltene Großmeister Jakob von Molay wurde nebst drei anderen Ordensoberen erst am 11. März 1314 zu Paris von einer Versammlung von Prälaten und päpstlichen Legaten zu lebenslänglichem Gefängnisse verurteilt (Chron. Bern. Guidon. bei Raynald IV, 548). Man hoffte, durch sein öffentliches Geständnis die durch den heldenmütigen Tod so vieler Ritter beunruhigten Gemüter zu besänftigen. Er erklärte aber vielmehr vor der versammelten Menge: „Wol bin ich eines großen Verbrechens schuldig, aber nicht, dessen ihr mich anklagt, sondern der schändlichen Schwäche, mit der ich, freilich unter den Martern der Folter, wider mich und den Orden gezeugt habe. Durch solche Unehre will ich mein Leben nicht erkaufen. So beteuere ich denn vor

*) Die Aufhebungsbulle findet sich bei Mansi, T. XXV, p. 389; Rymer-Clarke II, 1, 167. Hier heißt es: „Dudum siquidem Ordinem domus militiae templi Hierosolymitani propter magistrum et fratres — variis — infandis — obscoenitatibus, pravitatibus, maculis et labe respersos, — ejusque Ordinis statum, habitum atque nomen, — non per modum definitivae sententiae, cum eam super hoc secundum inquisitiones et processus super his habitos non possemus ferre de *jure*, sed per viam provisionis, seu ordinationis apostolicae, irrefragabili et perpetuo valitura sustulimus sanctione."

Himmel uud Erde des Ordens Unschuld und gehe nun freudig dem Tode entgegen, der mich, ich weiß es, nach dem Beispiele Anderer, welche Widerruf wagten, erwartet." Dieser Protest, dem sich der Meister von der Normandie anschloss, setzte die Legaten in die größte Verlegenheit; man beschloss, beide dem Prevot von Paris zu übergeben, um am folgenden Tage reiflicher über die Sache zu beraten. Kaum hatte aber der König dies erfaren, so ließ er die Gefangenen wegen ihres Widerrufs noch am Abend desselben Tages (11. März 1314) auf einer Insel der Seine zum Scheiterhaufen füren. Sie erlitten den ihnen bereiteten qualvollen Feuertod mit bewunderungswürdiger Ruhe und beharrten bis zum letzten Athemzuge mit heldenmütiger Standhaftigkeit bei der Erklärung ihrer Unschuld an den ihnen aufgebürdeten Verbrechen. Ja der Großmeister forderte, wie erzält wird, in Gegenwart der zalreich versammelten Volksmenge mit vernehmlicher Stimme den Papst und den König vor Gottes Richterstul, jenen in 40 Tagen, diesen binnen Jaresfrist. Jedenfalls galt in der öffentlichen Meinung der Zeitgenossen das sehr rasch hinter einander erfolgte Ableben der beiden (Clemens V. am 20. April, Philipps am 29. November 1314) als ein ernstes Gottesgericht (Contin. chron. G. de Nangis, p. 67).

Mit der Hinrichtung dieser Männer endete das tragische Schauspiel der Vernichtung des großartigen und mächtigen Ordens, welcher das Opfer wachsender Priestereifersucht, königlicher Habgier und päpstlicher Schwäche ward. Über das Maß seiner Schuld sind bis auf unsere Tage Urteile entgegengesetzter Art gefällt worden. Was indessen auch immerhin Einzelne seiner Mitglieder verschuldet haben mögen, sie teilten die Vergehen und Torheiten, deren sie sich schuldig gemacht haben, mit vielen ihrer Zeitgenossen und durften dafür nach Gebür bestraft werden. Das Verfaren des schamlos despotischen Königs Philipp IV. und des charakterschwachen Papstes Clemens V. wider den Orden widerspricht jedenfalls vom Anfange bis zu Ende selbst den billigsten Grundsätzen der Vernunft und des zu allen Zeiten giltigen Rechts; — es verdient one Widerrede das verdammende Urteil, welches durch die Geschichte ihm längst zu teil geworden ist. — Neuestens (1879, s. u.) hat der als Historiker Friedrichs I. und der Kreuzzüge verdiente H. Prutz die Verurteilung des Ordens als eine in den Hauptpunkten gerechte zu erweisen gesucht, weil in der Tat gewisse Geheimstatuten desselben existirt haben müssten, welche seine Mitglieder zu gewissen Abscheulichkeiten (wie Tretung und Bespeiung des Kreuzes, Küssen des Hinterns 2c., Anbetung eines ehernen Kopf-Idols, Leugnung der Transsubstantiation, widernatürliche Unzucht, Päderastie 2c.) autorisirten oder gar verpflichteten. Zwar seien die 1877 vom Bibliothekar Merzdorf (im freimaurerischem Interesse) lateinisch und deutsch publizirten sog. Geheimstatuten des Tempelordens one Zweifel eine Fälschung; aber statt ihrer seien jedenfalls andere geheime Satzungen, entstanden zwischen 1220 und 1290, im Schoße des Ordens vorhanden gewesen, welche jene Schändlichkeiten legitimirten; und die Grundtendenz der darin enthaltenen Geheimlehre sei als ein krasser, teufelsdienerischer Dualismus, identisch mit dem Kultus der Luciferianer (welche Sekte gleichfalls den Gott des Bösen unter dem Abbild eines Kopfes von Erz angebetet haben soll), zu bezeichnen. — Die Beweisfürung für diese Beschuldigungen ist Prutz doch nur in sehr unvollständiger Weise geglückt. Weder vermag er die Auffindung auch nur Eines Exemplars vom Text des angeblichen Geheimstatuts zu konstatiren (und eine solche Auffindung hätte doch bei der Plötzlichkeit, womit die Ritter durch Philipps Agenten überfallen wurden, irgendwo gelingen müssen!), noch kann er die Tatsache beseitigen, dass bei weitem die meisten, wo nicht sämtliche Schuldgeständnisse der Verurteilten den Eindruck des auf dem Wege der Tortur Erpressten gewären. Auch erscheint Philipps und des Papstes Vorgehen wider die Unglücklichen mit nichten durch die empörte öffentliche Meinung getragen. Wo eine Entrüstung über vermeinte geheime Greuel des Ordens sich regte, da wich sie früher oder später immer wider Stimmungen von entgegengesetzter Art. — Prutz's Anklagen wider den Orden haben zwar hie und da Zustimmung, besonders in ultramontanen Kreisen, gefunden (so beim Jesuiten Jungmann, bei L. Nièpce, s. u.); aber von der Mehrheit seiner Mitfor-

scher, dabei auch nicht wenigen Katholiken (wie F. Jacquot, Knöpfler rc., vgl. u.) ist seine Theorie entschieden abfällig beurteilt worden.

Aus der sehr reichhaltigen Litteratur über den Tempelherrenorden und seinen Untergang können wir hier nur die wichtigsten Werke anfüren. Zu den Quellen gehören: S. Bernhardi Opera et Mabillon t. I; Guilielm. Tyr. de bello sacro und Jac. de Vitriaco hist. oriental. bei Bongarsius in Gesta Dei per Francos. Tom. I, Hanov. 1611; Rerum Italicarum Scriptt. ed. Muratori, Mediol. 1726, besonders Tom. VII und IX; Hist. Francorum Scriptt. XI (Fcf. 1596), besonders Gesta Ludovici vom Abt Suger, Gulielm. Brito, Nangis Chronicon und Rigordus; Eccardi Corpus Scriptt. medii aevi, Lips. 1723, Tom. I, II; Baluzii, Epistolae Innocentii III, Paris 1682, und Vitae Paparum Avinonensium, Tomi II, Paris 1693; Wilkins, Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, Voll. II, Lond. 1727; Thomae Rymeri Foedera et Acta Publica, Hagae 1745; Mansi, Conciliorum Acta, Venet. 1782, besonders Tom. XXI u. XXV. Andere Urkunden s. bei Raynald, Annal. eccles. ad a. 1307— 1313.

Vgl. ferner du Puy, Hist. de la comdamnation des Templiers, Bruxelles 1751; Anton, Versuch einer Geschichte des Tempelherrenordens, 2. A. 1781; Moldenhawer, Proceß gegen den Orden der Tempelherren, aus den Akten der päpstlichen Commiss., Hamb. 1792; Fr. Münter, Statutenbuch des Ordens der Tempelherren, Berlin 1794; Rayounard, Monumens hist. relatifs à la condamnation des Chevaliers du Temple, Paris 1813; d'Eppival, Hist. critique et apologétique des chevaliers de St. Jean de Jerusalem dits Templiers, Paris 1789; II. in 4°; Michelet, Procés de Templiers, Paris 1841 in 4°; W. F. Wilcke, Geschichte des Tempelherrenordens, 2 Bde., Leipzig (1826—1835; 2. Aufl. Halle 1860 ff.; Soldan), Über den Proceß der Templer, in Raumers histor. Taschenbuch. 1845; Havemann, Gesch. des Ausgangs des Tempelherrenordens, Stuttgart 1846; Chowanetz, Die gewaltsame Aufhebung und Ausrottung der Tempelherren, Münster 1856; Hammer Purgstall, Die Schuld der Templer, 1855; Loiseleur, La doctrine secrète des templiers, 1872; Merzdorf, Die Geheimstatuten der Tempelherren, nach Abschrift eines vorgeblich im Vatikan-Archiv befindlichen Manuskripts zum erstenmale lateinisch und deutsch herausgeg., Halle 1877 (plumpe Fälschung!); Hans Prutz, Geheimlehre und Geheimstatuten des Templerordens, Krit. Unters., Berlin 1879 (vgl. auch desselben: Culturgesch. der Kreuzzüge, 1883, sowie: Malteser Urkunden u. Regesten zur Gesch. der Tempelherren u. der Johanniter, München 1883). — Wesentlich wie Prutz auch: B. Jungmann, Clemens V. u. die Aufhebung des T.-O., in der Zeitschr. für kath. Theol., Innsbruck 1881, I. III, sowie Léop. Nièpce, Le Grandprieuré d'Auvergne, ordre des Hospitaliers de St. Jean de Jésus, Lyon 1883. Gegen Prutz, Knöpffler in d. Litterar. Rundschau 1881, Nr. 6; B. Kugler, Gött. Gel.-Anz. 1883; Nr. 33 und 1884, Nr. 8; F. Jacquot (franz. Klerikaler): Défense des Templiers contre la routine des historiens et les préjugés du vulgaire, Paris 1882. **Klippel † (Zöckler).**

Tempus clausum, feriatum, sacratum, geschlossene Zeit, nennt man diejenigen Tage, an welchen geräuschvolle Festlichkeiten, insbesondere die bei Eingehung der Ehe üblichen Vergnügungen, nicht stattfinden dürfen. Die Entstehung solcher Verbote hängt mit den Anschauungen zusammen, welche wenigstens teilweise für die Einfürung der Fasten maßgebend gewesen sind. Zur Vorbereitung auf eine würdige Begehung der Festtage wird Gebet und Kontinenz schon zeitig empfohlen. Die ältesten Gesetze gehen bis in die Mitte des vierten Jarhunderts zurück, wie das Konzil von Laodicea (nach dem Jare 347), welches in c. 51. 52 wärend der vierzigtägigen Fasten verschiedene Festlichkeiten verbietet, darunter auch *γάμους ἢ γενέθλια ἐπιτελεῖν* (nuptias vel natalitia celebrare [c. 8. 9. Cau. XXXIII. qu. IV]). Der Stat bestätigte dies (m. s. z. B. c. 11. Cod. de feriis III, 12 von Leo und Anthemius 469), und nun wurde nicht nur die Quadragesima als geschlossene Zeit allgemein vorgeschrieben (man s. z. B. Nikolaus I. an die Bulgaren im J. 866, in c. 11, Cau. XXXIII, qu. IV), sondern auch die Ausdehnung auf Advent (von Maximus von Turin im 6. Jarhundert gewünscht) und andere Festcyklen empfohlen. Das Konzil von Seligenstadt im

J. 1022 verordnet im c. 3: De legitimis coniugiis ita visum est, quod nullus christianus uxorem ducere debeat ab adventu Domini usque in octavas Epiphaniae et a Septuagesima usque in octavas Paschae nec in . . quatuordecim diebus ante festivitatem S. Joannis neque in . . jejuniorum diebus sive in omnium solennium dierum praecedentibus noctibus quibus vigiliae observandae (Hartzheim, Concilia Germaniae, Tom. III, 56). Eine allgemein übereinstimmende Norm über die dies observabiles gab es wärend des Mittelalters nicht, sondern es bildeten sich verschiedene bald strengere, bald mildere Observanzen und abweichende Auslegungen der vorhandenen Gesetze. Es erhellt dies insbesondere aus einer Entscheidung Clemens III. (1187—1191) im cap. 4, X, de feriis (II, 9), welcher wegen der drei Wochen vor Johannis bestimmte, dass dieselben nicht unmittelbar diesem Feste vorhergehen müssten, sondern zwischen die Bettage vor Himmelfart der römischen Sitte gemäß fallen sollten. Auch seitdem kam es aber keineswegs zu gleichen Einrichtungen. (Man s. die Bestimmungen der Synoden, welche im Index von Hartzheim a. a. O. Tom. XI, Fol. 267 nachgewiesen sind.)

Gewönlich findet sich die Zeit vom ersten Sonntage des Advents bis zur Oktave von Epiphanias, von Septuagesima bis Ostern, von Rogate bis Sonntag nach Pfingsten. (Man s. z. B. Synode von Eichstädt 1447, Basel 1503 u. a. bei Hartzheim a. a. O. Tom. V, Fol. 366, VI, Fol. 27 u. a.). Das tridentinische Konzil ließ eine teilweise Beschränkung eintreten und sess. XXIV, cap. 10, de reform. matrim. disponirte: „Ab Adventu Domini usque in diem Epiphaniae, et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschatis inclusive, antiquas sollennium nuptiarum prohibitiones diligenter ab omnibus observari". Zugleich wurde am angefürten Ort de sacramento matrimonii can. 11 ausgesprochen: „Si quis dixerit, prohibitionem solennitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab ethnicorum superstitione profectam . . . . anathema sit". Benedikt XIV. teilt in der Institutio LXXX eine Deklaration der Congregatio Concilii mit, worin es heißt: „etiam temporibus expressis c. 10, Sess. XXIV, posse matrimonium contrahi coram parocho, sed nuptiarum solennitates, convivia, traductiones ad domum et carnalem copulam prohiberi". Sogenannte **stille Hochzeiten** dürfen hiernach auch in der geschlossenen Zeit, aber nicht one bischöfliche Dispensation stattfinden, insoweit nicht für außerordentliche Fälle auch one Dispens der Pfarrer einer Ehe assistiren darf, wie in articulo mortis, womit auch die weltliche Gesetzgebung übereinstimmt.

Die **evangelische Kirche** hat die geschlossene Zeit aus der römisch-katholischen beibehalten und die Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts erkennen dieselben auch zum Teil ausdrücklich an (man s. die Auszüge in Goeschen, Doctrina de matrimonio ex ordinationibus ecclesiae evangelicae etc., Halis 1848, in 4°, p. 38. 39, art. 133—140). Wie aber gleich anfangs keine Übereinstimmung vorhanden war, so hat auch späterhin teils die Gesetzgebung, teils die Observanz noch größere Verschiedenheiten herbeigefürt. Die Eisenacher Konferenz der deutschen evangelischen Kirchen hat sich im Jare 1857 mit diesem Gegenstande beschäftigt und in ihrem Protokolle vollständige Mitteilungen über die damalige Lage dieser Angelegenheit veröffentlicht (s. Moser, Allgem. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, Jahrg. 1857, S. 325 f. verb. S. 343; Jahrg. 1858, S. 197 f.). Darnach bestand das tempus clausum Quadragesimae für die Zeit von Aschermittwoch oder Invocavit bis Ostern in Württemberg, Hessen-Homburg, Oldenburg, Fürstentum Lübeck, Meiningen, Bayern, Königreich Sachsen, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, Altenburg, Österreich, Reuß, Grafschaft Mark und manchen Gegenden der Provinzen Schlesien und Posen, wärend in anderen Gebieten die Zeit abgekürzt, selbst nur auf die Charwoche beschränkt war (in Hannover, Hessen-Darmstadt, Braunschweig, Koburg, Anhalt-Bernburg, Dessau und Cöthen, Rudolstadt, Sondershausen, Lippe). In den Rheinlanden ist die geschlossene Zeit gar nicht anerkannt. Höchst verschieden war aber nicht minder die Übung in demjenigen, was in den einzelnen Landeskirchen wärend dieser Zeit verboten oder gestattet ist. Außer der Untersagung von öffentlichen Lustbarkeiten, insbesondere Tanz und Musik, Theater u. s. w., fanden bald das Verbot von

Aufgebot und Hochzeiten überhaupt statt, bald waren nur stille Hochzeiten erlaubt. Wo die Beschränkungen gesetzlich bestanden, konnte davon dispensirt werden, mit Ausnahme von Altenburg, dem Fürstentum Lübeck und Reuß, wo zum Abschlusse von Ehen für die ganze Quadragesima nicht dispensirt wurde.

Das Ergebnis der Beratungen zu Eisenach war die einstimmige Annahme des Antrags des Referenten Dr. Kliefoth: „Die Konferenz erkennt das Tempus clausum Quadragesimae als ein heilsames pädagogisches Institut der Kirche an, muss daher die sorgliche Erhaltung des von dieser Institution in den verschiedenen Kirchen noch vorhandenen empfehlen, kann aber die Frage, was zur Herbeifürung eines befriedigenden Zustandes in dieser Beziehung zu tun sei, nur dem Ermessen der einzelnen Kirchenregierungen überlassen“. Man erkannte insbesondere noch an, dass die Einrichtung an erbaulicher und pädagogischer Wirkung wachsen werde, wenn eine verhältnismäßige Scheidung der ersten und anderen Hälfte, z. B. nach der Andeutung, die in den Mitfasten von Lätare liegt, angenommen und darnach die Untersagungen teils gemäßigt, teils gesteigert würden. Indessen blieb die Resolution wirkungslos; die Beobachtung des tempus clausum hat seitdem nirgends Fortschritte gemacht; im Gegenteil scheint die Auflösung dieser kirchlichen Sitte unabwendbar. — Außer der bereits angefürten Litteratur vergl. man noch J. H. Boehmer, Ius eccles. Prot. lib. III, tit. XLVI, § 45, lib. IV, tit. XVI, § 2 sq.; Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. 1, S. 55 f. H. F. Jacobson †.

Teresia, die heilige. — Diese Klosterheilige, eine der ausgezeichnetsten Pflegerinnen des katholisch-religiösen Lebens und mystischen Schriftstellerinnen der neueren Zeit, wurde geboren zu Avila in Altcastilien am 28. März 1515. Von ihrem Vater, dem Ritter Alonso Sanchez de Cepeda, sowie von ihrer Mutter, der ebenfalls aus altem castilianischen Adelsgeschlechte stammenden Beatrix d'Avila y Ahumada, erbte sie die beiden auf ihre adelige Abkunft hindeutenden Familiennamen „de Cepeda“ und „de Ahumada“. Doch hat sie selbst ihres in seiner Vollständigkeit gar stolz und stattlich klingenden Namens „Teresa de Cepeda y Ahumada“ sich selten oder nie bedient und statt dessen vielmehr immer nur ihren einfachen Klosternamen „Teresa de Jesus“ (oder in lateinischer Form „Teresia a Jesu“) gebraucht. Sie war das dritte unter den neun Kindern, welche ihre Mutter, die zweite Frau des Ritters Alonso Sanchez, diesem nach und nach gebar, nahm also inmitten ihrer zwölf Geschwister — denn auch aus erster Ehe besaß ihr Vater drei Kinder — gerade die sechste Stelle ein. Ihren beiden Eltern verdankte sie frühzeitige und vielseitige Anregung zu frommen Gesinnungen und Übungen. Namentlich hielt ihre Mutter sie zu eifriger Verehrung der heil. Jungfrau und verschiedener Heiligen an und stellte ihr wärend ihres langwierigen und schmerzvollen letzten Krankenlagers ein Beispiel frommen christlichen Duldens vor Augen. Als sie ihr durch einen nur allzu frühen Tod entrissen worden war, gab Teresia, damals erst zwölfjärig, ihrem Schmerze einen bezeichnenden frommen Ausdruck, indem sie sich vor einem Marienbilde niederwarf und die heilige Jungfrau bat, ihr fortan Mutter zu sein. — Aber auch an ihrem Vater hatte sie ein treffliches Vorbild und einen eifrigen Lehrmeister christlichen Wandels, der sie frühzeitig an Werke der Barmherzigkeit gegen die Armen, an einsames Beten des Rosenkranzes und an das Lesen frommer Andachtsbücher in spanischer Sprache gewönte. Diese Lektüre der „guten Bücher Spaniens“, unter welchen natürlich Heiligenlegenden und Märtyrergeschichten eine Hauptrolle spielten, entflammte sie und ihren Lieblingsbruder Rodrigo zu solcher Begeisterung für die Idee asketischer Weltentsagung und Aufopferung für das Heil der Brüder, dass sie nicht nur in ihren Spielen am liebsten das Leben von Einsiedlern, Mönchen und Nonnen mit seinen frommen Verrichtungen nachbildeten, sondern einst auch alles Ernstes den Vorsatz fassten, sich in heimlicher Flucht zu den Mauren zu begeben und hier im Dienste Christi die Märtyrerkrone zu suchen, ein Entschluss, von dessen Ausfürung nur die größere Liebe zu den Eltern die beiden jungen Schwärmer zurückhielt.

Gefärlicher als diese Legenden und Märtyrerbücher wirkte auf die von Natur sehr entzündliche Einbildungskraft des jungen Mädchens eine andere Lektüre, der sie sich in den nächsten Jaren nach dem Tode ihrer Mutter mit Leidenschaft hingab und an welche sie das in dieser einzigen Hinsicht nicht ganz gute Beispiel dieser Mutter selbst gewönt hatte. Sie wurde eine leidenschaftliche Bewunderin der phantastischen und abenteuerreichen, aber in sittlicher Beziehung nicht eben allzu lauteren Ritterromane, dieses charakteristischen Erzeugnisses der spanischen Litteratur des 16. Jarhunderts, das eben damals, kaum 20 Jare nach dem Erscheinen des „Amadis" als ersten Repräsentanten der Gattung (1510), sich seiner ersten jugendlichen Blüte erfreute und den Hof und Adel gleicherweise wie das Volk bezauberte und beherrschte. Heimlich und one ihrem ernsten Vater etwas merken zu lassen, las sie oder verschlang sie vielmehr, was sie von diesen reizenden Geschichten in die Hände bekommen konnte, und berauscht von ihrem süßen Gifte, fing sie, die kaum Vierzehnjärige, nicht nur eitel, gefallsüchtig und koquett zu werden an, sie begann auch an den galanten Gesprächen und Liebeständeleien einiger jungen Verwandten Gefallen zu finden &c. Die von ihrem wachsamen Vater getroffene Maßregel einer zeitweiligen Versetzung der Widerstrebenden in das Pensionat des Augustinerinnenklosters Maria graciosa war zwar streng, bante aber ihre Zurückfürung zur intensiven Frömmigkeit ihres früheren Lebens an. Konnte sie wärend des anderthalbjärigen Verweilens an diesem Orte es nicht dahin bringen, den Gebeten der Nonnen und ihrer jungen Gefärtinnen mit warer Andacht zu folgen; hätte sie damals, wie sie selbst sagt, „die ganze Passionsgeschichte durchlesen können, one eine Träne zu vergießen": eine längere schwere Krankheit, die sie endlich das Kloster zu verlassen und in ihr Vaterhaus zurückzukehren nötigte, trug das Ihrige dazu bei, ihr durch weltliche Gesellschaft und Lektüre hart gewordenes Herz zu erweichen, es den früher so mächtig auf sie wirkenden asketischen Eindrücken von neuem zugänglich zu machen, und jenen Kampf zwischen der Neigung zum Weltleben und der gänzlichen Hingabe an klösterliche Frömmigkeit darin anzufachen, der nur mit völligem Siege der letzteren enden konnte. Sie erklärt dem Vater ihren Wunsch, Nonne zu werden, worein aber dieser längere Zeit nicht willigen mag. Ein bis zwei Jare lang fügt sie sich in kindlichem Gehorsam; allein die unausgesetzte Lektüre klösterlicher Andachtsbücher, insbesondere der Episteln des heiligen Hieronymus, närt und entzündet eine solche Sehnsucht nach der Einsamkeit und strengen Entsagung des Klosterlebens in ihr, daſs sie sich letztlich durch keinerlei Rücksichten der Pietät mehr gebunden erachtet. Sie verließ eines Morgens heimlich das elterliche Haus, um sich bei den Karmeliterinnen des Menschwerdungs-Klosters (de la Encarnacion) zu Avila als Nonne einkleiden zu lassen. Und zwar tat sie diesen Schritt gleichzeitig mit dem ganz änlichen ihres jüngeren Bruders Antonio, der sich, durch sie überredet, ebenfalls auf dem Wege heimlicher Flucht in ein Dominikaner- oder nach Anderen in ein Hieronymitenkloster derselben Stadt begab. Es scheint nicht gerade lange gewärt zu haben, bis ihr Vater, dem sie auf diese Weise zwei Kinder auf einmal geraubt, sich mit ihr und ihrem neuen Stande aussönte. Wenigstens treffen wir ihn bei Gelegenheit der heftigen und langwierigen Krankheit, die das anstrengungsvolle und an inneren Kämpfen reiche Noviziat ihr zugezogen; aufs zärtlichste um die damals Zwanzigjärige besorgt. Er läſst sie zunächst in seine Wonung, dann für den ganzen folgenden Winter in die seiner älteren Tochter Maria, der Gemalin des Ritters Martin de Guzman y Barrientes, bringen. Da ihr Übel, ein schmerzliches Brust- und Herzleiden, nur zunimmt, statt sich zu verringern, läſst er sie im Frühjar 1536 nach dem damals berühmten Kurorte Becedas schaffen, wo das Ungeschick einer im Geruche besonderer Heilgabe stehenden, in Warheit aber ganz unwissenden Frau, sowie die plumpe Grausamkeit einiger Ärzte sie fast dem Tode überliefert hätten. Schwächer und elender als je kehrt sie nach einigen Monaten in das Haus ihrer Schwester in Avila zurück. Hier erreicht ihr Übel den Kulminationspunkt. Im August 1536 lag sie einst wärend voller vier Tage in einer starrkrampfartigen Onmacht, so gänzlich bewuſstlos, daſs sie das auf ihre Haut geträufelte glühende Wachs schon nicht mehr fülte; weshalb man ihr be-

reits die letzte Ölung erteilte, ein Grab für sie im Kloster graben ließ und alle Anstalten zu ihrem Leichenbegängnis traf. Gleich bei ihrem Widererwachen begehrte sie einen Beichtvater, dessen Zutritt und Zuspruch man ihr jetzt, anders als vorher, nicht mehr verweigerte, und vor dem sie nun ein ihr Herz in woltätiger Weise erleichterndes, möglichst spezielles und umfassendes Bekenntnis ihrer Sünden ablegte. Es trat so, im Zusammenhange mit einer bedeutsamen Klärung, Kräftigung und Förderung ihres inwendigen Lebens, auch eine gewisse Krisis zum Besseren in ihrem körperlichen Befinden ein. Man willfarte nun auch ihrem Wunsche, sich in ihr Kloster zurückgebracht und dem regelmäßigen Verlaufe der dortigen Andachtsübungen widergegeben zu sehen. Zusammengeschrumpft wie einen Knäuel, nur einen Finger der rechten Hand zu rüren fähig, in einem Leintuche getragen, da jede Berürung ihr qualvoll war — so brachte man sie wider zu den Nonnen von der Menschwerdung; und noch volle drei Jare wärte es, ehe sich wenigstens die schlimmsten Folgen ihres aufs äußerste heruntergekommenen Zustandes wider verloren hatten. Die ersten acht Monate dieses Zeitraums musste sie noch, mit doppeltem Quartanfieber behaftet, und an allen Gliedern gelämt, im Krankenzimmer liegen, wärend der übrigen Zeit dauerte wenigstens eine große Schwäche und Mattigkeit fort, die sie anfangs auf allen Vieren, wie ein Kind, zu gehen nötigte und ihr erst ganz zuletzt ihre Zelle wider zu verlassen gestattete. Und einzelne ihrer körperlichen Übelstände, besonders eine große Magenschwäche und ein alle Abende eintretendes Erbrechen, sind, wie sich aus manchen ihrer eigenen Angaben ergibt, auch nach erfolgter Genesung bis zu ihrem Tode verblieben.

Änlich wie bei vielen anderen Heiligen der römischen Kirche (z. B. Katharina v. Siena und v. Genua, Juliana v. Lüttich, Coleta v. Gent, Magdalena de Pazzis) übten diese schweren körperlichen Leiden einen entscheidenden Einfluss auf das Heranreifen ihres inneren Lebens und die Ausgestaltung der eigentümlichen mystischen Herzenszustände und Erfarungen der jungen Nonne. Schon zu Anfang der Krankheit, wärend jenes bei ihrer Schwester Marie zugebrachten Winters, erfur sie durch ein merkwürdiges mystisches Erbauungsbuch, das ihr von ihrem frommen und im ganzen Gebiete dieser Litteratur wolbelesenen Oheim Pedro Sanchez de Cepeda zugestellt worden war, mächtige Förderung in ihrem vorher noch wenig entwickelten Gebetsleben. Dieses Buch, genannt das „dritte“ oder das „geistliche Alphabet“ (Abecedario espiritual) und verfasst von dem Minoriten Francisco de Osuna, einem älteren Zeitgenossen Teresias, erteilt im Anschlusse an die änlichen Schriften mittelalterlicher Mystiker, wie Bernhard, Bonaventura, Florentius Radewin, Thomas a Kempis, Anweisung zur Gewissensprüfung, zur geistlichen Sammlung und Beschauung seiner selbst, kurz zu jener einfachsten Grundform des inneren Lebens, welche die mystische Kunstsprache als das „Gebet der Sammlung“ oder „Herzensgebet“ (Oratio recollectionis, or. mentalis) bezeichnet. Teresia benutzte das Büchlein wol in seiner einfachsten und kürzesten Urgestalt, nicht in jener zu 6 Teilen erweiterten Fassung, in welcher es auch jetzt (z. B. in einem Quartbande der Wiener k. k. Bibliothek, betitelt: Abecedario espiritual compuesto por el padre Fray Francisco de Osuna, VI partes) vorliegt und deutlich auf eine etwas spätere Zeit (auf die Jare 1538—54 etwa) hinweist. Daneben scheint sie um eben diese Zeit die Schriften noch anderer mystisch-asketischer Autoren ihrer Nation kennen und schätzen gelernt zu haben, z. B. möglicherweise schon den später von ihr mit Auszeichnung genannten Tractatus de oratione et meditatione ihres Freundes, des heil. Petrus von Alcantara, den dieser nach Einigen schon um das Jar 1533 verfasst haben soll; desgleichen vielleicht manche der Andachtsbücher, denen Ignaz Loyola seine berühmten Exercitia spiritualia nachbildete, oder wol gar diese Exercitia selbst in ihrer ursprünglichsten Redaktion. Jedenfalls erlangte sie schon in der ersten Zeit ihres langen Krankenlagers und zwar, wie sie selbst ausdrücklich bemerkt, „aus Büchern und nicht durch die mündliche Unterweisung von Beichtvätern“, eine ziemlich genaue Kenntnis von den geheimnisvollen Wegen der Erhebung zu Gott und eine entsprechende Übung in der Betretung dieser Wege. Sie lernte sich wenigstens mit Leichtigkeit auf jene

erste und unterste Stufe kontemplativer Andacht erheben, die sie den Zustand der „Sammlung" oder des „Herzensgebetes" nennt; und wie zum Lone für den Eifer und die Mühe, womit sie diese Übung immer widerholt betrieb, fülte sie sich schon jetzt, wenigstens zeitweilig, zur höheren Stufe des „Gebetes der Ruhe", oder gar zu der noch höheren des „Gebetes der Vereinigung", eines bereits ganz und gar ekstatischen Zustandes, emporgehoben (s. unten). Auch trat mit diesen Seligkeiten ihres Gebetslebens nicht selten eine reichliche „Gnade der Thränen" in Verbindung, die ihrem unter der Wucht ihrer Leiden oft schwer gepressten Herzen willkommene Erleichterung verschaffte und sie beides, ihre natürliche Zerstreutheit und ihre häufigen „Zustände der Dürre" (ariditates, siccitates) immer leichter überwinden machte. — Jene Generalbeichte über ihr früheres Sündenleben, die sie gleichzeitig mit jener Krisis ihrer Krankheit ablegte, trug gleichfalls nicht wenig dazu bei, ihr eine richtigere Erkenntnis von ihrem natürlichen Herzenszustande und vom allein wahren Heilswege für sie wie für Alle zu eröffnen. Denn die nachdrückliche Klarheit, womit sie damals zum erstenmal in ihrem Leben auch alle die kleineren Vergehungen, die Sünden der Gedanken und des Herzens, welche der Stumpfsinn ihrer geistlichen Lehrmeister sie bis dahin gering achten oder gar nicht als Sünden betrachten gelehrt hatte, als strafwürdige Abirrungen vom Wege der Warheit und Beleidigungen der göttlichen Majestät fülte und erkannte, wurde ihr der erste Schritt zu einer richtigeren Auffassung der Natur der Sünde überhaupt. Und wie sie warscheinlich schon jetzt das Äußerliche und Nichtige der gewönlichen römisch-kirchlichen Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden zu ahnen begann (vgl. c. 25 und 34 ihrer Selbstbiographie mit Via perfectionis c. 41 und andren änlichen Stellen ihrer späteren Schriften), so erschloß sich ihr jedenfalls bereits um diese Zeit das Geheimnis vom furchtbaren Ernste des sündig Bösen überhaupt und von dem nicht sowol in zalreichen einzelnen Akten bestehenden, als vielmehr zuständlichen Charakter der Erbsünde. An welche Erkenntnis ihrer gänzlichen natürlichen Onmacht sich die andere von der Notwendigkeit einer unbedingten Hingabe an die Gnade des Herrn unmittelbar anreihte; oder, wie sie in ihrer schlichten Weise dies einmal ausdrückt: sie lernte „immer misstrauischer gegen sich selbst werden, um sich immer vertrauender an Gott hinzugeben". Auf diesem so bedeutsamen Punkte einer gewissen evangelischen Vertiefung ihrer Selbst- und Heilserkenntnis erinnert ihr innerer Lebensgang einigermaßen an den eines Augustinus, dessen Konfessionen sie ebendamals als einen Spiegel ihres Seelenkampfes zu lesen begann. Doch gelangte sie nur sehr allmählich und erst nach längeren Perioden des Stillstandes oder Rückschrittes zu einem solchen Abschlusse ihrer inneren Erlebnisse, der ihr auch ein fruchtbares Wirken nach Außen ermöglichte. Wärend voller 18 Jare nach der Genesung von jener Krankheit bemächtigte sich ihrer wider ein gewisser Zug zur Welt hin, der sich teils in eitlem und gefallsüchtigem Wesen, teils in manchen Zungensünden kundgab, und infolge dessen ihre erste Liebe wider sehr erkaltete. Und gegen das Ende dieses Zeitraumes, um das Jar 1556, drohte dem endlichen Abschlusse ihres inneren Entwicklungsganges eine neue Verzögerung dadurch zu erwachsen, daß verschiedene befreundete Personen ihr die Meinung von dem nicht göttlichen, sondern diabolischen Charakter ihrer übernatürlichen Gebetszustände, Visionen, Entzückungen 2c. beizubringen suchten. Es gehörten dahin namentlich der viel bei ihr geltende fromme Edelmann Francisco de Salcedo, sowie einige ihrer damaligen Beichtväter, bes. der Weltpriester Gaspar Daza. Auf ihr warnendes Zureden suchte sie selbst eine Zeit lang gegen jene außerordentlichen inneren Zustände und Erlebnisse als gegen trügerische Vorspiegelungen des Satans anzukämpfen. Ein anderer geistlicher Rat aber, der Jesuit Juan de Padranos, bezeichnete ihr die betreffenden Zustände zwar nicht als diabolisch, aber doch als einer weiteren Läuterung durch strenge asketische Selbstzucht bedürftig. Sie wurde dadurch zu einer unnatürlich harten und grausamen Peinigung ihrer selbst mittelst mehrmonatlichen Tragens eines reibeisenartig rauhen und scharfen Blechciliciums, häufiger Flagellationen mit Dornzweigen oder Brennnesseln, furchtbar strenger Fasten u. s. w. veranlasst, und gab diese über das gewönliche Maß ihrer

Askese weit hinausgehenden Mortifikationen erst da wider auf, als ein anderer Jesuit, Franz Borgia, der damalige Provinzialkommissär für Castilien († 1572), nachmals General der Gesellschaft Jesu, sie zur Beichte gehört und ihr die beruhigendsten Versicherungen in Betreff des Heilsamen und Gottwolgefälligen ihrer Gebetsübungen und mystischen Erlebnisse erteilt hatte. Immerhin wärte ihr äußerlich wie innerlich angefochtener Zustand noch mehrere Jare lang fort; nur langsam drang sie zur völligen Gewissheit durch, dass die Kundgebungen übernatürlicher Art, die sie bald durch innere Stimmen, bald durch Gesichte oder Entzückungen erfur, wirklich von Christo herrürten und zu ihrer Förderung in der mystischen Gemeinschaft mit Christo zu dienen bestimmt seien. Zu diesen Kundgebungen gehörte namentlich auch die einst (am St. Peterstage des J. 1559) ihr gewordene feste Überzeugung, dass der Heiland dicht neben ihr stehe, sie in allem ihrem Beten und Arbeiten unterstütze und ihr überall mit unsichtbarer, aber höchst realer, ja leiblicher Gegenwart nahe sei. Diese konstante Christusvision verblieb ihr wärend länger als zwei Jaren fast ununterbrochen, nur mit wechselnder Lebhaftigkeit ihrer Eindrücke, so dass sie die Nähe des Herrn bald mehr nur fülte, bald einzelne Teile seines heiligen Leibes, z. B. Gesicht und Hände, aufs deutlichste zu sehen glaubte, bald endlich seine ganze Gestalt in blendender Klarheit vor Augen sah, und zwar Anfangs mehr die des leidenden, gekreuzigten und dornengekrönten, später auch die des auferstandenen und himmlisch glorifizirten Heilandes. Vergebens suchen mehrere jener Beichtväter ihr gerade diese innere Warnehmung als ein gefärliches Trugbild des Dämons darzustellen und sie zur Verscheuchung und Verbannung desselben anzuhalten. Sie folgt auch einmal ihrem Rate, schlägt das Kreuz gegen das ihr überall hin folgende Christusbild und sucht es mit spöttischer Geberde, wiewol unter Furcht und Zittern und mit kaum unterdrückten Tränen, von sich zu weisen. Aber Christus bestärkt sie durch die sanfte und tröstende Zusicherung, dass Er die Warheit schon ans Licht bringen werde, in ihrer Gewissheit von seiner Nähe. Als ihr die ungläubigen Beichtiger einst zur Strafe für ihr Widerstreben sogar ihre Herzensgebete ganz einzustellen geboten, da folgte sie dieser Weisung erst da, als der ihr unsichtbare nahe Herr, dem sie ihre Not geklagt, ihr tröstend gesagt hatte: „er wünsche, dass sie das Verbot trotz seiner tyrannischen Härte doch befolgen möge; er werde sie durch nur desto stärkere Versicherungen von seiner gnadenvollen Nähe für die entbehrten Seligkeiten des Herzensgebetes schadlos halten!“ Diese Versicherungen werden ihr nun auch in Gestalt jener immer wunderbareren Visionen, in welchen nachgerade der Höhepunkt ihres mystischen Erfarungslebens sich darzustellen beginnt. So erglänzt einer der Edelsteine an ihrem Rosenkranz-Kruzifixe längere Zeit in übernatürlichem Lichte und zeigt sich zugleich mit den fünf Wundenmalen Christi bezeichnet (was freilich, ihrem eigenen naiven Geständnisse zufolge, nur ihr so erscheint und von keiner ihrer Gefärtinnen, denen sie ihren Rosenkranz zeigt, wargenommen wird); oder sie fült, bei lebendiger Vergegenwärtigung der Leiden Christi, ihr Herz wie von einer Lanze durchbohrt, wärend zugleich ein jäher, aber trotz seiner Heftigkeit unbeschreiblich woltuender Schmerz des liebenden Mitgefüls ihren ganzen Körper durchzuckt. Einmal erscheint ihr eine geflügelte Engelsgestalt, ein Seraph mit goldener Lanze und feurig glühender Spitze daran, der ihr durch mehrmalige Durchbohrung ihres Herzens mit dieser Spitze jenen eigentümlichen geistig-leiblichen Schmerz im allerhöchsten Grade, wie sie ihn vorher niemals empfunden, hervorbringt. Teresia erzält auch dieses Ereignis mit aller Unbefangenheit als einen Vorgang von wesentlich nur visionärem Charakter, als ein innerliches, psychologisch zur Genüge erklärbares Phänomen; sie beschreibt den durch den Lanzenstich des Seraphs ihr erzeugten Schmerz ausdrücklich als einen „ganz und gar geistigen, wiewol auch der Leib (auf sympathetischem Wege) daran teilgenommen habe“ (Vita c. 29). Sie widerlegt also damit selbst die fabelhafte Überlieferung der römischen Legende, wonach der seraphische Lanzenstich ein physischer, körperlicher Vorgang, ein Äquivalent gleichsam für die bei dieser Heiligen mangelnde Stigmatisation gewesen sei und noch nach ihrem Tode seine deutlichen Spuren an ihrem (angeblich Wunder wirkenden und gleich an-

deren ihrer Reliquien abgöttisch verehrten) Herzen hinterlassen habe. Für ihr inneres Leben war aber diese Seraphvision jedenfalls von hoher Bedeutung. Sie gehört one Zweifel mit zu den entscheidensten Momenten ihres lange wärenden inneren Liebes- und Leidenskampfes, aus welchem letztlich das glühende Verlangen nach völliger Gleichgestaltung mit dem Leben und Leiden des Heilandes hervorging, das den Rest ihrer Lebenswirksamkeit ausfüllt und das in jenem seufzenden Gebetsrufe gipfelt, welchen man gewönlich ihrem Bilde als Motto beigeschrieben findet: „Domine, aut pati aut mori!"

Den Übergang von ihrer vorwiegend innerlichen, an der Ausgestaltung ihrer mystischen Herzenszustände und Erfarungen arbeitenden Lebenstätigkeit zu einer kräftigen praktischen Wirksamkeit nach außen half ihr letztlich ein Mann vollziehen, der besser als ihre seitherigen, der rechten Erfarung in geistlichen Dingen ermangelnden Beichtväter sowol mit den Geheimnissen des inwendigen Lebens vertraut, als mit praktischem Geschicke begabt und in Allem, was zu einem fruchtbaren reformatorischen Wirken auf dem Gebiete des damaligen Klosterlebens gehörte, wolerfaren war. Petrus von Alcantara (s. d. Art. Bd. XI, S. 543), der große Reformator des Franziskanerordens, der erleuchtetste mystische Theologe und der gefeiertste Erbauungsschriftsteller unter den damaligen Jüngern des heil. Franziskus, kam um den Anfang des Jares 1560 auf einige Tage in Geschäften seiner Ordensreform nach Avila und wurde so zuerst mit Teresia bekannt und als geistlicher Fürer und Ratgeber in die Geheimnisse ihres Herzens eingeweiht. Der Ruf einer außerordentlichen Heiligkeit diente dazu, ihm namentlich in den Kreisen der frommen Freunde Teresias eine begeisterte Aufnahme zu bereiten und sie selbst, die ihn im Hause der reichen Witwe Giumara de Ulloa mehrmals zu sehen bekam, zur vertrauensvollen Bitte um seinen Rat zu ermutigen. Die Aufschlüsse die er ihr über Natur und Bedeutung ihrer kontemplativen Gebetsweise, sowie über die daraus resultirenden ekstatischen Zustände erteilte, wirkten beruhigend auf sie; zugleich wies er sie auf Mittel zur Förderung des geistlichen Lebens ihrer Mitnonnen, zur Abstellung der Übelstände und Missbräuche in der Praxis ihres Ordens, kurz zum Beginn einer ordensreformatorischen Wirksamkeit nach Art der seinigen hin. Mehrere bedeutsame visionäre Erlebnisse, die ihr um eben diese Zeit, wol auf Grund der durch den berühmten Franziskanerheiligen erfarenen Anregung zu teil wurden, trugen dazu bei, sie zu tatkräftigen Entschlüssen in dieser Richtung anzufeuern. Sie bekommt gerade jetzt viel mit heftigen satanischen Anfechtungen zu tun, die sich öfters bis zu angeblich sichtbaren Erscheinungen des Bösen steigern und ihr den Gedanken eingeben: hauptsächlich ihre Sünden seien es, um derentwillen Gott jetzt so vielerlei Trübsale und zumal die Geißel des allgemeinen Abfalls von der Kirche und der vielen Ketzereien über die Christenheit sende; auch wol die Übernahme freiwillig erduldeter stellvertretender Höllenqualen für arge Sünder ihr als nötig erscheinen lassen. Eine besonders lebhafte und anschauliche Vision zeigt ihr eines Tages den Ort in der Hölle, den sie mit ihren Sünden eigentlich verdient hätte, samt den dicht dabei befindlichen Stätten der Pein, die den „Lutheranern" (d. i. nach ihrer eigentümlichen Ausdrucksweise den reformatorischen Häretikern ihrer Zeit überhaupt) bestimmt seien. Aus diesem Gesichte erwächst ihr ein besonders kräftiger Impuls zu dem Versuche einer bessernden Einwirkung auf das sittliche Leben zunächst ihrer Klostergenossinnen und weiterhin ihrer Kirche überhaupt. Sie fasst den Entschluss, ein neues Kloster für Nonnen vom Orden des Berges Karmel zu errichten, in dessen Praxis die Laxheiten, worüber sie bei der Lebenssitte ihres Menschwerdungsklosters und der übrigen damaligen Karmeliterklöster zu klagen hatte, gründlich abzustellen und eine vollständige Rückkehr zur ursprünglichen Strenge der Karmeliterregel zu vollziehen sei. Eine neue Vision bestärkt sie hierin: der Heiland selbst erscheint ihr, befiehlt ihr das zu errichtende neue Kloster nach St. Joseph, ihrem Lieblingspatron (demselben Heiligen, dessen Schutze sie hauptsächlich die Widergenesung von jener schweren vierjärigen Krankheit zu verdanken meinte) zu benennen, und verheißt ihr, es zu einem weithin leuchtenden Sterne in der katholischen Ordenswelt zu machen. Gleichzeitig sagt die von

ihr ins Vertrauen gezogene Giumara de Ulloa bereitwilligst die Unterstützung des Unternehmens mit den erforderlichen Geldmitteln zu. Petrus von Alcantara sendet brieflich seine Glückwünsche zu dem gefassten Entschlusse, und auch der damalige Karmeliterprovinzial für Castilien, Angelo de Salazar, erteilt dem Projekte seine vorläufige Genehmigung, vorausgesetzt, dass das zu gründende Kloster nicht über 13 Nonnen stark werden würde.

Unterstützt durch hochadelige Ordensgenossinnen, die sie für ihren Plan zu begeistern gewusst hatte, schritt sie im Sommer 1562, um eben die Zeit, wo ihr väterlicher Freund Peter von Alcantara zu Arenas starb, zur Ausfürung des Werkes. Sie ließ durch ihre jüngere Schwester Juana d'Ovalle ein kleines Haus ankaufen, an welches (mit Geldmitteln, welche ihr reicher Bruder Don Lorenzo de Cepeda, ihr aus Peru gesandt hatte) ein Kirchlein von entsprechender Größe angebaut wird. Letzteres ließ sie durch einen befreundeten Priester mittelst Aufstellung des Sanktissimum auf dem Altare weihen und kleidete zugleich die wenigen Novizen ein, die sich als Erste zur Aufnahme in das neue St. Josephskloster gemeldet: vier fromme Jungfrauen aus der Stadt, die so blutarm waren, dass sie auch nicht das Geringste an Mitgift mitbrachten. Diese gänzliche Vermögenslosigkeit des neuen Ordenshauses und seiner Insassinnen, welche Teresia als das größte Glück betrachtete, erregte bei den Bürgern und Behörden der Stadt, sobald die Sache bekannt geworden war, das größte Ärgernis; der Eröffnung der neuen Anstalt schien daher ihre sofortige Unterdrückung auf dem Fuße nachfolgen zu sollen. Ein strenger Befehl ihrer Oberen ruft Teresen schon wenige Tage nach der Einweihung des Klösterleins nach dem Mutterkloster de la Encarnacion zurück, und wie man auf diese Weise der neuen Stiftung ihre Vorsteherin entzogen hatte, so suchte man überhaupt ihr Fortexistiren dadurch unmöglich zu machen, dass man einen Prozess beim Königshofe dagegen anstrengte und so ein obrigkeitliches Urteil erwirkte, wodurch der weitere Bestand des Klosters für den Fall der Beibehaltung seiner völligen Einkommens- und Vermögenslosigkeit streng untersagt wurde. Aber gestärkt durch höhere Eingebungen, wozu namentlich auch mehrere angebliche Erscheinungen des kurz zuvor abgeschiedenen Peters von Alcantara gehörten, setzte Teresia allen diesen Stürmen die unerschütterlichste Ruhe und Festigkeit entgegen. Sie verantwortete sich gegenüber ihrem Provinzial, dem schon genannten Angelo de Salazar, mit solchem Mut und Geschick, dass dieser ihr bereits ziemlich bald, sobald die erste Aufregung in der Stadt sich etwas gelegt hatte, die Rückkehr in ihr neues Kloster gestattete. Jenem Spruche des Königshofes erklärte sie einfach keine Folge leisten zu können, und weigerte sich ebenso auch auf eine gütliche Schlichtung des Prozesses durch Schiedsrichter einzugehen. Da mächtige Gönner, wie der Bischof selbst, ihre Freunde Salcedo, Gaspar Daza u. s. w., schützend für sie eintraten, und da die allgemeine Ungunst und misstrauische Abneigung der Übrigen unter dem Eindrucke des trotz aller Armut wolgesicherten Bestehens und Gedeihens der Anstalt sogar in bewundernden Beifall und in einen wahren Wetteifer, ihr Werk durch Almosenspenden und durch Zuweisung von Novizen zu fördern überging, so geriet der begonnene Rechtsstreit bald in Vergessenheit und blieb für immer unentschieden. Teresia, die vom März 1563 an dauernd in ihr neues Kloster übergesiedelt war, hatte neben der Freude, durch eine Reihe neuer Anmeldungen und Einkleidungen die festgesetzte Zal von 13 Nonnen bereits sehr bald erreicht zu sehen, auch die Genugtuung, dass ein durch ihre Freunde erwirktes päpstliches Erlaubnisschreiben dem von ihr vorangestellten Grundsatze einer gänzlichen Armut und Vermögenslosigkeit ausdrücklich die nötige allerhöchste Sanktion erteilte. Sie schritt nun alsbald dazu, die spezielle Formulirung dieses obersten Grundsatzes, wie sie für die Disziplin und Lebenssitte ihres Klosters maßgebend sein sollte, durch Abfassung bestimmter **Konstitutionen** für dasselbe ins Werk zu setzen. Dabei legte sie jene alten Satzungen des Karmeliterordens (vgl. den Art. Bd. VII, S. 532) zu Grunde, welche der Kardinal Hugo de S. Sabino auf Grund der allerältesten Regel dieser Gemeinschaft (der sog. Regula Alberti vom J. 1209) entworfen, und welche Innocenz IV. durch die Bulle Quae honorem vom Jare 1248 als Grund-

gesetz des eben damals zu einem Bettelorden umgeformten Vereins der Mönche und Nonnen vom Berge Karmel bestätigt hatte. Nach dieser Regula Hugonis sollte kein Angehöriger des Ordens irgend welches Eigentum besitzen; keiner sollte, außer in Krankheit oder auf Reisen, Fleisch essen; die Fasten des Ordens sollten allemal von Kreuzerhöhung bis Ostern währen, im ganzen also nahezu acht Monate oder zwei Dritteile des Jares betragen; strenges Schweigen vom Completorium am Abende bis zur Terz des folgenden Tages war allen Mönchen und Nonnen zur Pflicht gemacht, u. s. w. Alle diese Vorschriften, mit Ausnahme des übertrieben harten und für ihren Hauptzweck eigentlich unnützen Schweigsamkeitsgebotes, suchte Teresia in möglichster Strenge für die Lebenssitte ihrer Nonnen geltend zu machen, indem sie das nach Form oder Inhalt obsolet Gewordene den Verhältnissen ihrer Zeit anzupassen und dazu auch manches Neue einzufüren bemüht war. Zu dem Neuen gehörten namentlich die drei feierlichen Geißeldisziplinen, die sie für die gottesdienstliche Praxis jeder Woche (speziell für jeden Montag, Mittwoch und Freitag) vorschrieb, sowie die Maßregel der Discalceation (Entschuhung) ihrer Nonnen, d. h. die Anordnung eines beständigen Tragens von Leder- oder Holzsandalen, wie sie sie als Aequivalent für die von mehreren damaligen Reformatoren männlicher Orden vorgeschriebene gänzliche Barfüßigkeit eintreten ließ. Wie in dieser Maßregel, die den Angehörigen der von ihr ausgegangenen Ordensreform bekanntlich die stehende Benennung der „Karmeliterbarfüßer“ (Carmelitae excalceati, —ae) verschafft hat, so ahmte sie noch in mehreren anderen ihrer Satzungen die reformatorische Praxis ihres Freundes Petrus von Alcantara nach, nur dass sie die übermäßige Strenge der von diesem schroffen Asketen angeordneten Kasteiungen (wozu z. B. die Vorschrift täglicher Flagellationen gehörte) in einer dem Geschlechte und der zarteren Konstitution ihrer Nonnen angemessenen Weise milderte. Doch verfur sie in allem dem, worin sich die gänzliche Güter- und Besitzlosigkeit ihrer Gemeinschaft gleichsam symbolisch darstellen sollte, mit unerbittlicher Strenge; und namentlich die Kleinheit und armselige Einrichtung ihres Josephsklosters mit seinem winzigen Kirchlein, seinen schmalen Türen, seinem elenden hölzernen Sprachgitter, seinem spärlichen Hausrat in den einzelnen Zellen u. s. w., war etwas, das nicht bloß an diesem Mutterhause, sondern in änlicher Weise auch an allen späteren Stiftungen der Reform als charakteristisches Merkmal warzunehmen sein sollte. — Die Abfassung der Konstitutionen, deren Originalhandschrift angeblich noch jetzt in Madrid aufbewart wird, scheint sehr bald nach der Gründung des Mutterklosters erfolgt zu sein, da bereits 1565 die allerhöchste Genehmigung des Papstes Pius IV. dafür erwirkt wurde. Die später für die Mönche derselben Reform ausgearbeiteten Satzungen des Paters Geronimo Graciano ruhen ganz auf der Grundlage dieser von Teresia selbst herrürenden ursprünglichsten Regel.

Wärend der ersten fünf Jare nach der Gründung des Josephsklosters hielt die Stifterin, in Übereinstimmung mit der von ihr selbst in den Konstitutionen scharf betonten Forderung strenger Klausur, sich in möglichster Zurückgezogenheit von allem weltlichen Verkehr, teils mit gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Übungen beschäftigt, teils ihrer schriftstellerischen Tätigkeit gewidmet, deren früheste Haupterzeugnisse, die Selbstbiographie, die sie im Auftrage ihres Beichtvaters Pedro Ibanez aufsetzen musste, und der „Weg zur Vollkommenheit“, in diese Zeit fallen. Erst als im Jare 1567 eine vom Großinquisitor Soto im Verein mit dem berühmten mystischen Theologen Juan de Avila auf ihr eigenes Nachsuchen vorgenommene Prüfung ihrer Gebetspraxis und mystischen Herzenszustände ein für sie günstiges Resultat geliefert, und als um dieselbe Zeit auch die Disziplin ihrer Nonnen bei Gelegenheit einer Visitation des Josephsklosters durch den Karmelitergeneral Rubeo de Ravenna als eine ausgezeichnete befunden worden war, eröffnete sich ihr Gelegenheit zu einem auf Ausbreitung ihrer Reform in weiteren Kreisen ausgehenden Wirken. Gestützt auf ein von dem genannten General erhaltenes schriftliches Patent, das sie zur Gründung neuer Ordenshäuser mit derselben strikten Observanz wie jenes erste autorisirte, begann sie jene unermüdlichen Reisen durch fast alle Provinzen Spaniens, deren bald in Stiftungen neuer

Konvente, bald in Visitation der früher gestifteten bestehende Tätigkeit sie in ihrem „Buche der Klostergründungen“ (Liber fundationum) ebenso auschaulich als anmutig geschildert hat. Zuerst in Medina del Campo (bei Salamanca); dann in Malagon, in Valladolid, in Toledo, Pastrana, Salamanca und Alba de Tormez entstehen wärend der J. 1567—1571 Nonnenkonvente ihrer Reform. Schon 1569 beginnt, unter Fürung des jugendlichen Asketen Johannes vom Kreuze (Juan de la Cruz, † 1591) die Reform auch des männlichen Teils des Ordens, mittelst Gründung der Klöster von Mancera und Pastrana, denen bald zalreiche andere folgten.

Wärend der Jare 1571—1573, wo sie auf Befehl des apostolischen Kommissars Pedro Hernandez in das Kloster de la Encarnacion zu Avila zurückkehren und die Würde einer Priorin dieser Anstalt übernehmen muſste, ließ sie auch diesem ihrem früheren Aufenthaltsorte die Woltat einer Reformation nach ihren, die ursprüngliche Strenge der Karmeliterregel erneuernden Grundsätzen angedeihen. Die Anfangs mit großer Furcht vor ihrer vermeinten Schroffheit und Härte erfüllten Nonnen wuſste sie durch die ebenso energische, als milde und Vertrauen erweckende Ansprache, womit sie ihr neues Amt antrat, zu gewinnen. Bei der weiteren Fürung dieses Amtes stand ihr Juan de la Cruz, den sie in richtiger Würdigung seiner hervorragenden Gaben zu ihrem und ihrer Nonnen Beichtvater wärend der Dauer ihres Priorats auserkoren, helfend und beratend zur Seite. Sie wuſste diesen für die Geheimnisse ihrer kontemplativen Gebetspraxis besonders empfänglichen Mann ganz und gar zu ihrem Jünger auf dem Gebiete ihrer mystischen Herzenstheologie zu machen, und wie sie ihm aus dem Reichtume ihres inneren Erfarungslebens köstliche Weisheitsschätze mitteilte, so vermochte er widerum durch den gediegenen Vorrat theologischer Kenntnisse, womit er ausgerüstet war, sowie durch den tiefen Ernst und die strenge asketische Zucht seines geistlichen Lebens ihr mannigfache heilsame Anregung zu gewären. Daſs jedenfalls auch sie von ihm, der allerdings mit vorwiegender Berechtigung ihr Schüler heißt, Manches empfing, läſst sich schon daraus abnehmen, daſs sie eines ihrer wunderbarsten visionären Erlebnisse, ihre sogenannte mystische Vermälung mit dem Herrn (ein Seitenstück zu den änlichen Ereignissen im Leben einer Katharina von Siena, einer Magdalena de Pazzis u. s. w.) gerade wärend Johann nach vorher abgenommener Beichte ihr die Kommunion reichte, erfaren zu haben bekennt. Der in himmlischer Glorie ihr erscheinende Heiland, so erzält sie selbst den merkwürdigen Vorgang, habe ihr seine rechte Hand mit dem noch darin steckenden Kreuzesnagel gezeigt und dabei gesagt: „Betrachte diesen Nagel als ein Zeichen deß, daſs ich dich von jetzt an als meine Gattin annehme. Bisher warst du so hoher Gunst noch nicht würdig, aber fortan sollst du mich nicht mehr bloß als deinen Schöpfer, König und Gott, sondern obendrein als deinen wirklichen Gatten betrachten. Meine Ehre soll die deinige und deine die meinige sein!“ — Aber nicht bloß solche mystische Erfarungen (wozu auch die von der Legende zu einer buchstäblichen Erhebung in die Luft gesteigerte Entzückung gehört, die ihr einst gleichzeitig mit Johann am Sprachgitter des Klosters widerfur) wurden ihr unter dem seelsorgerlichen Einflusse jenes vertrauten Freundes und Jüngers zu teil; derselbe wuſste ebenso, wo es im nötig schien, ihr Demütigungen angedeihen zu lassen. Namentlich soll er sie einst, als sie sich bei einer Beichte vor ihm niedergeworfen hatte, nicht, wie gewönlich, rasch wider aufstehen geheißen, sondern längere Zeit auf den Knieen liegen gelassen haben, was ihr ebenso sehr zur Erbauung gereicht, als ihren Glauben an den höheren Beruf und gottseligen Charakter ihres Beichtigers befestigt habe.

Bei den weiteren Klostergründungen, die sie teils noch wärend der drei Jare ihres Priorats (zu Segovia, 1571), teils in den nächstfolgenden Jaren (zu Beas de Segura, 1574; zu Sevilla 1575, und zu Caravaca in Murcia 1576) vollzog, leistete noch ein anderer geistesverwandter Freund ihr wichtigen Beistand: Pater Hieronymus Gratianus (Geronimo Gracian), der vermöge seiner einfluſsreichen Stellung als Visitator der Karmeliter älterer Observanz in der Provinz Andalusien und als apostolischer Kommissar, sowie später als Provinzial der teresia-

nischen Reform, sich ebenso als Hauptstütze unserer Heldin nach der Seite der äußeren Angelegenheiten ihrer Reform erwies, wie Johann durch seine tiefsinnige Mystik, seine Lehr- und Predigtgabe die innere Seite des Werkes förderte. Freilich mussten auch beide Freunde, ebenso wie Teresia selbst, an jener Leidenstaufe teilnehmen, die wärend der Jare 1576—1579 über die ganze Gemeinschaft ihrer Anhänger erging und der eine Zeit lang beide Teile der Reform, die männlichen wie die weiblichen Klöster, erliegen zu sollen schienen.

Diese schwere Trübsal bestand in einer Reihe von Verfolgungen und Unterdrückungsversuchen, welche die Karmeliter der älteren oder laxen Observanz in den genannten Jaren gegen die teresianische Reform ins Werk setzten. In Übereinstimmung mit einer bereits 1575 auf einem Generalkapitel zu Plasencia gefassten Reihe von Beschlüssen verboten zu Anfang des folgenden Jares die Definitoren des Ordens Teresen alle weiteren Klostergründungen. Der aus ihrem vorherigen Gönner plötzlich zu einem Gegner ihres Werkes umgestimmte General bestätigte dieses Verbot und verurteilte sie zu freiwilliger Zurückziehung oder Selbsteinsperrung in eines ihrer Klöster. Sie gehorchte willig und wälte das Josephskloster zu Toledo zu ihrem Sitze wärend der etwa vierjärigen Verfolgungszeit. Mehr als sie selbst, die durch die persönliche Gunst Philipps II. und hoher Personen seines königlichen Hofes geschützt war, hatten ihre Freunde und viele ihrer Untergebenen zu leiden, z. B. die Nonnen des erst kurz zuvor gegründeten Klosters zu Sevilla, welche, infolge boshafter Verleumdungen durch eine abtrünnig gewordene Novize, arg gemaßregelt wurden, sowie mehrere der ausgezeichnetsten Mönche der Reform, von denen Johann vom Kreuze durch eine lange schwere Kerkerhaft in Toledo (1577—78), andere wie Gracian, Anton de Jesus etc. wenigstens durch Versetzung von einem Orte zum anderen, oder durch feindselige Überwachung und Spionirerei heimgesucht wurden. Wie sehr Teresia unter dem Allen mitlitt, das bezeugen ihre Briefe aus dieser Zeit, in denen sie bald schmerzliche Klage über die gegen die Ihrigen gerichteten Intriguen oder Gewaltmaßregeln fürt, bald den König Philipp oder einen geistlichen oder weltlichen Großen seines Reiches um Schutz und Hilfe für ihre Sache anfleht, bald, beim Korrespondiren mit ihren Freunden, in rätselhafter Geheimsprache redet, d. h. durch Benennung ihrer Anhänger sowol wie ihrer Gegner mit gewissen konventionellen Namen von symbolischer Bedeutsamkeit, die listigen Nachspürungen der feindseligen Klosterpolizei zu eludiren sucht. Ihre Bittschreiben an den König, von denen sich noch mehrere, durch ihre edle Freimütigkeit gleicherweise wie durch ihre ehrerbietige und kindlich gehorsame Haltung ausgezeichnete erhalten haben (z. B. L. I. Epistolar. Nr. 1; L. IV. Nr. 1 etc.), scheinen auch wirklich zum endlichen Aufhören der Verfolgungen beigetragen zu haben, wennschon es mehrere Jare wärte, bis Philipps wolwollenden Intentionen gegen die zalreichen Feinde der Reform durchzudringen vermochten. Die Abhilfe erfolgte endlich im Jare 1579 in der Weise, dass die bei der Inquisition gegen Teresia, Gracian und andere Anhänger ihrer Partei eingeleiteten Prozesse fallen gelassen und die Fortexistenz und fernere Ausbreitung der Reform, wenn auch nicht ausdrücklich, doch faktisch gestattet wurden. Eine Breve Gregors XIII. bewilligte (1580) einen besonderen Provinzial für die als jüngerer Zweig vom Ordensstamme losgelöste Excalceaten-Reform, und ein königlicher Erlass ernannte zum Schutze derselben vier Assessoren, drei aus dem Mönchsstande und einen Säkulargeistlichen, welche die Schritte des Nuntius und der Ordensoberen hinfort überwachen und kontroliren sollten.

Wärend ihrer drei letzten Lebensjare (1580—1582) gründete Teresia noch die Nonnenklöster zu Villanueva de la Xara im nördlichen Andalusien (1580), zu Palencia (gegen Ende desselben Jares), zu Soria (1581), zu Burgos (Anfang 1582) und zu Granada (Sommer 1582). Die letztere Gründung besorgte an ihrer Statt und in ihrem Auftrage die bisherige Priorin von Beas, Anna de Jesus, unterstützt von dem auf der Reise dahin sie begleitenden Johann vom Kreuze, der auch bei Errichtung der zalreichen Mönchsklöster der Reform, wie sie besonders seit dem Aufhören jener Verfolgung in allen Teilen der spanischen Monarchie entstanden, sich vorzugsweise tätig zeigte und dabei von Gracian, als

erstem Provinzial der Unbeschuheten (seit 1580), kräftig unterstüzt wurde. Im ganzen waren es 17 Nonnenklöster und ungefär ebenso viele Mannsklöster, die wärend der 20järigen ordensreformatorischen Wirksamkeit Teresias ins Leben traten und von denen wenigstens die ersteren, mit nur einer Ausnahme, als ihre unmittelbaren Schöpfungen erschienen.

Zur Errichtung der Nonnenklöster von Madrid und von Evora in Portugal, bezüglich deren bereits bestimmte Pläne gefasst und Unterhandlungen angeknüpft waren, sollte es zu Lebzeiten der Heiligen nicht mehr kommen. Auf der Rückreise von Burgos, wo sie mitten in einem sehr kalten Winter ihre lezte Klostergründung vollzogen hatte, wurde sie nahe bei Alba de Tormez, dem Wonsitze der ihr befreundeten Herzogin von Alba, von einem heftigen Fieber befallen, das sich infolge der schlechten Pflege, womit sie am ersten Tage — in einer elenden, auch vom Nötigsten an Lebensmitteln entblößten Herberge — vorlieb nehmen muſste, bis zu einem furchtbaren Grade steigerte. Halb verschmachtet und aufs äußerste abgemattet, langt sie Tags darauf in Alba an und stirbt hier (4. Oktober 1582) nach beinahe vierwöchentlichem Krankenlager in dem früher von ihr gegründeten Kloster, dessen Nonnen sie mit aufopfernder Treue und Hingebung gepflegt hatten. Pater Anton de Jesus war es, der sie durch seinen beichtväterlichen Zuspruch und durch Erteilung der Sterbesakramente zum Tode bereitete und in dessen Beisein sie, als man ihr die Worte Davids vom gebrochenen und zerschlagenen Herzen, das Gott nicht verachten werde (Ps. 51, 19) vorlas, das Kruzifix mit brünstiger Geberde fest an ihr sterbendes Herz presste. — Die Wunder, die sie schon bald nach ihrem Tode gewirkt haben und wozu nicht bloß Erscheinungen bei verschiedenen ihrer Angehörigen, sondern auch zalreiche durch ihre Reliquien (Hände, Füße, Finger, Herz ꝛc.) gewirkte Heilungen gehören sollten, haben bereits 40 Jare nach ihrem Tode, in demselben Jare (1622) und durch denselben Akt, womit Gregor XV. die Kanonisation ihrer großen Landsleute Loyola und Xaver, sowie des Stifters der Oratorianer Filippo Neri vollzog, ihre Heiligsprechung herbeigefürt. Zu diesen Ehren sind später noch andere, zum Teil außerordentlichere hinzugekommen, z. B. die im J. 1814 durch die Cortes dekretirte Erhebung zur Patronin Spaniens neben S. Jago, als älterem männlichen Inhaber dieser Würde, sowie die schon früher erfolgte Verleihung des prunkenden Titels eines Doctor Ecclesiae, den sie angeblich einem förmlichen Diplom der Universität Salamanca (einem Aktenstücke, das freilich jezt nirgends mehr aufzutreiben ist) verdanken soll. Es liegt dieser theologischen Doktorwürde der Heiligen — die auch zu entsprechenden Darstellungen der christlichen Kunst, z. B. zu Abbildungen Teresias mit dem Barett und den übrigen Insignien des Doktorats, oder auch zu ihrer Zusammenstellung mit S. Ambrosius, Augustinus, Thomas und den übrigen Doctoribus Ecclesiae gefürt hat — jedenfalls so viel als tatsächliche Warheit zu Grunde, daſs ihre Mystik, wie sie sie in mehreren Werken von hohem schriftstellerischen Werte niedergelegt, nicht nur einen bedeutenden Einfluſs auf den Bildungsgang zalreicher der edelsten Theologen und Kreise von Theologen wärend der nächstfolgenden Jarhunderte, z. B. auf Franz von Sales, Fenelon, die Schule von Port-Royal, Sailer, ja auch auf Protestanten wie J. Arndt, G. Arnold, Tersteegen ꝛc. gewonnen hat, sondern auch, anders als die änlichen Lehren und Grundsätze eines Molinos, einer Bourignon, Guyon ꝛc., mit dem Siegel erprobter kirchlicher Orthodoxie geschmückt und geweiht dasteht. In dem järlich am Tage ihres Gedächtnisses zu recitirenden Gebete des römischen Breviers heißt es u. A. von ihr: „Ut coelestis ejus doctrinae pabulo nutriamur“. Und die Kanonisationsbulle rühmt ihre Verdienste als Repräsentantin und Pflegerin der mystischen Theologie mit den Worten: „Adimplevit eam (Deus) spiritu intelligentiae, ut non solum bonorum operum in Ecclesia Dei exempla relinqueret, sed et illam coelestis sapientiae imbribus irrigaret, etiam multa pietate refertis libellis, ex quibus fidelium mentes uberrimos fructus, studiis de mystica theologia aliisque percipiunt et ad supernae patriae desiderium maxime excitantur“.

Der Grundgedanke der teresianischen Mystik, wie er, verschiedentlich modifizirt, durch alle ihre Schriften, die unmittelbar erbaulichen wie die auto-

biographischen und zeitgeschichtlichen sich hindurchzieht, besteht in der Lehre von dem Emporsteigen der Seele auf den vier Stufen des Herzensgebetes zur völligen Vereinigung mit Gott. Das innerliche oder Herzensgebet — und nur dies läſst sie überhaupt als wahres Gebet gelten — ist ihr nichts anderes als „der Weg dazu, glücklich ein Sklave der Liebe Gottes zu werden"; es ist jene „Bewässerung des geistlichen Gartens der Seele", one welche niemand die Gott wolgefälligen Früchte der Andacht und des Gehorsams darzubringen vermag. Von den vier Arten oder Stufen dieser Gebetsweise ist nur die erste eine natürliche, die durch freie Entschließung und eigene Kraft des Menschen ausgeübt werden kann; die drei folgenden sind übernatürliche Wirkungen des göttlichen Geistes und können nur erbeten, nicht aber durch eigene Anstrengung des Menschen errungen werden. Die nicht zu umgehende Grundlage und Vorbedingung für die Ersteigung dieser höheren Stufen ist freilich eifrige und stets widerholte Übung in jener einfachsten und niedersten Gebetsweise. Sie heißt 1) das Herzensgebet schlechtweg oder das Gebet der Betrachtung (oracion de recogimiento) und besteht, im Gegensatze zu aller bloßen Lippenandacht, in stiller Sammlung und Einkehr der Seele aus dem Äußeren in ihr inwendiges Heiligtum, vor Allem in andächtiger Betrachtung der Passion Christi und in daraus fließender reuiger Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit. Gegenüber der natürlichen Neigung des menschlichen Herzens zur Zerstreutheit und zum Haften an sinnlichen Dingen, sowie gegenüber den mancherlei besonderen Anfechtungen, wie sie der Christ beständig vom Satan her zu bestehen hat, muſs diese Gebetsweise stets mit einer gewissen Anstrengung betrieben werden. Es gilt hier, im Schweiße seines Angesichts zu arbeiten und die Wasser des Gebets gleichsam mit eigenen Händen und mühsam aus dem Schöpfbrunnen des Geistes herauszuziehen. — Anders ist es schon bei der folgenden Stufe der Gebetsleiter: 2) dem Gebete der Ruhe oder der Sammlung (oracion de quietud, oratio quietis s. recollectionis). Hier werden die Wasser der Andacht nicht mehr mühevoll mittelst des Schöpfeimers aus der Quelle herausgezogen: man windet sie vielmehr unter weit geringerer Anstrengung mit einer Maschine herauf und sieht sie daher sich weit reichlicher über die erquickungsbedürftigen Fluren des Herzensgartens ergießen. Das Ganze ist ein gnadenweise von Gott geschenkter, ein charismatischer oder übernatürlicher Zustand, bei welchem wenigstens der Wille des Menschen ganz und gar in die Gottheit versenkt und mit ihr vereinigt ist, wenn auch die übrigen Seelenkräfte des Gedächtnisses, des Verstandes, der Phantasie 2c. vor Zerstreuung durch die Dinge der Außenwelt nicht gesichert sind. Aber selbst wärend eine solche teilweise Zerstreuung durch äußere Vorgänge und Verrichtungen, z. B. durch das Hersagen der gewönlichen lauten Gebete, durch das Niederschreiben geistlicher Dinge 2c. herbeigefürt wird, dauert doch der geheimnisvolle Zustand der Ruhe oder des seligen Herzensfriedens fort, der das charakteristische Merkmal dieser Gebetsstufe bildet. — 3) Das Gebet der Vereinigung (oracion de la union, oratio unionis) ist ein nicht bloß übernatürlicher, sondern schon wesentlich ekstatischer Zustand, bestehend in einer Bewässerung der einzelnen Beete des Herzensgartens durch viele Wassergräbchen, in welche Gott selbst auf unbegreifliche Weise die wässernden Fluten hineinleitet. Nicht bloß der Wille, sondern auch der Verstand ist bei diesem Gebetszustande gänzlich mit Gott vereinigt; bloß Gedächtnis und Einbildungskraft vermögen noch frei umherzuschweifen und auf andere Dinge abzuirren, änlich jenen kleinen Nachtschmetterlingen, deren unruhiges Hin- und Herfliegen uns zwar keinen Schmerz verursacht, aber doch lästig ist und uns nicht zu völliger Ruhe gelangen läſst. Immerhin ist es aber doch ein tief in seligen Frieden eingetauchter Zustand, dessen sich die auf dieser Stufe angelangte Seele erfreut; ein süßer Schlummer wenn auch nicht aller, doch aller höheren Seelenkräfte, ein entzücktes Bewuſstsein von der Liebe Gottes, gleich demjenigen, das David empfand, wenn er seine Harfe zum Lobe Gottes anstimmte, oder auch gleich dem der Engel, die sich über die Buße des Sünders freuen. Doch ist die Ruhe, deren sich die Seele hiebei erfreut, keine lediglich passive, sondern von der Art, daſs sie zur gleichzeitigen Vornahme auch gewisser Verrich-

tungen des tätigen Lebens befähigt, z. B. zu gewissen Liebeswerken, Andachtsübungen ꝛc. — Dagegen ist 4) das Gebet der Entzückung (oracion de arrobiamento, oratio de arrebatamiento) ein durchaus passiver oder ekstatischer Zustand, bei dem man, wie einst Paulus (2 Kor. 12, 2. 3) nicht weiß, ob man sich in oder außer dem Leibe befindet. Der Herzensgarten wird dabei nicht mehr mit mühsamer Händearbeit oder durch Maschinen und Wasserkünste bewässert: Gott überschüttet ihn plötzlich und auf einmal mit Strömen seines himmlischen Gnadenregens; er erfrischt so alle Gebiete des inwendigen Lebens zugleich auf wunderbare Weise und macht die darauf wachsenden Blüten rasch und sicher zu lieblichen Früchten heranreifen. Alle Sinnentätigkeit hört dabei ganz auf; Verstand, Wille, Gedächtnis und Phantasie sind gleichmäßig in Gott versenkt oder vielmehr von Gott berauscht. Selbst Gesicht und Sprache schwinden hin, aber in eben dem Maße, als diese äußeren und niederen Kräfte von uns weichen, beginnen die höheren Geisteskräfte in volle Wirksamkeit zu treten. Leib und Seele fülen sich von einem süßen seligen Schmerze durchzuckt, der sich bald als ein Gefül der furchtbarsten Feuersglut, bald als ein höchster Grad von Mattigkeit und Schwäche, bald als eine Anwandlung des Erstickens kundgibt. Und doch vereinigt sich mit dem Gefüle körperlichen Schmerzes und Elends, das sich zuweilen bis zu völliger Onmacht und Bewusstlosigkeit steigert, andererseits wider ein so kräftiger Aufschwung der höheren Seelenkräfte, ein so erhabener Flug des Geistes (vuelo de espiritu), dass auch der Leib sich mit ätherischer Leichtigkeit und Schwungkraft begabt fült, ja dass man zuweilen nicht bloß innerlicher und uneigentlicherweise, sondern mit buchstäblicher Warheit von der Erde abgestoßen und in die Luft erhoben wird (das Phänomen der mystischen Elevation, das bekanntlich auch im Leben anderer Mystiker, z. B. Peters von Alcantara, Johanns vom Kreuze ꝛc., eine bedeutende Rolle spielt; vgl. Görres, Die christl. Mystik, Bd. II, S. 520 ff.; Zöckler, Gesch. der Askese, S. 366). Länger als etwa eine halbe Stunde pflegt dieser geheimnisvolle Entzückungszustand selten oder nie zu dauern. Doch folgt oft noch ein mehrstündiger Zustand süßen Halbschlafes oder angenehmer halbbewusster Erstarrung darauf, wobei der ganz mit Gott vereinigte Wille auch die übrigen Seelenkräfte von völliger Rückkehr zu ihrer aufs Irdische gerichteten Tätigkeit noch zurückhält und diese Kräfte, namentlich Gedächtnis und Phantasie, sich in einem eigentümlichen Zustande der Verwundung und Abmattung befinden, änlich dem des Nachtschmetterlings, der sich die Flügel am Lichte versengt hat und deshalb regungslos am Boden liegt. Fast jedesmal erwacht man, in seligen Tränen gebadet, aus solchen Entzückungen, und gerade diese unwillkürlich vergossenen und so reichlich strömenden Tränen sind ein Hauptzeichen davon, dass das Erlebte kein bloßer Traum gewesen. Aber nicht bloß das Charisma der Tränengnade ist es, das mit diesen den Höhepunkt des mystischen Gebetslebens bildenden Ekstasen fast immer in Verbindung tritt: es fallen damit auch meistens jene Visionen und wunderbaren Kundgebungen aus der jenseitigen Welt zusammen, in welchen sich die herrlichste und reichste Frucht der Übung im beschaulichen Leben überhaupt darstellt; jene Gesichte vom leidenden und vom verherrlichten Erlöser also, von der heiligen Dreieinigkeit und von dem in blendendweißer Taubengestalt sich herniedersenkenden heil. Geiste, von den Cherubim unter Gottes Throne und vom Seraph mit der glühenden Lanzenspitze, von der Errettung armer Seelen aus Satans Gewalt, vom Übergange geläuterter Seelen aus dem Fegefeuer in die Seligkeit des Himmels ꝛc. ꝛc., an welchen das Leben unserer Heiligen so reich ist. In so großer Zal hat Teresia diese Gesichte geschaut, dass sie förmlich lehrhafte Betrachtungen darüber anstellt und Klassifikationen nach gewissen Gesichtspunkten (z. B. die Einteilung in visiones intellectuales und visiones imaginarias) damit vorzunehmen versucht.

Die hier in Kürze dargelegte mystische Gebetstheorie, deren Grundgedanken aus Teresias Schriften in diejenigen vieler späterer Mystiker, z. B. schon in die ihres Lieblingsjüngers Juan de la Cruz († 1591), ferner in die des Marquis de Renty, der Frau von Guyon, Fenelons ꝛc. übergegangen sind, findet sich mit besonderer Anschaulichkeit und Ausfürlichkeit entwickelt in Kap. 10—22 ihrer

Selbstbiographie, oder in jenen bald nach Stiftung ihrer Josephsklosters zu Avila (wärend der Jare 1562—1567) auf Geheiß ihres damaligen Beichtvaters Pedro Ibanez gemachten Aufzeichnungen über ihren inneren und äußeren Lebensgang bis zum Beginn ihres reformatorischen Wirkens, welche überhaupt die erste ihrer bedeutenderen Schriften bilden. Eben diese ihre Biographie oder dieses „Buch von den Erbarmungen des HErrn" — Libro de las misericordias del Señor — wie sie selbst es nannte, war es, dessen mystischer Lehrgehalt bei jener Verfolgung der Jare 1576—1597 von seiten ihrer Feinde, namentlich der früher eng mit ihr befreundet gewesenen Fürstin Eboli, als ketzerisch verdächtigt und zu Anklagen bei der Inquisition gegen sie ausgebeutet wurde. Aber die energische Verteidigung, welche der bereits früher als ihr Gönner tätig gewesene berühmte Dominikanergelehrte Domingo Banez dem Büchlein und insbesondere seiner Gebetstheorie zu teil werden ließ, brachte die Mitglieder des Madrider Officiums zu der Überzeugung von der Unverfänglichkeit seines Inhalts.

Auch in ihren übrigen Schriften, soweit sie wenigstens mystisch lehrhaften und erbaulichen Inhalts sind, kehrt die Theorie der vier Gebetsstufen als Kern der mitgeteilten Lehrwarheiten und Erfarungssätze des inneren Lebens wider. So vor Allem in ihrem „Weg zur Vollkommenheit" (camino de perfeccion), der zweiten größeren Schrift, die sie wärend jener fünfjärigen Periode der Ruhe nach Gründung ihres ersten Klosters, und zwar gegen das Jar 1567 hin schrieb. Sie will durch dieses ebenfalls im Auftrage ihrer Beichtväter aufgesetzte Werk ihren Nonnen Belehrung über die richtige Weise des Kampfes gegen gewisse Anfechtungen des Satans, sowie über einige andere Gegenstände des religiösen Lebens erteilen, und tut dies in Form einer ausfürlichen Anweisung oder Ermahnung zum Gebete. Die wahre Liebe, die entschiedene Abkehr von der Welt und die Demut beschreibt sie als die Vorbedingungen, die andächtige Betrachtung oder Kontemplation aber als die elementare Grundform alles Gebetslebens; zeigt dann, wie diese Kontemplation alle Gebetsweisen, auch das laute oder vokale Gebet, notwendig unterstützen und begleiten müsse, und entwickelt letztlich an der Hand einer eingehenden praktischen Auslegung des Vaterunsers (Kap. 27—42) ihre Lieblingstheorie von den vier Weisen oder Zuständen des Herzensgebetes, dem „Gebet der Betrachtung" als der natürlichen Basis, und dem „Gebete der Ruhe, der Vereinigung und der Entzückung" als den drei oberen Staffeln dieser mystischen Leiter. — Auch in ihrer „Seelenburg" (Castillo interior), der umfangreichsten und tiefsinnigsten, aber freilich auch der dunkelsten und schwerverständlichsten ihrer mystischen Lehrschriften bildet das Gebet nach seinen Hauptstufen und Hauptrichtungen das vornehmste Objekt der Betrachtung. Die betende Seele wird hier einem wolgebauten Schlosse aus Krystall oder Demant verglichen, das aus sieben aufeinanderfolgenden Wonungen oder Höfen (moradas, mansiones) bestehe, entsprechend den 7 Abteilungen des Himmels, dieser überirdischen Wonstätte Gottes. Mit dem Schlüssel des Gebetes habe man sich den Zugang zu einer dieser inneren Wonungen nach der anderen zu erschließen, nämlich 1) zur Wonung der Selbsterkenntnis; 2) zu der des Kampfes mit den natürlichen Leidenschaften und Schwächen; 3) zu der des Sieges über jene Anfechtungen mittelst der Gottesfurcht (welcher im wesentlichen das „Gebet der Betrachtung" entspreche; 4) zu derjenigen der Ruhe (entsprechend dem „Gebete der Ruhe"); 5) zu der der Vereinigung; 6) zu der der Entzückung und 7) zu der der mystischen Vermälung oder der Vereinigung mit der heil. Dreieinigkeit. Denn im innersten Heiligtume der Seele wone Gott selbst, der Dreieinige, die Alles durchleuchtende und verklärende Herzensonne, die der zur allerhöchsten Stufe des ekstatischen Gebetslebens Aufgestiegene in unmittelbarster beseligender Nähe zu schauen bekomme. — Um dieselbe Zeit, die diesem großartigsten Erzeugnisse ihrer mystischen Schriftstellerei das Dasein gab, wärend jener freiwilligen Selbstverbannung in ihr Kloster zu Toledo in den Verfolgungsjaren 1576—1579 nämlich, schrieb Teresia noch einige kleinere Werke erbaulichen Inhalts, die ebenfalls Anklänge an die Lehre vom vierfachen Herzensgebete darbieten. Es sind dies die „Gedanken über die Liebe Gottes auf Grund des Hohenliedes" (Conceptos del amor de Dios sobra algu-

nas palabras de los cantares del Salomon) und die „Betrachtungen der Gebetsrufe der Seele nach der Communion“ (Ecclamaciones o Meditaciones del alma a su Dios). Weniger deutlich als diese beiden, den edelsten Erzeugnissen der älteren kirchlichen Mystik, namentlich eines Augustin und Bernhard von Clairvaux nachgebildeten, dabei aber doch auch vieles Originelle darbietenden Schriftchen, läsſt ein anderes Werk betrachtenden Inhalts: die „Meditationen über das Paternoster“ — die charakteristischen Grundgedanken und Lieblingssätze der teresianischen Mystik hervortreten. Vielleicht ist daher der Verdacht der Unechtheit dieser Schrift nicht ganz ungerechtfertigt, zumal da eine in einem Briefe an ihren Bruder Lorenzo (Lib. 1, Ep. 31) enthaltene Anspielung auf eine früher von ihr verfasste Auslegung des Vaterunsers sich möglicherweise auf den bereits oben besprochenen zweiten Teil des „Wegs zur Vollkommenheit“ beziehen könnte.

Andere Schriften Teresias aus ihren späteren Lebensjaren sind noch das „Buch von den Klostergründungen“ (Libro de las fundaciones), als Fortsetzung ihrer Selbstbiographie begonnen zu Salamanca (1573), fortgesetzt zu Toledo (1576) und vollendet zu Burgos (1582); die „Ratschläge an ihre Nonnen“ (Avisos para sus monjas) aus dem Jare 1580; und die „Anweisung zur Visitation der Klöster“ (De ratione visitandi conventus monialium). Gleich den schon oben erwänten Constitutiones vom Jare 1563 bieten diese auf die Außenseite ihrer ordensreformatorischen Tätigkeit bezüglichen Arbeiten ein geringeres theologisches Interesse dar. Von hohem zeitgeschichtlichem und kulturhistorischem Interesse sind indessen auch sie, und in dieser Hinsicht treten ihnen noch 342 Briefe (nebst 87 Fragmenten von Briefen) als eine weitere Sammlung wertvoller und anziehender Denkmale aus diesem wunderbar reichen und vielseitig tätigen Leben zur Seite. — Wie Teresia in diesen prosaischen Schriften durch eine naive Anmut, zierliche Nettigkeit und geniale Kraft des Ausdrucks glänzt, die ihr eine der vornehmsten Stellen unter den Prosaisten Spaniens anweist, so zeichnen sich auch die zwar nicht zalreichen, aber um so gehaltreicheren Gedichte (Coplas, Glosas, Canciones), die sie uns hinterlassen, durch Zartheit der Empfindung und hochpoetischen Gedankenschwung vor den änlichen Produkten Vieler ihrer Zeitgenossen (mit Ausnahme freilich des in dieser Beziehung ihr überlegenen Juan de la Cruz) aus. Als Probe teilen wir hier die schöne Motette an den Erlöser: „O hermosura que excedeis“ etc. mit, die nach der deutschen Übersetzung in Diepenbrocks „Geistlichem Blumenstrauß“ lautet:

„Schönheit, Sonne, die die Kerzen
Aller Schönheit dunkel macht,
One Wunden gibst du Schmerzen,
Tilgest one Schmerz im Herzen
Aller ird'schen Liebe Macht.

„Band, das einiget zwei Wesen,
Die getrennt sind himmelweit,
Ach, warum willst du dich lösen,
Da, als du geknüpft gewesen,
Sich in Lust verkehrt das Leid.

„Das, was nichtig ist, verbindest
Du dem Sein, das ewig währt;
Was in eigner Brust du zündest,
Liebst du; was du wertlos findest,
Ihm verleihst du neuen Werth“.

Herrlich ist auch das Sonnet an den Gekreuzigten:

„Nicht Hoffnung trieb, o Herr, mich, dich zu lieben,
Des Himmels Lohn nicht, den ich soll erlangen,
Nicht hielt der Hölle Qual mich so umfangen,
Daſs ich entsagte meinen ird'schen Trieben.

„Du triebst mich, Herr, der Anblick deiner Qualen,
Die Schmach, der Tod, die du für mich getragen,
Der bleiche Leichnam an das Kreuz geschlagen,
Die nackten Glieder mit den Wundenmalen!

„Nur deine Liebe konnte so mich rüren;
Selbst one Himmel blieb ich dir ergeben,
Selbst one Hölle würd ich vor dir beben.

„Du selbst nur konntest hin zu dir mich füren!
Wenn, was ich hoff', auch nicht zu hoffen bliebe,
Dich liebt' ich dennoch, wie ich jetzt dich liebe“.

Vergl. überhaupt W. Stork, Des heil. Johannes vom Kreuz und der heil. Teresia von Jesus sämmtliche Gedichte übersetzt, Münster 1854; sowie Bd. II der unten anzufürenden Clarusschen Übersetzung der Werke Teresias.

Die erste noch unvollständige Druckausgabe der Schriften Teresias besorgte Pater Luis de Leon (Ludovicus Legionensis) zu Salamanca 1588. Es schließen sich hieran als weitere spanische Ausgaben die von Neapel 1594 u. 1604; von Madrid 1597, 1611, 1615, 1622 u. ö., zuletzt und am vollständigsten 1793; ferner die lateinischen von Antwerpen 1619, von Cöln 1620 ꝛc.; die italienischen von Venedig 1636 u. ö.; von Mailand 1640 ꝛc.; desgleichen die durch ihre stilistische Schönheit und Korrektheit ausgezeichnete französische Übersetzung von Arnauld d'Andilly (Anvers 1688, III, vols.). sowie mehrere deutsche, unter welchen sich die von Gallus Schwab (Sulzbach 1831, 6 Bde., 3. Ausg., besorgt von M. Jocham, Regensburg 1869 f.) und von Ludwig Clarus (Leben und Werke der heil. Teresia, 3 Bde., Regensburg 1855) durch sprachliche Schönheit und durch Genauigkeit und Vollständigkeit in sachlicher Hinsicht auszeichnen. Von den Briefen insbesondere erschien eine erste unvollständige (nur 65 Briefe enthaltende) Sammlung, mit historischen und theologischen Erläuterungen von Juan de Palafox, Bischof von Osma, versehen, zu Saragossa 1658. Sie ging auch in mehrere der folgenden Ausgaben und Übersetzungen über, z. B. in Bd. III jener franz. Übersetzung von Arnauld. Vollständig sind die noch erhaltenen 342 Briefe der Heiligen erst in der Madrider Ausgabe ihrer Gesamtwerke von 1793 zusammengestellt, wo sie 4 starke Quartbände füllen.

Das Leben Teresias beschrieb im Anschlusse an ihre eigenen autobiographischen Aufzeichnungen, sowie an zalreiche anderweitige Urkunden und mündliche Überlieferungen, ihr eigener Beichtvater Franz Ribera (Vida de la madre Teresa de Jesus repartida en V libros, Madr. 1590, 4°), dem dann Andere wie Diego Yepes („Vida" etc., Madr. 1599, 1606 u. ö.), Juan de Jesus Maria (Compendio de la vida de S. Teresa 1605; auch lat. Rom. 1609), G. Gracian (Virtudes y fundaciones de S. T., 1611), Antonio de S. Joaquin (Anno Teresiano, 12 Tom. 4°, 1733—66), Fridericus a S. Antonio (Venet. 1754), Manuel de Traggia (La muger grande. Vida meditada de S. Teresa de Jesus, Madr. 1807) u. a. m. folgten. Diese älteren Biographieen sind größtenteils benützt, teilweise auch vollständig abgedruckt in der recht ausfürlichen und gründlichen Darstellung des Jesuiten Vandermoere in der Fortsetzung der Antwerpener Acta Sanctorum, Tom. VII. Octobris (1846), p. 109—790. Vergl. ferner C. A. Wilkens, „Zur Geschichte der spanischen Mystik; Teresa de Jesus", in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 113—180 (auch desselben: Fray Luis de Leon, Biogr. aus der Gesch. der span. Inquisition und Kirche im 16. Jarh., Halle 1866, S. 356 ff.); Zöckler, Petrus von Alcantara, Teresia von Avila und Johannes vom Kreuze; ein Beitrag zur Geschichte der mönchischen Contrareformation Spaniens im 16. Jarhundert in Delitzsch und Guerickes, Zeitschr. f. luth. Theol. und Kirche, 1864—1866, insbes. Jahrg. 1865, H. I u. II; J. H. Hennes, Das Leben der h. Teresa, 2. A., Frankf. a. M. 1866; Marcel Bouix, Leben der h. Teresia, von ihr selbst geschrieben, mit Anmerkungen, übers. v. A. K., Aachen 1868; Leben der hl. Teresa v. Jesus ꝛc., aus d. Spanischen von Ida Gräfin Hahn-Hahn, Mainz 1867; Miss Trench. The Life of S. Teresa, Lond. 1875; H. Heppe, Gesch. der quietist. Mystik in der kath. Kirche, Berlin 1875, S. 9—22. **Zöckler.**

Terminiren, terminare. Dieser Ausdruck bezeichnet im kirchlichen Mittellatein besonders das Betteln der sogenannten Bettelorden. Jedes Mendikantenkloster oder Hospitz hatte seinen bestimmten Bezirk (terminus), auf den es sich beschränken mußte; die klösterlichen Sammler von Almosen hießen „Terminirer". Vergl. Du Cange-Henschel: „Terminarii — —, qui habendis per agros cuique conventui addictos concionibus destinantur. Habent enim singuli ordinum istorum conventus descriptos circumiecti territorii pagos, intra quos duntaxat eleemosynas colligere liceat, ne cum jactura caritatis et periculo scandali mutuis offi-

ciant commodis.“ Übrigens findet sich schon in einem Gesetze der Karolingerzeit der Ausdruck terminantes in änlichem Sinne gebraucht; s. Capitul. I Caroli M. a. 802 (c. 22 de monachis): „Non per vicos neque per villas ad Ecclesiam vicini vel terminantes sine magisterio vel disciplina, qui Sarabaiti dicuntur“ etc. — Über das Treiben der mendikantischen Terminirer, bes. derjenigen des Franziskanerordens, vgl. u. a. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit im Mittelalter, Stuttgart 1884, S. 430 f. —

Wenn die Mönchsorden des Mittelalters gewissermaßen symbolisch gesetzliche Typen oder Vorausdarstellungen unseres freien evangelischen Vereinswesens waren, so hat auch das sittliche Gesetz unseres Kollektenwesens in der Ordnung der Terminirer ein symbolisches Vorbild erhalten, d. h. jedes Vereinsunternehmen, jede Kollekte hat ihre äußere Grenze nach dem Maße ihrer inneren Berechtigung. Diese sittliche Schranke wird freilich in unserem modernen Kollektenwesen vielfach überschritten, da die Kreise der Sammlungen für spezielle Kollekten sich nicht selten wechselseitig stören. Insofern kann daran erinnert werden, dass das Terminiren ein Kollektiren unter christlich-sittlicher Selbstbegrenzung bezeichnet in symbolischer, schattenhafter Gestalt. Lange † (Zöckler).

Terminismus und terministischer Streit. Die Basis der Streitfragen über den terminus der Gnadenzeit für den einzelnen Menschen oder auch für ganze Völker ist die augustinisch-mittelalterliche Voraussetzung, nach welcher das Ende der irdischen Lebenszeit als das Ende der Gnadenzeit betrachtet wurde, sodass selbst die ungetauften Kinder durch ihren Tod der Hölle verfielen und die Erlösung im Fegfeuer nur denen zugute kam, die als Katholiken nur noch einer Läuterung von läßlichen Sünden bedurften.

In der Reformationszeit wurde dieser abstrakt kirchliche Terminus erschüttert, weil die christliche Erkenntnis auf die dynamischen Bedingungen des Heils zurückging, einerseits nämlich auf die freie Gnade Gottes, andererseits auf die innerlichen, religiös-sittlichen Bedingungen der Bekehrung. Nach dem ersteren Gesichtspunkte konnte sich der terminus gratiae erweitern über den terminus vitae hinaus; nach dem letzteren konnte er sich noch bedeutender verengern und in die diesseitige Lebenszeit selbst fallen. Nach der ersteren Richtung des Geistes bildete sich die Lehre von der Apokatastasis aus, die hier nicht weiter zu verfolgen ist; nach der letzteren der Terminismus.

Wärend die Widertäufer alte Lehren von der Widerbringung erneuerten, eröffneten die Quäker die Lehre von einem terminus gratiae diesseits des terminus vitae. Sie lehrten, jeder Mensch habe einen besonderen Terminus der Heimsuchung, welche vorübergehe (s. Wiener, kompar. Darstellung 4. Aufl. S. 122). Gleichzeitig mit der Herabsetzung des Wertes und der Wirksamkeit der späteren Bußen, insbesondere der Bekehrung auf dem Totenbett seitens der Pietisten, worin schon Stenger in Erfurt vorangegangen (s. Siegmund Baumgarten, Geschichte der Religionsparteien, S. 1283), erschien nun die bestimmter vorgehende Schrift von J. G. Böse (geb. 1662 zu Oschatz, seit 1690 in Sorau, 1693 Diakonus daselbst, gest. 1700): terminus peremtorius salutis humanae, d. i. die von Gott in seinem geheimen Rate gesetzte Gnadenzeit, worinnen der Mensch, so er sich bekehrt, kann selig werden, nach der Verfließung aber nachgehends keine Frist mehr gegeben wird. Frankfurt 1698. Der Gedanke der Schrift ergibt sich schon klar aus dem Titel: die den aus dem Gnadenstande Gefallenen suchende gratia revocans ist nicht allgemein, sie erstreckt sich nicht durchaus bis an das Lebensende, sondern Gott hat manchem hartnäckigen Sünder einen Zeitpunkt bestimmt, bis zu welchem sich die Gnadenfrist erstreckt, nach welchem dann keine Buße mehr möglich ist. An das Erscheinen des Buchs knüpft sich einer der unerquicklichsten Händel der pietistischen Epoche, dessen Ende die Suspension Böses war, der bald darauf starb. — Gegen Böse schrieb zunächst J. G. Neumann, Professor der Theologie in Wittenberg: Dissertatio de termino salutis humanae peremtorio, Viteberg. 1700, und Dissertatio de tempore gratiae divinae non nisi cum morte hominis elabente ad Rom. II, 4—8, Viteberg. 1701. — Überhaupt ver-

anlafste Böses Schrift eine Menge von responsis und Streitschriften. Der Hauptstreit wurde zwischen den beiden Leipziger Professoren Rechenberg und Ittig gefürt. Ad. Rechenberg, Speners Schwiegerson, nahm in der Form neuer Erörterung Böses Anschauung in Schutz in der Schrift: Dissert. de gratiae revocatricis termino, Lips. 1700. Hier bestimmte er den Streitpunkt folgendermaßen: An Deus ex voluntate consequente judiciaria omnibus relapsis, apostatis.. gratiam revocatricem usque ad vitae finem offerre semper et impertiri promiserit, an vero pro sapientia et justitia sua in consilio aeterno, ex voluntate consequente certum gratiae non reiterandae terminum constituerit, und urteilte, die erste Frage sei zu verneinen, die zweite zu bejahen. Gegen diese Schrift trat Thomas Ittig in einer Predigt auf mit einer Verteidigung der Lehre von der allen Sündern bis an den Tod offenstehenden Gnadentür, worauf Rechenberg mit der Schrift: deutlicher Vortrag der prophetischen, apostolischen und evangelisch-lutherischen Lehre von dem Termin der von Gott bestimmten Gnadenzeit, 1700, antwortete, der er in der nächsten Zeit acht Beilagen folgen ließ. Ittig fürte den Streit in Predigten und in theol. Widerlegungen, und hatte das Ministerium in Leipzig auf seiner Seite; noch im Jare 1709 erschien von ihm Exercitat. theol. de reservato dei circa terminum gratiae. Mit seinem Tode 1710 endigte dieses Hauptstadium des Streites. Mit Recht bemerkt Siegm. Jak. Baumgarten S. 1282, die Hauptsache würde gewesen sein, dass man den Stand der Verhärtung und Verstockung untersucht hätte, und bemerkt weiter, auf beiden Seiten sei man in den zalreichen Streitschriften in Übertreibungen geraten, indem auf der einen Seite viel von der Vergeblichkeit aller menschlichen Bemühungen nach dem „terminus“ die Rede gewesen, wärend man andererseits in manchen Stücken den Hubarianismus erneuert habe. Natürlich wurde mit der Annäherung der rationalistischen Periode das Interesse an dieser Frage entkräftet, doch erschien noch 1759 Georgi dissertat. de termino salutis non peremtorio ad locos Rom. 13, 11—14 et 15, 4—13 illustrandos, Viteb.. Dagegen trat die Frage über den Wert der späten Buße oder Besserung um so stärker hervor. S. Bretschneider, systematische Entwickelung S. 693. Man behauptete ihre Unwirksamkeit mit Beziehung auf Matth. 3, 10; 7, 21; 20, 1—6; Hebr. 6, 4 ff.; 2 Petr. 2, 20 bis 22, denen man aber andererseits wider Stellen wie Jes. 65, 2; Luk. 23, 36 bis 48; Röm. 5, 20 entgegensetzte.

Über die erschienenen Streitschriften berichten die letzten Schriften von Ittig und von Rechenberg selbst. S. auch Winer, Theol. Litteratur S. 446; Bretschneider, Systematische Entwickelung S. 693. — Über den Streit: v. Einem, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, 2. Thl., S. 737; Walchs Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche, 2 Theile, S. 551 ff.; Siegmund Baumgarten a. a. O.; Hesse, Der terministische Streit, 1877.

Lange † (Hauck).

Territorialismus, Territorialsystem. Indem man das Territorialsystem neben dem episkopalen und dem kollegialen (Realencykl. Bd. IV, S. 271; Bd. VIII, S. 118) als drittes nennt, ist es in gewissen Kreisen noch immer üblich, diese drei Systeme lediglich als drei Versuche zu betrachten, in denen in verschiedener Art die Tatsache erklärt wird, dass das Kirchenregiment der evangelischen Landeskirchen sich in landesherrlicher Hand befindet. Zuerst kommt diese Dreiteilung bei J. H. Boehmer (Realencyklop. Bd. II, S. 520) vor, ist dann durch seine Schule und insbesondere durch Dan. Nettelbladt, De tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evang. sui territorii und dessen Observatt. juris eccles. p. 144 sq. verbreitet worden, und findet sich wesentlich ebenso noch bei Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840, S. 22 f., und in zweiter Ausg. 1862, S. 16 f. Hierbei wird als Hauptvertreter und geradezu Vater des Territorialsystems Christian Thomasius (s. d.) genannt und seine Meinung dahin formulirt, dass das Kirchenregiment ein Teil der landesherrlichen Gewalt als solcher sei und demgemäß jedem Landesherrn zustehe, einerlei wes Glaubens. Allerdings verkennt

Stahl nicht, dass der Territorialismus über diesen Satz weit hinausgreift, indem er aber dies Mehr zu entwickeln unternimmt, beschränkt er sich, einen Überblick über die Ansicht des Thomasius zu geben, und lässt sich auf deren Wurzeln und Zusammenhänge, außer einem kurzen Hinweise auf Grotius, nicht ein. Er gibt daher kein richtiges Bild des Territorialsystems; denn jene Wurzeln sind älter.

Es braucht hier nicht dargelegt zu werden, weil es bekannt und unbestritten ist, wie die antike Welt, namentlich so weit sie um das Mittelmeer gruppirt war, die mit dem öffentlichen Gottesdienste zusammenhängenden Verhältnisse, welche wir heute dem Kirchengebiete zuweisen, als Teil des Statslebens betrachtete. Jeder Volksstat hatte seine nationalen Gottheiten, und ihre Verehrung ist eine statliche Funktion: auch der jüdische Stat ist so geartet. Die damit gegebenen Gedankenreihen nun gewannen Einfluss auf die geistige Welt des Occidentes, als gegen Ende des Mittelalters die klassischen Studien wider erwachten und man begann, aus den eröffneten Quellen des Altertums nicht bloß formelle Bildung zu schöpfen, sondern auch die Kunde der Dinge selbst: aus den römischen Juristen die des Rechtes, aus den antiken Geographen und Naturforschern die Erd- nnd die Naturkunde, aus den Politikern und Historikern des Altertums die Wissenschaft vom Wesen des States. Zwar vermochte man in eine christliche Welt die Ideeen von den statlich zu verehrenden Nationalgottheiten nicht selbst herüberzunehmen; aber man bemächtigte sich mittels einer Abstraktion wenigstens des Grundsatzes, dass die Kirche eine Funktion des States sei. Schon in dem ghibellinisch gesinnten Gelehrtenkreise, dessen sich Kaiser Ludwig der Baier politisch bediente, tritt er hervor; gegen den Ausdruck, welchen er bei Marsilius von Padua fand, hat damals Papst Johann XXII. eine eigene Bulle gerichtet (22. Oktober 1327). S. Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern, 1874, und K. Müller, Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie 1879. 80. — Um jene Zeit aber blieb die Auffassung one unmittelbare Folge: nur durch mancherlei Vermittelungen hat sie auf die Entwickelung der Landespolizei gegenüber der Kirche, auf die hussitischen Meinungen über die Stellung der Obrigkeit zu ihr, zuletzt auf die aus beiden entstandene reformatorische Lehre vom Kirchenregimente der Obrigkeit Einfluss gewonnen: E. Friedberg: De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint, 1861, und über die reformatorische Lehre Realencykl. Bd. VII, S. 792 f. Erst als seit Mitte des 16. Jarhunderts der Humanismus eine die Geister allgemeiner beherrschende Macht gewonnen, wurde das Territorialsystem in Wissenschaft und Praxis gleichfalls mächtig.

Der Humanistenstand empfand sich, änlich wie vor ihm öfter der vorreformatorische Klerus, als eine weltbürgerlich zusammengehörige sociale Einheit. Nationale Gegensätze achtete er nicht, wenn er sie auch nicht verachtete. Seiner humanistischen Interessen war er sich vollkommen bewusst. So war er gestimmt, auch den Stat social zu konstruiren. Er sah in ihm einen zu besserer Betreibung der Sonderinteressen seiner Angehörigen geschlossenen Verein, mochte er diesen Begriff klarer oder minder klar im Sinne haben. Vindicirt man aber in solcher Art einmal für den Stat die Aufgaben der Gesellschaft, so waren unter deren Interessen die religiösen viel zu wichtig, als dass er nicht auch sie hätte in die Hand nehmen müssen. Auf diesem Umwege wurden die antiken Annahmen über die gottesdienstlichen Aufgaben des States als solchen auch auf christliche Staten anwendbar. Auch die reformatorische Lehre hatte angenommen, dass das Kirchenregiment ein Ausfluss der landesobrigkeitlichen Gewalt sei; aber sie leitete es ab aus der nach Gottes Ordnung den Landesobrigkeiten obliegenden Pflicht, anderen als richtigen Gottesdienst in ihrem Gebiete nicht zu dulden, sodass sie aus geistlichen, man könnte sagen theologischen Motiven zu handeln hat. Die humanistische Ansicht kennt eine solche theologische Fundamentirung höchstens noch als nebensächlichen Schmuck: in der Sache argumentirt sie politisch. Eben hierin unterscheidet sie sich grundsätzlich von der reformatorischen Doktrin.

Eine in diesen Dingen besonders lehrreiche Schrift des Hugo Grotius, De imperio summarum potestatum circa sacra, 1617 geschrieben, aber erst nach Grotius

Tode 1646 veröffentlicht, beruft sich dabei für die Prinzipien, aus denen sie deducirt und zum teil auch für ihre Ergebnisse, bereits auf Vorgänger wie Bodinus, Suarez u. a., und die von ihr Genannten sind keineswegs die einzigen: s. Gierke, Staats- und Korporationslehre des Altertums und Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, 1881, und dessen Joh. Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorieen, 1880. Ebenso stehen neben Grotius mit großer Selbständigkeit Conring, Hobbes, Spinoza: nähere Nachweisungen bei Mejer in der Kirchl. Ztschr. Jahrgang 1859, S. 14 f. Für Deutschland ist die Gestalt, welche diese Ideeen bei Grotius, namentlich auch in seinem Jus belli et pacis (1625), haben, wo er nur die nach Seite der Kirche liegenden Konsequenzen unentwickelt lässt, die einflussreichste gewesen. Bekanntlich formuliren er und seine Schule ihren Statsbegriff so, dass sie einen Urvertrag (pactum unionis) annehmen, mittels dessen von den zum State Zusammentretenden deren ursprüngliche Ungebundenheit, der Naturzustand, bis zu einer gewissen Grenze aufgegeben und mittels eines zweiten Urvertrages (pactum subjectionis) ein statliches Oberhaupt anerkannt worden sei, dessen Regierungswillen man sich unterworfen habe; — dies sei geschehen, um dadurch für den nicht aufgegebenen Teil jener Ungebundenheit ungestörte und vom State geschützte Entfaltung zu erlangen. Gegen jenes Opfer habe die Statsregierung diesen Schutz garantirt. Grotius nun nimmt an, dass zu dem so Vorbehaltenen nur die innere religiöse Gedankenfreiheit gehöre; dagegen sei alles, worin diese innere Welt sich nach Außen betätige, also alles Kirchliche durch jene Verträge an den Stat übertragen und sonach Sache der Statsregierung. Dass das im Wesen des States liege, wird von ihm, Conring und Anderen, mit den oben erwänten Autoritäten antiker Schriftsteller belegt. So sind es allerdings vorchristliche Statsgedanken, die in dieser Form wider lebendig werden, und in welchem Maße, das ist nur dann richtig zu schätzen, wenn man die bis in das laufende Jarhundert herein fast ausschließlich dominirende Stellung der Grotiusschen Naturrechtsschule in Rechnung bringt. Nicht bloß auf protestantischer, sondern auch auf katholischer Seite haben ihre Grundsätze geherrscht; der Gallikanismus selbst sowol, wie namentlich seine österreichische, unter dem Namen des Josephinismus (Realencykl. Bd. VII, S. 103) bekannte Gestalt sind von ihnen bestimmt, sodass es katholischen Territorialismus nicht weniger, als protestantischen gibt, s. Mejer, Zur römisch-deutschen Frage Bd. I, S. 43. 48 f. 153. 160. 177 u. s. w. Aber was den protestantischen betrifft, so würde man doch nicht Recht haben, wenn man annähme, er habe die Entwickelung der Kirchenverfassung lediglich gestört; er hat sie vielmehr auch gefördert, indem er das Mittelglied geworden ist, auf welchem die heutige genossenschaftliche Verfassung der Landeskirche sich erbaut hat. Will die lutherische Dogmatik eine verfassungsmäßige kirchliche Genossenschaft konstruiren, so kann sie nur von der Gemeinde der Gläubigen ausgehen. Indem sie lehrt, dass eben dieser die Erhaltung richtiger Gnadenmittelverwaltung als Glaubenspflicht obliege, vermöge welcher Pflicht jeder einzelne sich gläubig Bekennende nach dem Maße seiner Kraft zu solcher Erhaltung zu helfen habe, nimmt sie an, mit den Werken der entsprechenden Glaubenserweisung, den sogenanntrn signis Ecclesiae, trete die gläubige Gemeinde in die Erscheinung. Aber wenn auch jeder Einzelne für den Zweck tat, was er konnte, der gläubige Landesherr also das, was er mit seinen reichen Mitteln vermochte: dass die in der Art zur Erscheinung gelangende kirchliche Anstalt und die dieser Anstalt entsprechende kirchliche Genossenschaft die Lutheraner allemal Eines deutschen Reichsterritoriums begreifen müsse, ergab sich auf dem Wege nicht. Die Landeskirche konnte man so nicht konstruiren. Anfangs versuchte man es auch nicht. Die landeskirchlichen Einrichtungen, hervorgegangen aus der landesobrigkeitlichen Custodia prioris tabulae und die dogmatische obige Theorie, nach der die Kirche als societas externarum rerum et ritunm, also als Genossenschaft angesehen wurde, bestanden unvermittelt nebeneinander. Erst der gelehrte Humanismus, von dem wir reden, machte den Fortschritt, den Begriff der organisirten Genossenschaft auch auf die Landeskirche ernstlich anzuwenden. Indem er annimmt, der statliche Urvertrag schließe das Kirchliche ein, oder mit

anderen Worten, sei zugleich ein kirchlicher, fasst er die Angehörigen der Landeskirche als Associirte, die Landeskirche in dieser Beziehung als Vereinskirche, und eröffnete hiedurch die Möglichkeit, dass im Laufe der Zeit dieser Kirche eine Repräsentativverfassung angebildet worden ist, die sie vom State bis auf einen gewissen Punkt bereits emanzipirt hat und angetan scheint, sie noch weiter von ihm zu emanzipiren. Dies ist auf dem Wege kollegialistischer Modifikationen geschehen, von denen noch zu reden bleibt.

Der Territorialismus, wie er bei Grotius und den übrigen Genannten auftritt, drang one Schwierigkeit in die evangelische Praxis. Die Kirche wurde onehin durch landesherrliche Behörden regiert, indem jezt nur die Gesichtspunkte, nach denen dies seit der Reformation geschehen war, allmählich modifizirt wurden, vollzog sich die Veränderung one äußerlich hervortretenden Abschnit Schritt für Schritt. Änlich gestalteten sich auch die Anfänge jener kollegialistischen Veränderungen. Kollegialismus und Territorialismus stehen in keinem prinzipiellen Gegensatze, vielmehr setzen beide die statlichen Urverträge voraus, und ihr Unterschied liegt immer in ihren Annahmen über das Maß des von den Kontrahenten bei diesen Verträgen entweder Aufgeopferten oder Reservirten. Dass dies Maß statlich zu bestimmen sei, behaupten beide. Theoretisch allerdings lässt der Kollegialismus dem sozialen Selbstregimente der Kirchen größeren Spielraum; aber die Beaufsichtigung solcher Selbständigkeit behält er, unter dem Namen des jus circa sacra dem State vor und legt es in dessen Hand, sie zur Leitung zu steigern, ganz abgesehen noch davon, dass er eine stillschweigende Übertragung auch der Leitung (jus in sacra) an den Stat unterstellt. Territorialismus und Kollegialismus fließen also, jenachdem der materielle Inhalt der Kirchenhoheit (jus circa sacra) aufgefasst wird, tatsächlich ineinander. So kommt es, dass, wärend Pufendorf, indem er die Manifestation des Glaubens in der Kirchenbildung zu dem bei Abschluss des statlichen Urvertrags nicht aufgeopferten, sondern garantirt erhaltenen Teile der Einzelfreiheit rechnet, Begründer des Kollegialismus ist, und daneben Thomasius, der ausdrücklich angibt, nur die Pufendorfschen Meinungen mit geringer „Ausbesserung“ zu widerholen, doch als Begründer des Territorialsystems aufgefürt wird. Näher betrachtet ist er insofern ebensowol Kollegialist, als er das landesherrliche Kirchenregiment seinem Inhalte nach zur Vereinspolizei (jus circa sacra) einschränkt. Von J. H. Boehmer ist anerkannt, dass er sowol Territorialist wie Kollegialist genannt werden kann, und — um sogleich das Ende der Reihe hervorzuheben — das Preußische Allgemeine Landrecht ist in ganz änlicher Weise kollegialistisch und territorialistisch zugleich. Vgl. Mejer, Röm. Frage, I, 415—438.

Wir haben schon berürt: jeder Stat, der, indem er die socialen Aufgaben als solche für statliche nimmt, sich der Gesellschaft unterordnet und dadurch mit ihr identifizirt, kann nicht anders, als auch die kirchlich-socialen Aufgaben als statliche zu betreiben; ist also territorialistisch mit Notwendigkeit. Das ausgeprägteste Beispiel hiervon ist das von Frankreich: niemals hat man unbedingter den Stat nach socialen Gesichtspunkten eingerichtet, als in der französischen Verfassung von 1791, und gleichzeitig löste die „Civilkonstitution des Klerus“ vom 12. Juli 1790, vom Könige 24. August bestätigt, den kirchlichen Organismus im statlichen auf. Dass man nachher auch eine eigene Statsreligion proklamirte, ist nichts als ein weiterer Schritt auf demselben Wege. Vgl. Mejer a. a. O. S. 157 f. Das Preußische Allg. Landrecht, wenn es die Geistlichen auch als mittelbare Statsdiener charakterisirt, geht doch längst nicht so weit, wie jene Civilkonstitution, sondern enthält in seinen kollegialistischen Elementen bereits die Keime derjenigen Verfassungsentwicklung, welche über den Territorialismus hinausgefürt hat. Dagegen blieb in der Litteratur, und ebenso für längere Zeit in der Praxis, der Territorialismus mächtig; in der Litteratur namentlich, soweit sie von den Anregungen erst Fichtes, dann Hegels beherrscht war. Es genüge hier zu nennen: (Karl Salom. Zachariä) Die Einheit des Staates und der Kirche mit Rücksicht auf die deutsche Reichsverfassung o. O. 1797; H. Stephani, Über die absolute Einheit der Kirche und des Staates, Würzburg 1802, und über Beide Mejer a. a. O.

S. 434 f. Ferner Alex. Müller, Phil. Marheinecke, Augusti u. andere bei Schmitthenner, Das Recht der Regenten in kirchlichen Dingen, Berlin 1838, aufgefürte. Allerdings bedarf sein Verzeichnis mannigfaltiger Berichtigung. Endlich Rich. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837, S. 1 f., und E. W. Klee, Das Recht der einen allgemeinen Kirche Jesu Christi, Magdeburg 1839. 1841, der, obwol er Thl. 1, S. 279 f. gegen Rothe polemisirt, doch seinerseits nicht minder territorialistisch ist. **Mejer.**

Tersteegen (zur Stiege), Gerhard. I. Seine Jugendzeit und Erweckung. G. Tersteegen, geb. am 25. Nov. 1697 zu Meurs, Hauptstadt der damals unter der Herrschaft des Oraniers Wilh. Heinrich stehenden Grafschaft Meurs. Der Vater Heinr. T., ein Kaufmann, starb schon im J. 1703, als sein jüngster Son Gerhard im sechsten Jare die lateinische Schule zu Meurs bezogen hatte, auf der er sich bei vorzüglichen Fähigkeiten gründliche Kenntnisse in den klassischen Sprachen, auch im Hebräischen, aneignete. Man riet der Mutter, den Son, der bei einer öffentlichen Festlichkeit eine lateinische Rede in Versen unter allgemeinem Beifall gehalten hatte, studiren zu lassen, aber wegen häuslicher Verhältnisse wurde er zum Kaufmannsstande bestimmt, und im Jare 1713 trat Tersteegen bei einem Schwager zu Mülheim a. d. Ruhr in die Lehre. Hier hatte schon früher der fromme Prediger Untereyk, der später nach Bremen berufen worden, ein neues christliches Leben durch Erbauungsstunden erweckt, die nach seinem Weggange einige Labbadisten und seit dem Jare 1710 der von dem bekannten Mystiker Hochmann erweckte Kandidat Wilh. Hoffmann leitete. Tersteegen, der bisher ein ganz weltliches Leben gefürt hatte, wurde zu Mülheim mit Hoffmann bekannt, „besuchte die von ihm geleiteten“ Stunden, welche, nach der Lebensbeschreibung des sel. Teerstegen, die ein Zeitgenosse und Freund verfasst hat, jenen, wie so manche andere, antrieben, seine Bekehrung ernstlich zu suchen; daher Tersteegen in Hoffmann zeitlebens seinen geistlichen Vater geehrt hat, wenn er auch später selbständig neben ihn trat.

Es ist hier zu beachten, dass Hoffmann gerade damals wegen seiner Erbauungsstunden, die er one kirchlichen Auftrag hielt, bei der Duisburger Klasse ververklagt wurde. Diese erklärte sich gegen das separatistische Treiben und ermante die Gemeinden zur Wachsamkeit, damit die Kirche nicht verwirrt werde. Hoffmann sollte, wenn er seine Stunden nicht einstelle, von der Gemeinde öffentlich ausgeschlossen werden. Auch die Clevische Synode erklärte sich in derselben Weise gegen Hoffmann. Aber diese Beschlüsse der kirchlichen Synoden weckten nur umsomehr den Eifer derer, welche Hoffmanns Erbauungsstunden besuchten, und zu Mülheim wurde bereits eine Sammlung veranstaltet, um ein größeres Lokal für jene Stunden herzustellen. Tersteegen nahm infolge der Synodalbeschlüsse gleich nach seiner Erweckung eine separatistische Stellung der Kirche gegenüber ein. Er zog sich von dem öffentlichen Gottesdienst gänzlich zurück und nahm nicht mehr am heil. Abendmal teil, weil er in seinem Gewissen Bedenken trug, dasselbe mit offenbaren Sündern zu genießen. Da ihm um diese Zeit die gänzliche Nichtigkeit der irdischen Dinge und das Gewicht der himmlischen klar offenbart wurde, zog er sich im Jare 1719 von der Kaufmannschaft zurück und wälte ein stilleres Gewerbe, nämlich bei seiner schwachen Leibesbeschaffenheit das Bandmachen. Dabei fürte er ein streng asketisches Leben. Seine Speisen, die meistens aus Mehl bestanden, bereitete er sich selbst und nahm nur einmal am Tage Narung zu sich. Von seiner geringen Einnahme teilte er Armen freigebig aus, indem er in stiller Abendzeit sie in ihren Hütten aufsuchte.

Ein solches asketisches Einsiedlerleben hielt er für das Ideal des christlichen Lebens und sah sich in der Kirchengeschichte nach entsprechenden Vorbildern um, an denen er sich aufrichten konnte. Anfangs blieb in dieser Askese sein kindliches Vertrauen auf des himmlischen Vaters Fürsorge unerschüttert; aber allmählich geriet er in innere Anfechtungen und eine schwere Prüfungszeit, die 5 Jare andauerte, vom Jare 1719 bis 1724. Er spricht sich über die reichen Erfarungen, welche er in dieser Leidenszeit machte und die ihn so sehr befähigten, später ein

treuer Seelenpfleger zu werden, in Briefen und in einer Vorrede zur Übersetzung der Schriften des katholischen Mystikers Jean de Bernières Louvigny (vom Jare 1626) näher aus. Man gewart hier die tiefste Erkenntnis des auch nach der Bekehrung im Grunde des menschlichen Herzens noch steckenden und sich regenden Verderbens, und das gewaltige Ringen, dasselbe gründlich auszurotten (vgl. bes. Briefsammlung I, 90).

Nach fünfjäriger Verdunkelung ging ihm das Licht wider auf: „die versönende Gnade Gottes in Jesu Christo ward ihm so überzeugend bloßgelegt, dass sein Herz völlig beruhigt ward". Bei dieser Gelegenheit verfasste er das schöne Lied: „Wie bist Du mir so innig gut, mein Hoherpriester Du!" Er schloss einen so festen Bund mit dem Herrn Jesu, dass er sich demselben mit seinem eigenen Blut als beständiges Eigentum nach Leib und Seele verschrieb. One Zweifel schwebte ihm dabei der Vorgang des französischen Marquis de Renty vor Augen, den er in seinem „Leben der heiligen Seelen" (I, Stück 3) mit besonderer Vorliebe geschildert hat.

II. Tersteegens Wirksamkeit. Nach beendigter Ruhe- und Prüfungszeit widmete er sich zunächst dem Unterricht der Kinder seines Bruders und verfasste ein kurzes Lehrbuch, eigentlich seine erste Schrift, die aber ungedruckt blieb und erst im Jare 1801 unter dem Titel: „Unpartheiischer Abriß christlicher Grundwarheiten" veröffentlicht wurde. Gleich in dieser Erstlingsschrift ist seine Abhängigkeit von P. Poiret, dem einzigen französisch-reformirten Mystiker, unverkennbar, z. B. die Einteilung nach verschiedenen Haushaltungen Gottes im Alten und Neuen Bunde ist ganz Poirets Schrift: „l'économie divine" entlehnt. In der Darstellung der neutestamentl. Kirche tritt Tersteegens separatistische Stellung sehr entschieden hervor. Auch nach der Reformation, welche das Ideal der apostolischen Kirche widerherstellen wollte, ist der vorige Greuel der Verwüstung in allen Ständen wider eingerissen, sodass fast überall in den Parteien ein falsches Namen- oder Maulchristentum als ein wares Christentum zu spüren ist. Gleichwol behält Gott noch hie und da die Seinigen, welche über das Elend seufzen und wider den Verfall zeugen (Offenb. 3, 1—6). Diese aber haben darnach zu trachten, dass sie durch gottseligen Wandel als Lichter scheinen unter einem verkehrten unschlachtigen Geschlecht.

Tersteegen gab sein Stillleben daran und nahm im J. 1725 Heinrich Sommer, einen Freund Hoffmanns, als Stubengenossen an, um ihm das Bandweben zu lehren. Sie teilten fast 3 Jare lang ihre Tageszeit in Arbeit und Gebet und ihre Lebensweise war weniger asketisch beschränkt. Von 6 Uhr Abends verwendete Tersteegen seine Zeit zur Übersetzung und Bearbeitung erbaulicher Schriften älterer und neuerer Mystiker, besonders der von Poiret empfohlenen, sodass seit dem J. 1725 seine Schriftstellerei eigentlich begann. Die Vorreden, welche er zu jenen Schriften verfasste, sind von besonderem Werte. Zuerst lieferte Tersteegen eine Übersetzung der Schrift des ursprünglich katholischen, dann reformirten Mystikers Labadie: „Manuel de Piété", d. i. „Handbüchlein der waren Gottseligkeit". Die Vorrede handelt von dem Wesen und Nutzen der wahren Gottseligkeit und ist in der späteren Sammlung: „Weg der Wahrheit" als 3. Stück wider aufgenommen. Wenn die erste Schrift, die Tersteegen übersetzte, eine Anleitung zur Frömmigkeit bieten sollte, so war die folgende Schrift des katholischen Mystikers Bernières für Geförderte bestimmt. Sie fürt den Titel: „Das verborgene Leben mit Christo in Gott, auf echt evangelische Weise entdeckt ꝛc." In der Vorrede (vom Dez. 1726) handelt Tersteegen eingehend von dem „Unterschied und Fortgang" in der Gottseligkeit. Sie findet sich im „Weg der Warheit" als 6. Stück. Bezeichnend ist die Bemerkung T.'s, dass er in diesen Schriften zwar nicht alles approbiren will, aber dess ist er gewiss, dass auf einem Blättchen der waren mystischen Schriften mehr göttlichen Lichtes, Trostes und Friedens für ein Gott suchendes Gemüt zu finden sei, als manchmal in zehn und mehr Folianten der kraft- und saftlosesten Schultheologie. Er beruft sich auf die Zustimmung protestantischer Theologen, wie Joh. von Lodenstein, Ursinus, Spener u. a. So sehr auch Tersteegen am Schlusse

der Vorrede, worin er den mystischen Weg des Absterbens seiner Selbst und aller Dinge, sowie des verborgenen Lebens mit Christo in Gott schildert, auf den Christus für uns hinweist und dem Süneblut Christi allen Dank dargebracht wissen will, so ist doch, wie auch bei Bernières, die Rechtfertigung nicht in ihrer fortgehenden innigen Beziehung zur Heiligung erfaßt, und erst später hat sich Tersteegen in dieser Beziehung zu größerer Klarheit der Erkenntnis durchgearbeitet.

Bei der Auswal mystischer Schriften folgte T. dem Urteil Poirets in dessen Traktat: de auctoribus mysticis, worin die Schriften Bernières ganz besonders empfohlen werden. Daher ließ sich T. auch durch Poirets Urteil bestimmen, die „Nachfolge Jesu" von Thomas von Kempen und die „Soliloquien" des Gerlach Petersen, des sogen. andern Thomas von Kempen, im J. 1727 zu übersetzen, in denen er von dem Umgang mit Gott und sich selbst allein handelt. Zum Beweis, wie sehr T. den Mystiker Thomas von Kempen schätzte, dient ein später von ihm herausgegebenes Schriftchen: „Der kleine Kempis", „worin noch andere Sprüche und Gebete von Thomas von Kempen gesammelt sind.

Als Frucht vieljäriger gründlicher Beschäftigung mit der mystischen Litteratur erschien seit dem Jare 1733 das Werk: „Auserlesene Lebensbeschreibungen heil. Seelen", das erst im Jare 1753 mit dem 25. Stück in 3 Bänden vollendet war. Im folgenden Jare 1754 erschien bereits eine zweite Auflage, ein Beweis, dass es in den Kreisen der separatistischen Mystiker vielfach gelesen wurde. Der längere Titel dieses Werks spricht den Zweck des Verfassers aus, der auch in einer Vorrede erläutert wird. Es sollen nicht bloß die äußeren Lebensverhältnisse, sondern hauptsächlich die inneren Fürungen Gottes und mannigfaltiger Austeilungen seiner Gnaden in den heil. Seelen angemerket werden zur Bekräftignng der Warheit und der Möglichkeit des inwendigen Lebens. Wenn T. nur Personen aus der römisch-katholischen Kirche auserlesen hat „als Exempel heil. Seelen", so sucht er dies dadurch zu rechtfertigen, dass bereits von Anderen die Exempel aus der evangelischen Kirche aufgestellt seien, wie z. B. Joh. Reitzens Historie der „Widergeborenen", welcher T. sein Werk als „eine verlangte Kontinuation" zur Seite stellt. Im Grunde aber zeigt T. eine Vorliebe für die eigentümliche Heiligkeit der asketischen Mystiker aus der römisch-katholischen Kirche, wie er sie in der Vorrede zu Bernières Schrift offen ausgesprochen hat. Diese Vorliebe treibt ihn so weit, dass er one alle Kritik die wunderlichsten Legenden, Visionen und Inspirationen aufnimmt, obgleich er in der Vorrede erklärt, dass es nur mit Urteil auserlesene Lebensbilder seien und dass bei einem Jeden die unzweifelhaften Urkunden und Zeugnisse angefürt würden. Bei der Auswal seiner heil. Seelen hat sich T. wider durch Poiret bestimmen lassen, der in seiner angef. Schrift von den Mystikern darauf aufmerksam gemacht oder schon früher selbst Einzelne in französischer Sprache behandelt hatte. Die von Poiret nachgelassene Bibliothek, die Tersteegen durchforscht hatte, lieferte ihm auch die meistens selten geworden Quellen.

In der Vorrede des zweiten Bandes dieses Werkes vom Jare 1735 hatte T. auch der Madame Guyon (s. den Artikel Bd. V, S. 479) gedacht, die er als durchläutertes Gefäß der reinen Liebe Gottes, als „ein auserwältes Werkzeug des hl. Geistes" bezeichnet, welche durch ihre Schriften dem inwendigen Leben ein großes Licht und Gewicht gegeben habe. Er ist nicht abgeneigt, einen kernhaften Auszug ihres Lebens, wie sie es selbst beschrieben, abzufassen. Da dasselbe aber in Leipzig in deutscher Übersetzung erschien, so übersetzte er einige Jare später, „der Neigung seines Herzens" folgend, eine poetische Schrift der Mad. Guyon, welche diese zu 44 Sinnbildern des inneren Lebens, die im J. 1641 zu Paris in Kupferstichen erschienen waren, verfaßt und handschriftlich ihrem Seelenfreund Poiret als Neujarsgeschenk 1717 nach Rhynsburg übersandt hatte. Poiret fügte sie dem letzten Bande ihrer Werke, die er herausgab, im J. 1722 hinzu. Tersteegen verteidigt in der Vorrede die Mad. Guyon gegen

den Vorwurf falscher Lehre, indem er sich widerholt auf den Tübinger Kirchenhistoriker Weismann beruft. Sie habe durch lange Erfarung erkannt, dass nur eine äußere dürre und unfruchtbare Andacht aller Orten im Schwange gehe, anstatt der inneren, freien und heilsamen Weise, Gotte im Herzen zu dienen durch den Weg des Glaubens und der Liebe; deshalb habe sie dazu eine Anleitung zu geben sich bemüht. Damit bezeichnet T. seine eigene Stellung in jener Zeit. Was den mystischen Quietismus betrifft, den Mad. Guyon unzweifelhaft gelehrt hat, so hat T. bei der Auswal der Betrachtungen gerade solche Stücke gewält, welche denselben auszuschließen scheinen (vergl. Betrachtung des 7. Sinnbildes), aber hie und da tritt der Quietismus ganz offen hervor (vergl. Betr. des 29. Sinnbildes), nämlich der Zustand vollkommener Ruhe, wie er durch die Einwirkung Gottes auf die Seele one irgend eine Vermittlung, selbst nicht die Christi und seines Wortes und one irgend eine freiwillige Tätigkeit von Seiten des Menschen entsteht und fortdauert.

Neben den bisher aufgefürten Schriften T.'s, welche eine Frucht seiner eifrigen Studien der mystischen Litteratur waren, liegt noch eine Anzal anderer Schriften vor, welche aus seiner praktischen Tätigkeit hervorgegangen sind. Nach beendigter Prüfungszeit widmete T. sich zunächst dem Unterricht der Jugend; außerdem entschloss er sich auf die dringende Aufforderung Hoffmanns, neben diesem seit dem Jare 1725 öffentliche Vorträge „in den Übungen" zu Mülheim und anderswo zu halten. Wenn T. durch die erste Erweckung, welche Hochmann hervorgerufen hatte, selbst ergriffen worden war, so wurde er jetzt neben dem Schüler Hochmanns, nämlich Hoffmann, der Leiter und Träger der zweiten. Von der Frucht dieser Vorträge T.'s sagt die Lebensbeschreibung, „dass Viele, die ihn nur einmal gehört, von der durchdringenden Kraft seiner Rede so bewegt wurden, dass sie zu einer gründlichen und dauerhaften Bekehrung gelangten". T. nahm für die, welche sich bei ihm Rats erholten und durch ihn gestärkt wurden, die Stellung eines Seelenfürers ein, wie sie ihm aus dem Leben heil. Seelen im Schoße mystischer Gemeinschaften vorbildlich vor Augen stand. Als die Anzal derer, die sich aus allen Hauptorten des bergischen und clevischen Landes nicht bloß mündlich, sondern auch schriftlich an ihn wandten, sich mehrte, entschloss T. sich im Jare 1728 ganz dieser geistlichen Seelenpflege zu widmen und sein Handwerk niederzulegen. Er nahm seit dieser Zeit die Liebesgaben einiger Freunde an, die ihn in Stand setzten, nicht bloß seine eigene Notdurft zu bestreiten, sondern auch Dürftigen mancherlei Woltat zu erweisen.

Tersteegen war aus seinem früheren Stillleben heraus in ein sehr bewegtes tätiges Leben versetzt. Außer Mülheim selbst wurde das zwischen Mülheim und Elberfeld gelegene Ackergut Otterbeck ein eigentlicher Mittel- und Sammelpunkt der Erweckten. Ein Freund T.'s, dem das Gut gehörte, errichtete dort eine „Pilgerhütte", in welcher die Erweckten zugleich einsam und gemeinsam, ungestört von der Welt, dem Gebet und der Arbeit leben konnten. Es war dies eine Stiftung, in welcher der Tersteegensche Grundgedanke eines christlichen Lebens realisirt wurde; denn der Zweck dieser „Bruderschaft" war, wie T. ihn bezeichnet: „Gott allein zu dienen, in der wahren Heiligung geübt zu werden, wonach sich die Brüder in der Vereinigung der Herzen bestreben sollten". Die Brüder, welche unter einem Vorsteher als primus inter pares ihr gemeinsames Leben fürten, wurden von T. als ihrem eigentlichen Seelenfürer geleitet; als solcher erteilte er ihnen 12 Verhaltungsregeln (am Schlusse des 3. Bandes der Briefsammlung). Er tröstete und ermante, er warnte und strafte sie, wovon in der Briefsammlung viele Proben vorliegen, die von seiner großen Weisheit im Verkehr mit den Brüdern zeugen. Ganz besonders zeugt dafür eine von T. und und Hoffmann gemeinsam verfasste Warnungs- und Ermanungsschrift wider den Missbrauch, welchen einige der Brüder mit der Lehre von der Freiheit der Kinder Gottes von der Sünde und dem Gesetze trieben. Diese Schrift vom Jare 1727: „Zeugniß der Warheit, die da ist nach der Gottseligkeit" 2c., ist dem 1. Bande der Briefe zugefügt und wegen ihres hohen Wertes später mehrfach separat abgedruckt worden. T. hat sich hier mit den antinomisti-

schen Grundsätzen entschieden auseinandergesetzt, wonach die hl. Schrift nur als ein Gesetzbuch angesehen wurde, welchem die durch die Gnade Freigewordenen nicht mehr zu folgen brauchten. Für diese sei kein Gesetz mehr vorhanden, welches sie einschränken könne, daher sie sich in allen Dingen frei bewegen könnten. Das gewichtige „Zeugnis der Warheit" setzte dem in den verschiedenen Kreisen der Anhänger T.'s mit seinen verderblichen Konsequenzen um sich greifenden Antinomismus noch rechtzeitig einen festen Damm für die Zukunft entgegen.

Neben Otterbeck bildete Elberfeld und später das angrenzende Barmen den zweiten Mittelpunkt für T.'s Wirksamkeit. Der Leiter der Elberfelder Erweckung seit 1733, der Kaufmann Caspari, ist durch seine Zusammenkunft mit Stilling, Göthe, Lavater und Hasenkampf litterar-historisch bekannt geworden (vgl. Jahrb. des rhein.-westfäl. Schriften-Ver. von 1861). Der Verkehr mit dem Elberfelder Kreise veranlasste T. im Herbst 1734 zu einem trefflichen „Lehr-, Trost- und Ermanungsschreiben" (Weg der Wahrheit, 11. St.), worin er mit heiligem Ernst zur Ausdauer im Kampfe mit der Welt und zum Wachstum in der Heiligung auffordert. Die Ellersche Societät, welche zu der antinomistischen Richtung neigte, wurde dadurch abgestoßen und bald darauf zog Eller und der reformirte Prediger Schleiermacher mit ihrem chiliastisch-schwärmerischen Anhang von Elberfeld nach Ronsdorf ab, wo sie das neue Zion gründeten, wärend der Tersteegensche Kreis den Kern der aufblühenden reformirten Gemeinde bildete und bald einen segensreichen Einfluss auf das ganze Wuppertal übte. Ein anderer Freundeskreis T.'s, der sich zu Solingen sammelte, fand, was gewönlich nicht der Fall war, an den beiden Predigern der luther. und reform. Gemeinde eine kräftige Stütze. Auch in Crefeld, der religiösen Freistadt unter niederländischem, später preußischem Schutze, fanden sich zalreiche Anhänger T.'s, die ihn einmal bewogen, in der Kirche der Mennoniten, die wie andere Separatisten, dort Zuflucht gefunden, eine Predigt zu halten, das einzigemal in seinem Leben, dass T. eine Kanzel bestiegen hat. Zu Rheydt onweit Crefeld hatte Terst. einen alten treuen Freund an dem Prediger Lauſs, der später in seiner Gemeinde eine Erweckung erlebte, die von ungewönlichen Erscheinungen begleitet war. Über die Behandlung derselben erteilte T. seinem Freunde weisen Rat „Von dem Verhalten bei außerordentlichen Geistesgaben, Gesichten und Offenbarungen" („Briefsamml. III, 139: Weg der Wahrheit, 4. St.). T. hatte schon früher im Umgang mit Inspirirten solche Erscheinungen nüchtern und klar beurteilen gelernt; dafür zeugen seine Briefe, die er an die erweckten Frommen im Oberlande, besonders im Wittgensteinischen, richtete, wo sich viele Inspirirte fanden. Er mant teils von zu großer Überschätzung, teils von wegwerfender Verachtung ab; ein so richtiges Urteil, dass es noch heute um seiner Weisheit willen sehr beachtet zu werden verdient.

Die Verbindungen T.'s im Oberlande dehnten sich immer weiter aus. Im Siegenschen, in der Wetterau nebst Frankfurt a/M., in Franken und in der Pfalz traten Freunde mit T. in innigem Verkehr. Gleichzeitig verbündeten sich mit ihm in den Niederlanden die still und einsam lebenden Schüler Poirets, sodann die zalreichen Freunde Hoffmanns, unter denen der alte Pauw zu Amsterdam hervorragt, welchen T. fast regelmäßig järlich seit 1732 besuchte und dadurch alle die Verbindungen anknüpfte, die uns sein reicher Briefwechsel mit den holländischen Freunden kennen lehrt. Dieser briefliche Verkehr dehnte sich nach Ostfriesland, Dänemark und Schweden und über Crefeld bis nach Pennsylvanien mit den separatistischen Mystikern aus.

Die ausgedehnten Verbindungen T.'s mit dem Oberlande brachten ihn auch in Berürung mit den Herrnhutern, die ihn anfangs auf ihre Seite zu ziehen hofften. Zinzendorf versuchte es anfangs, bald nach seiner Ankunft in der Wetterau, durch zärtliche Briefe, die er ihm durch Brüder zusandte. Sodann schickte er im J. 1737 Martin Dober nach dem Niederrhein, der sich T., um ihm sein Herz zu stehlen, zu Füßen warf und ihn um seinen Segen bat. Allein Terst. blieb (vgl. Lebensbeschreibung) ganz unbeweglich, suchte vielmehr manche Seelen,

die sich schon zu dieser Gemeinde begeben hatten, zu besserer Einsicht zu bringen. Was T. von den Herrhutern abstieß, war nicht so sehr das Absonderliche in ihren Einrichtungen, als ihre eigentümliche Lehre, die er als eine den Antinomismus fördernde für gefärlich hielt. Darüber hat sich T. in einer Schrift, an einen Freund in Holland gerichtet, wo die Herrnhuter damals viele Anhänger fanden, eingehend ausgesprochen: „Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit, worin die notwendige Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung, wie auch, was gesetzlich und was evangelisch ist, klüglich angezeigt wird (Weg der Wahrheit, 5. St.). T. vermisste an den Herrnhutern das ernste Streben nach Heiligung und den Fortschritt in derselben, deshalb warnte er vor den Gefaren ihrer Lehre, die in der Sichtungszeit wirklich hervortraten. Seine entschiedene Stellung gegen die Herrnhuter trug wesentlich dazu bei, dass die vielen Erweckten am Niederrhein sich nicht von der Kirche äußerlich trennten, sondern allmählich im Schoße der Kirche wider ein Salz wurden, dessen es zur Würze gegen die Verderbnis dort allenthalben bedurfte. Auch die spätere persönliche Anwesenheit Zinzendorfs in den Tersteegenschen Kreisen hatte nicht zur Folge, dass die Brüdergemeinde dort festen Fuß fassen konnte.

Die ausgedehnte Wirksamkeit T.'s wurde in den Jaren 1740 bis 1750 dadurch gehemmt, dass die kurpfälzische Regierung von Düsseldorf aus im J. 1740 ein scharfes Konventikelverbot erließ, welches bald darauf auch von Friedrich II. König von Preußen nach dem Vorgange seines Vaters für Meurs, Cleve und Mark erneuert wurde. T. sah darin eine Prüfung und Läuterung der Erweckung, riet aber, dass man der äußeren Kirche möglichst Genüge leiste, solange nichts wider das Gewissen gefordert werde. Er hielt seit 1740 öffentliche Versammlungen nur auf seinen järlichen Reisen in Holland, wo er unbehin dertwar; unterließ es aber nicht, stille Besuche in seinen Freundeskreisen zu machen, so namentlich in Barmen, wo er an den Gebrüdern Evertsen neue, treue Freunde hatte. Es wurde ihm dadurch ein Ersatz für den großen Verlust seines teuersten Freundes Hoffmann, der im Jare 1746 heimgegangen. Er mietete dessen Wonung, bezog selbst den Oberstock mit seinen Genossen Sommer, wärend der Unterstock einigen Freunden eingeräumt wurde, die hier von den reichen Liebesgaben, die besonders aus Holland einglngen, für Arme und Kranke kochen mussten. Seit dieser Zeit nahm er sich auch der Leibesnot seiner Brüder dadurch an, dass er Medicin verfertigte und umsonst ausgab. Es waren keine mystischen Geheimmittel, sondern einfache Hausmittel, wie dies die noch vorhandenen Rezeptbücher bestätigen. Er trat auch nicht der Praxis der Ärzte entgegen, an die er seine Freunde brieflich widerholt verweist. Die Leibespflege sollte auch seiner Seelenfürung zu einer neuen Unterlage dienen. Er erstaunte, wie manche Seelenstörungen, besonders Anfechtungen, aus physischen Ursachen entstanden und deshalb riet er ebensosehr zur Leibesarbeit, wie zum Gebet.

Das Konventikelverbot befestigte T. nicht, wie man hätte erwarten sollen, in seiner separatistischen Stellung, sondern er näherte sich seit dieser Zeit mehr der Kirche. Dazu trug das freundschaftliche Verhältnis viel bei, das er mit vielen gläubigen Predigern anknüpfte, die aus dem pietistischen Kreise zu Halle hervorgegangen waren, namentlich sein Verhältnis zu Prediger Forstmann in Solingen, der durch seine Versammlungen jenes Verbot eigentlich veranlasst hatte.

Eine neue Erweckung, welche im J. 1750 durch Jak. Chevalier, einen Studenten der Theologie, von Duisburg ausging, rief die öffentlichen Versammlungen am Niederrhein wider ins Leben. T. trat selbst offen für das gute Recht derselben auf und hielt solche in seinem Hause. Seine Reden sind in den Jaren 1753 bis 1756, wo ihn ein Bruchschaden vom Reden abhielt, aufgezeichnet, etwa 30 längere, die 8 Monate vor seinem Tode im Jare 1769 unter dem Titel zuerst herausgegeben wurden: „Geistliche Brosamen, von des Herrn Tisch gefallen, von guten Freunden aufgelesen und hungrigen Herzen mitgeteilt.“ 2 Bände in 4 Theilen, die im Jare 1773 vollendet waren. Diese Reden sind

das Produkt seines zur vollsten Reife gediehenen christlichen Lebens und Wirkens, die sowol zur Erweckung als zur Förderung der Erweckten in der Heiligung eigentlich berechnet waren. Es ist unbestreitbar, dass wenige seiner Zeitgenossen sich in ihren Predigten, was Form und Inhalt betrifft, diesen Reden T.'s zur Seite stellen lassen.

Diese Reden T.'s zogen so sehr die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, dass zur Untersuchung der Sache O.-C.-Rat Hecker von Berlin als Kommissär nach Mülheim abgeschickt wurde. T. hielt in Heckers Gegenwart eine Rede über 1 Kor. 6, 19 ff. über den herrlichen Stand der Gottseligkeit eines Christenmenschen (Brosamen IV, 309 ff.), worauf Hecker ein Zeugnis über die dreifache Herrlichkeit des waren Christen hinzufügt und die innige Verbindung der Rechtfertigung und Heiligung besonders betonte. Hecker, der selbst aus der Ruhrgegend stammte und schön längst mit T. befreundet war, bewog diesen zu einer „Erklärung über einige Punkte von dem Glauben, von der Rechtfertigung, dem geschriebenen Worte Gottes" u. s. w. (1. Zugabe zum „Weg der Warheit"). Im Eingang bezieht sich T. auf sein früheres „Warnungsschreiben wider die Leichtsinnigkeit" u. s. w. und setzt dann das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung näher auseinander. Wenngleich Terst. in diesem Traktat sich der kirchlichen Lehre möglichst zu nähern sucht, so konfundirt er schließlich doch wider nach mystischer Weise die Heiligung mit der Rechtfertigung.

Die Berürung mii Hecker gab T. Anlass, sein Urteil über die ihm von diesem Freunde übersandten „Oeuvres du philosophe de Sanssouci" schriftlich auszusprechen. So entstand eine ursprünglich nicht für den Druck bestimmte merkwürdige Schrift: „Gedanken über die Werke des Philosophen von Sanssouci" (herausgeg. von Dr. Kerlen mit Anmerkungen, Mülheim 1853), worin die religiöse Beschränktheit und sittliche Holheit der sogenannten Aufklärung schlagend aufgedeckt wird. Hecker soll diese Schrift dem Könige Friedrich II. selbst mitgeteilt haben, der darüber sich treffend geäußert: „Können das die Stillen im Lande?" Der König soll eine Zusammenkunft mit T. gewünscht haben, die aber nicht zustande gekommen ist.

T. blieb, wenn er auch mit seinen Freunden sich der Kirche später mehr näherte, bis an sein Ende äußerlich separirt. Der Hauptgrund, der ihn bestimmte, war die Warnehmung, dass die gemeinsame Feier des heil. Abendmals in der Kirche durch Zulassung offenbarer Sünder entweiht werde. Noch kurz vor seinem Tode (im Jare 1768) begründete er seine Stellung in einem Traktat: „Beweis, dass man demjenigen, der von Gott in seinem Gewissen zurückgehalten wird, mit offenbaren Weltkindern und Gottlosen nicht zum Abendmal zu gehen, seine Gewissensfreiheit ungekränkt lassen müsse." „Vom Separatismus und der Herunterlassung" beantwortete er die Frage: wie weit und aus welchen Gründen in dieser Frage condescendirt werden könne? Die Ansicht T.'s geht dahin, dass, nachdem seit sechzig und mehr Jaren Zeugen wider den Verfall der Kirche aufgetreten seien, „dieser Periodus des Separatismus" immer mehr zu Ende laufe. Die Erweckten werden künftig nicht mehr wie sonst auf äußerliche Absonderung, viel weniger auf Babelsstürmerei, sondern auf Herzensbuße, Glauben und Liebe, Gebet und Verleugnung Gewicht legen. Was die Teilname Unwürdiger am Abendmal betreffe, so habe sich Gott „heruntergelassen" und von der apostolischen Regel nachgelassen, dass jene jetzt nicht mehr mit solchen schweren Gerichten gestraft werden, wärend die Würdigen einmütig bezeugen, dass sie mit Segen an der kirchlichen Abendmalsfeier teilgenommen haben. — Es ergibt sich aus dieser Darstellung, dass T. zuletzt im Herzen mit der zu neuem Leben erweckten Kirche ausgesönt war, und in diesem Sinne hat er seine Anhänger angehalten, sich ihr wider anzuschließen.

III. Tersteegen als geistlicher Liederdichter. Seine ausgezeichnete Gabe für Dichtkunst hat er schon frühe angewendet, so nach der Prüfungszeit im J. 1724 das herrliche Lied verfasst: „Wie bist du mir so innig gut" rc. Seine

Liedersammlung, das „geistliche Blumengärtlein“ muss in seiner ersten Gestalt schon im Jare 1727 fertig gewesen sein, da die Vorrede der im J. 1729 zu Frankfurt und Leipzig erschienenen ersten Ausgabe vom 24. Aug. 1727 datirt ist. In dieser finden sich schon einige seiner bedeutendsten Lieder, z. B. „Gott ist gegenwärtig“ u. a. Die Vorrede bemerkt, dass die Lieder ihm unvermutet innerhalb weniger Zeit gegeben und one viel Kunst aufgesetzt worden. Damit hat T., one es zu wollen, den genialen Charakter des waren Dichters bezeichnet, der ihm eigentümlich war. Es sind in diesen Liedern die Ideale des inwendigen Christenlebens, die ihm auf dem Pilgerwege durch die Wüste der Welt vorgeschwebt und die er in ihrer Schönheit und Kostbarkeit wider zu allgemeiner Anerkennung bringen und zu geistlichem Genusse darbieten will. Daher bilden den Grundton seiner Lieder die selige Ruhe in Gott, und um zu ihr zu gelangen, die Verleugnung der Welt und seiner Selbst. — Die Innigkeit und Festlichkeit des christlichen Gefüls schafft sich eine so reine und so schöne Form im Liede, dass man an die Formen Götheschter Dichtung erinnert wird. Als Liederdichter vergleicht J. P. Lange in seiner kirchlichen Hymnologie T. sehr richtig mit Angelus Silesius und ist der Ansicht, dass jener wie dieser in der Kraft der waren Lyrik und der festlichen Diktion die meisten Liederdichter überrage, und wenn er weniger sinnliche Energie wie Silesius habe, so besitze er dagegen eine reichere dogmatische Fülle. — Jemehr die reformirte Kirche zunächst am Niederrhein aus dem Schlafe der orthodoxen Periode zu neuem Leben erwachte, umsomehr wurde ihr das Verständnis der Tersteegenschen Lieder eröffnet, die, wenn sie auch neben den Psalmen erst später vereinzelt eigentliche Kirchenlieder geworden sind, in Privatversammlungen und Hausandachten sich allgemeinen Eingang verschafft und unberechenbaren Segen gestiftet haben. Die Brüdergemeinde hat schon bald nach Erscheinen des Blumengärtleins Tersteegensche Lieder in ihr Gesangbuch aufgenommen. Die lutherische Kirche eignete sich später mehrere an, wie „Gott ist gegenwärtig“ u. a. In dem württembergischen Gesangbuch finden sich 10 Lieder T.'s. Das Blumengärtlein erlebte noch vor T.'s Ende 7 Auflagen, und 5 nachgedruckte Ausgaben waren ihm bekannt. Die letzte 15. Originalausgabe hat Dr. Kerlen, der beste Kenner Tersteegenscher Schriften, mit wertvoller Vorrede versehen, herausgegeben (Essen 1855). T. hat seine hohe Dichtergabe noch bewiesen in der Übersetzung der mystischen Lieder von Labadie im „Handbüchlein der wahren Gottseligkeit“. Er lieferte dazu das köstliche Lied über die selige Erkenntnis Gottes: „Mein Gott, wer ist wohl, der dich kennt“ ꝛc. —

Obgleich Tersteegen zeitlebens von schwächlicher Leibesbeschaffenheit war, erreichte er doch ein Alter von 72 Jaren. Eine Art Wassersucht, die sich seit dem J. 1769 entwickelte, verursachte ihm viele Not, aber niemals hörte man von ihm ein ungeduldiges Wort. Er verfiel zuletzt in einen längeren Schlaf, in dem er am 3. April 1769 sanft und selig verschied.

Die Briefsammlung ist besonders wichtig für seine Wirksamkeit. Die deutschen Briefe sind in 2 Bänden, 4 Teilen, gesammelt erschienen, Solingen 1773—75. Die holländischen Briefe besonders von J. Duyn herausgegeben, erster und einziger Teil, Hoorn 1772. Daneben steht „der Weg der Warheit“, eine Sammlung seiner zerstreuten Vorreden zu den von ihm übersetzten erbaulichen Schriften und wichtigen Briefen, die er schon 1750 selbst veranstaltet hat. In der vollständigen Form XII Stücke oder Traktate nebst zwei Zugaben. Außer den fast sämtlich besprochenen oder erwänten Schriften ist noch anzufüren eine 1727 verfasste, aber erst 1821 publizirte: „Die ware Theologie des Sohnes Gottes.“ Sie besteht aus lauter Aussprüchen Christi, die Tersteegen systematisch zusammengestellt hat. Sodann die letzte der von ihm selbst herausgegebenen Schriften: „Kleine Perlenschnur, Für die Kleinen nur, Hier und da zerstreut gefunden, Jetzt beisammen hier gebunden von G. T. St. (seine gewönliche Unterschrift), erste Auflage 1767. Sie enthält lauter kleine mystische Schriften. Wichtige Abhandlungen, wie seine „Ansichten über das heil. Abendmahl“, „Judas excommunicirt“ ꝛc., finden sich noch in den im Jare 1842 erschienenen nachgelassenen Aufsätzen und Abhandlungen, der auch die Beschreibung der Einweihungsfeier des

am 6. April 1838 zu Mülheim an der Ruhr Tersteegen gesetzten Denkmals beigefügt ist. — Der einzig rechtmäßige Verlag der Schriften: G. D. Bädecker zu Essen, wo sie alle fast in neueren Auflagen zu haben sind. — Unter den Lebensbeschreibungen ist eine der wichtigsten Quellen die von einem befreundeten Zeitgenossen verfasste, im J. 1775 zu Solingen separat und vor dem III. Teile der Briefsammlung erschienene. Ihr ist auch ein Verzeichnis seiner Schriften beigefügt. Erst in neuerer Zeit hat Dr. G. Kerlen „Tersteegen's Gebete“ gesammelt, Mülheim a. d. Ruhr 1852, seine „Gedanken über die Werke des Philosophen von Sanssouci“, ebendaselbst 1853, herausgegeben, und sein Leben und Wirken dargestellt: „Gerhard Tersteegen, der fromme Liederdichter und thätige Freund der inneren Mission“, 2. Auflage, Mülheim a. d. Ruhr 1853. — Sodann hat Dr. M. Göbel in seiner „Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche“, III. Band, S. 289–447, Tersteegens Wirken ausfürlich geschildert. **W. Krafft.**

Tertiarier (Tertius ordo de poenitentia; Tertiarii) und Tertiarierinnen (Sorores tertii ordinis) oder auch Bußbrüder (fratres conversi), Laienbrüder ꝛc. heißen die Glieder einer insbesondere für die Bettelorden zunächst, teilweise aber auch für andere Orden gestifteten Genossenschaft, denen die Verpflichtung nicht obliegt, im Kloster zu leben und die drei Hauptgelübde abzulegen, sondern vielmehr gestattet ist, unter Beobachtung einer bestimmten Regel in weltlicher Verbindung zu bleiben. Sie sollten, ihrer eigentlichen Bestimmung nach, Weltleute sein und bleiben, dabei doch auch an den Ordensprivilegien teilnehmen, durch ihr Leben in weltlichen Kreisen die Ordensinteressen vertreten, nur gewissen religiösen Übungen sich unterziehen, one durch diese gerade besonders belästigt zu werden, und so doch auch einen religiösen Charakter erhalten. In der Tat haben die Tertiarier durch diese Einrichtung den größten Einfluss auf das Ordenswesen erlangt. Ihre Entstehung wird schon auf Gualbert (s. d. Art. Bd. V, S. 455), den Stifter der Vallombrosaner, zurückgefürt, sofern es schon in diesem Orden Weltleute (fratres conversi) gegeben haben soll, welche mönchischen Übungen one klösterliche Verbindungen oblagen. Änliches wird über die etwas später (um 1070) durch Abt Wilhelm begründete Cluniacenser-Kongregation von Hirschau berichtet; ihre Laienbrüder hießen exteriores oder auch barbati (Bärtlinge, — vgl. P. Gisecke, Die Hirschauer wärend des Investiturstreits, Gotha 1863, S. 48 ff.). Ferner soll Norbert bei Begründung des Prämonstratenserordens eine änliche Einrichtung getroffen haben; auch findet sich dem Orden der Tempelherren, laut seinen um 1250 entstandenen Konstitutionen, ein Institut der „Affiliirten“ aus weltlichen Ständen angebildet (s. d. A. S. 303 und vgl. Hurter, Innocenz III. (Hamb. 1834 ff.), IV, 373). — Unter dem Namen der Tertiarier tritt das Laienbrüder-Institut zuerst im Orden des hl. Franziskus auf und zwar angeblich als vom Stifter selbst 1221 durch eine besondere Regel in 20 Kapiteln als Ordo fratrum de poenitentia s. Ordo tertius begründet (s. das Nähere in dem Art. „Franz v. Assisi“ R.-E. IV, 644, und vgl. den Text der Regel im Bullar. magn. I, 159).

In dem eigentümlichen Organismus dieser Abzweigung des seraphischen Ordens, welche gestattete, in der Welt zu bleiben und doch auch auf den Ruhm eines frommen Lebens Anspruch zu haben, lag der Grund, dass ihre Angehörigen sich ungemein rasch verbreiteten. Männer und Frauen aus allen Ständen traten in den Orden ein, der das Seelenheil zu sichern schien, one dass man für dasselbe ein eigentliches Opfer bringen musste. Zum Bußorden des hl. Franz gehörten selbst die höchsten fürstlichen Personen, wie Kaiser Karl IV., König Ludwig IV. von Frankreich, Königin Blanca von Castilien, König Bela von Ungarn, später Philipp III. von Spanien, des Kaisers Ferdinand III. Schwester: Anna von Österreich u. andere.

Noch am Ende des 13. Jarh.'s bildete sich ein bes. Zweig der Franziskaner-Tertiarier, indem manchen Ordensgliedern das Verdienst, nur nach der Ordensregel in weltlicher Verbindung zu leben, allzu gering zu sein schien. Sie verban-

den sich daher durch feierliche Gelübde zu einem Leben in klösterlicher Gemeinschaft fern von weltlichen Verbindungen und Geschäften; so entstand der regulirte Orden der Tertiarier (Tertiarii regulares). Das erste Kloster desselben soll 1287 in Toulouse gründet worden sein. Später, erst gegen das Ende des 14. Jarhunderts, bildete sich auch ein regulirter Orden der Tertiarierinnen, deren erstes Kloster zu Foligno um 1394 durch Angelina di Corbara gestiftet wurde. Auch diese Orden verbreiteten sich rasch und weithin, teilten sich jedoch später in verschiedene Kongregationen, die in ihren Konstitutionen wesentlich der Franziskanerregel folgten, fast nur in der Kleidung sich von einander unterschieden und im Laufe der Zeit manchen Reformen unterlagen (vgl. R.-E. IV, 665).

Neben Franziskus von Assisi gründete der Sage nach auch Dominikus, der Stifter des Prediger- oder Dominikanerordens, einen Orden von Tertiariern und Tertiarierinnen (s. Hurter a. a. O. S. 309 f.); warscheinlich aber ist derselbe erst nach dem Tode des Dominikus entstanden. Die Glieder dieses besonders aus Adeligen und Rittern gebildeten Vereines fürten den Namen Milites de militia Christi. Sie legten das Gelübde ab, insbesondere für den Schutz der Kirche und die Zurückgabe geraubter Güter an dieselben sowie an Klöster tätig zu sein; außerdem verpflichteten sie sich, den Gottesdienst fleißig zu besuchen, das Vater-Unser und Ave-Maria oft zu beten und eine aschfarbige Kleidung zu tragen. Die Frauen derjenigen Männer, die in den Verein eintraten, mussten versprechen, die Zwecke des Vereines möglichst zu fördern, und durften, wenn sie Witwen geworden waren, sich nicht wieder verheiraten. In der Mitte des 13. Jarhunderts gestaltete sich dieser Verein zu einem Orden von Büßenden, erhielt durch den General der Dominikaner, Munius de Zamora, die Dominikanerregel und fürte, unter der Aufsicht und Leitung des jemaligen Dominikanergenerals, den Namen Brüder und Schwestern von der Buße des hl. Dominikus. Allmählich entstanden dann auch unter anderen Orden, z. B. bei den Augustinern, Minimen, Serviten, Trappisten ꝛc. Tertiarier und Tertiarierinnen unter verschiedenen Benennungen besonderer Art. Vgl. (Musson) Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchorden, deutsch von Crome, 1774 ff.; III, 257 ff.; auch Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit im Mittelalter (1884), besonders S. 99. 121. 386.

Über eine angebliche Einwirkung des schwärmerischen Frömmigkeitsstrebens der Franziskaner-Tertiarier auf die Ausbildung der Widertäufersekten der Reformationszeit hat A. Ritschl (Prolegomena zu einer Gesch. des Pietismus in der Zeitschrift für K.-G. II, 1, 1877, und: Geschichte des Pietismus, I, S. 31 ff.) geistvolle, aber nicht allseitig begründete Vermutungen aufgestellt. — Noch in unserem Jarhundert ist das Tertiariertum verschiedener Orden, insbesondere das franziskanische, mehrfach Gegenstand der Fürsorge und fördernden Einwirkung der katholisch-kirchlichen Behörden geworden. Vgl. die dasselbe empfehlende Encyklika Leos XIII. vom 17. September 1882 (Nippold, Handbuch der neuesten K.-G., 3. Aufl., II, 166), sowie die seine Einrichtungen reformirende Konstitution Misericors Dei filius vom 8. Juni 1883 (Allg. evang.-luth. Kirchenztg. 1883, Nr. 29 und 30). **Neudecker † (Zöckler).**

Tertullianus, Quintus Septimius Florens, der geniale Banbrecher der lateinischen Theologie und Kirchensprache und überhaupt einer der merkwürdigsten Männer des kirchlichen Altertums, ist uns nach seinem äußeren Leben wenig bekannt, wärend sein geistiger und sittlich-religiöser Charakter uns mit sehr scharf ausgeprägten Zügen aus seinen Schriften entgegentritt. Er wurde um das Jar 150 oder 160 zu Karthago geboren als der Son eines römischen Centurio, der unter dem Prokonsul von Afrika diente. Er verband also von Haus aus die rauhe punische Nationalität mit römischem Blute. Er zeigte nachher auch in seiner Theologie und schismatischen Stellung zu Rom etwas von dem künen Oppositionsgeiste, mit welchem seine Vaterstadt dereinst in mehr als hundertjärigem Kampfe der aufstrebenden Weltmacht der Siebenhügelstadt an der Tiber wider-

stand, und war doch daneben ein Hauptverteidiger und Förderer katholischer Orthodoxie im Gegensatze gegen alle, besonders die gnostische Häresie. Eine änliche Doppelstellung zum Katholizismus behaupteten übrigens später auch seine Landsleute Cyprian und Augustin.

Mit reichen Naturanlagen ausgerüstet, erhielt Tertullian eine umfassende litterarische Bildung, wovon seine Schriften einen hinlänglichen Beweis liefern, da sie eine große Belesenheit und eine Fülle geschichtlicher, juridischer, philosophischer, physikalischer und antiquarischer Kenntnisse verraten. In der griechischen Sprache erwarb er sich hinlängliche Fertigkeit, um mehrere Bücher in derselben zu verfassen, die noch lange nachher im Umlauf waren, uns aber nicht mehr erhalten sind. Zunächst für den Statsdienst bestimmt, widmete er sich dem Studium des römischen Rechtes und der gerichtlichen Beredtsamkeit. Eusebius nennt ihn einen mit den römischen Gesetzen genau bekannten Mann*), und von Manchen wird er für den Verfasser der Fragmente gehalten, welche in den Pandekten unter dem Namen eines gewissen Tertullus oder Tertullianus aufbewart sind. Jedenfalls ist so viel sicher, daſs viele dunkle Stellen in dem römischen Civilrechte durch seine Schriften aufgehellt werden und daſs er in seiner Terminologie und Argumentationsweise überall den ehemaligen Advokaten verrät.

Wie seine Eltern, lebte Tertullian zuerst in der Blindheit des Heidentums**) und betrachtete das Christentum als eine lächerliche Torheit (vgl. Apolog. c. 18: haec et nos risimus aliquando; de vestris sumus). Erst im reifen Mannesalter***) trat er, wie es scheint, durch die bewunderungswürdige Standhaftigkeit der Märtyrer und die große geistige Gewalt der Christen selbst über Dämonen dazu bestimmt (vergl. Apol. c. 23 und 50), zum Glauben an den Gekreuzigten über und erfaſste ihn gleich mit dem ganzen Feuer seiner kräftigen Natur. Seine Bekehrung war das Resultat der freiesten inneren Selbstentscheidung, und auf ihn läſst sich sein Wort vollkommen anwenden: fiunt, non nascuntur Christiani (Apolog. c. 18). Der Übergang konnte bei ihm, wie bei einem Paulus, nur ein plötzlicher, aber auch nur ein entschiedener und unbedingter sein. Im schroffen Gegensatze und Abscheu gegen das frühere heidnische Leben wurde er sofort ein furchtloser Verteidiger des Christentums gegen Heiden, Juden und Häretiker, besonders die Gnostiker, sowie des strengsten sittlichen Ernstes gegen alle Laxheit. Er ist der erste Kirchenlehrer, der nach dem Apostel Paulus den großen Gegensatz von Sünde und Gnade zu klarem Bewuſstsein brachte und in seiner ganzen Schärfe darstellte, und auch in dieser Hinsicht ein Vorläufer des heiligen Augustinus.

Obwol er verheiratet war, wie aus seiner Schrift ad uxorem hervorgeht, so trat er doch in den geistlichen Stand, ob schon vor seinem Übertritt zum Mon-

---

*) H. E. II, 2: *Τερτυλλιανὸς, τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνὴρ, τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν.* Die letzteren Worte können nicht wol heißen: „Einer der ausgezeichnetsten lateinischen Kirchenschriftsteller", wie Rufinus übersetzt (inter nostros scriptores admodum clarus), sondern: „Einer der angesehensten Männer in Rom", wobei jedoch ungewiſs bleibt, ob Eusebius von der christlichen oder von der heidnischen Periode Tertullians redet. Es ist sehr wol möglich, daſs er schon vor seiner Bekehrung sich als Advokat oder Rhetor in Rom aufhielt.

**) Warscheinlich blieb er auch von der Ansteckung der heidnischen Unsittlichkeit, die in Karthago sehr verbreitet war, nicht verschont, wie man aus seinem eigenen Geständnis de resurr. carnis c. 59 schließen kann, wo er sagt: Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti. — Vgl. auch Apolog. c. 18. 25 de anima c. 2 de poenit. c. 4. 12 ad Scapul. c. 5.

***) Die Data aus Tertullians Leben sind großenteils sehr unsicher. Cave (Hist. lit. I, 56) setzt seine Bekehrung schon ins Jar 185 und seinen Afall zum Montanismus ins Jar 199 Pusey dagegen (Oxforder Übersetzung von Tertullian, Bd. I, S. 2) rückt die erstere ins Jar 196, den letzteren ins Jar 201 herab, sodaſs er hiernach bloß 5 Jare Katholik gewesen wäre. Neander enthält sich der chronologischen Bestimmungen. Dagegen haben Hesselberg, Hauck, Uhlhorn, Bonwetsch und Harnack dieselben bedeutend gefördert. S. die Litt. am Schluß.

tanismus, das läßt sich wenigstens aus seinen Schriften nicht beweisen. Hieronymus sagt aber ausdrücklich, dass er zuerst Presbyter der katholischen Kirche gewesen sei, ob in Karthago oder in Rom, ist ungewiss. Jedenfalls hielt er sich eine zeitlang in Rom auf, wie er selbst einmal gelegentlich erwänt*).

Wenige Jare nach seiner Bekehrung trat er zwischen den Jaren 199 und 203 zur montanistischen Sekte über, welche damals von Kleinasien aus sich nach dem Abendlande verbreitete, in Südgallien und selbst in Rom eine zeitlang vielfache Begünstigung fand. Hieronymus leitet den Übertritt aus persönlichen Motiven ab und schiebt die Schuld auf den Neid und die Eifersucht der römischen Geistlichkeit**). Allein der tiefere Grund lag one Zweifel in seinem excentrischen Naturell und seinem sittlichen Rigorismus, der ihn für den Montanismus prädisponirte und von der römischen Kirche abstieß. Denn wir wissen nun aus dem neunten Buche der 1842 entdeckten „Philosophumena“ des in oder nahe bei Rom lebenden Hippolytus, dass dort schon seit Zephyrinus am Ende des zweiten Jarhunderts eine sehr laxe Bußdisziplin besonders in der Wideraufnahme der Lapsi einriss, welche unter Kallistus (219—224) den Höhepunkt erreichte. Denn dieser Papst, den die Nachwelt zu einem Heiligen stempelte, weil sie wenig von ihm wusste, ließ Bigami und Trigami zur Ordination zu, behauptete die Unabsetzbarkeit eines Bischofs, selbst wenn er eine Todsünde begangen, und hielt keine Sünde für so groß, dass sie nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche vergeben werden könne. Für diese Ansichten berief er sich auf Röm. 14, 4, auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Matth. 13, 30) und vor allem auf die Arche Noahs, welche als das Symbol der Kirche reine und unreine Tiere, selbst Hunde und Wölfe, alles durcheinander, enthalten habe***).

Solche Milde und Laxheit war dem rigoristischen Tertullian ein Greuel. Dazu kommt, dass Hippolytus die römischen Bischöfe Zephyrinus und Kallistus auch der Begünstigung der patripassianischen Irrlehre beschuldigt, welche Tertullian ebenfalls mit aller Macht gegen den patripassianischen Gegner des Montanismus Praxeas bekämpfte. So waren es also höchst warscheinlich nicht sowol persönliche, als disziplinarische und dogmatische Gründe, welche ihn zum Übertritt bewogen, obwol er sonst nach wie vor ein Vorkämpfer der allgemeinen katholischen Orthodoxie blieb. Tertullian hielt den Montanus sicherlich nicht für den Parakleten, sondern bloß für dessen inspirirtes Organ, und ließ ihn sonst weit hinter sich. Er brachte erst die unklaren Ansichten dieser schwärmerischen Sekte zum theologischen Bewusstsein und gab ihr durch seine Schriften Einfluss auf die Kirche, welchen sie sonst gewiss nie erhalten hätte. Er stand an der Spitze der montanistischen Partei in Afrika, welche sich dort bis zum 5. Jarhundert unter dem Namen der „Tertullianisten“ fortpflanzte, und starb im hohen Alter †) zwischen den Jaren 220 und 240.

Dass Tertullian zuletzt wider in den Schoß der katholischen Kirche zurückgekehrt sei, wird zwar manchmal behauptet, kann aber gar nicht bewiesen werden. Vielmehr spricht die Fortdauer der Tertullianischen Sekte entschieden dagegen††). Die römische Kirche hat ihn auch nie unter die Zal der Heiligen und

---

*) De cultu fem. c. 7; vgl. Euseb. II, 2.

**) Hieron. de viris illustr. c. 53: Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit, etc. Da Hieronymus selbst manche Unannehmlichkeiten von den röm. Presbytern erfur, so konnte er dadurch leicht veranlaset werden, den Übertritt Tertullians einer änlichen Ursache zuzuschreiben. Sonst war es eine Schwäche der orthodoxen Väter, alle häretischen und schismatischen Bewegungen auf unreine persönliche Motive zurückzufüren und dadurch zu verdächtigen.

***) Philosoph. IX. p. 290 etc. ed. Miller (Oxon. 1851), ed. Duncker et Schneidewin (Gottingae 1859), pag. 438. 440. 450. 452. 454. 462. 528. 530.

†) Hieron. l. s.: fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem.

††) August. de haeres. h. 86: Postmodum (Tertullianus) etiam ab ipsis (Cathaphrygis) divisus, sua conventicula propagavit. Vgl. Praedestinatus c. 21, 88. Nean-

der eigentlichen Patres im Unterschiede von den bloßen Scriptores ecclesiastici aufgenommen*). Es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, dass gerade dieser große Vorkämpfer katholischer Orthodoxie gegen gnostische Häresie ein Schismatiker war. Es spricht dies stark gegen die exklusiv römische und für eine freiere protestantische Auffassung der alten Kirchengeschichte.

Tertullian erscheint in seinen Schriften als ein überaus frischer und kräftiger, aber eckiger, schroffer, ungestümer und excentrischer Geist. Er hat eine feurige und fruchtbare Phantasie, eine Masse von Witz und Satire, sehr viel Tiefsinn und dialektische Schärfe und einen Reichtum mannigfaltiger Kenntnisse, aber es fehlt ihm an logischer Klarheit und Besonnenheit, an Ruhe und Selbstbeherrschung, an Mäßigung und harmonischer Durchbildung. Obwol ein bitterer Feind der Philosophie, ist er doch selbst ein spekulativer Denker und voll geistvoller und tiefer Ideeen. Wir sehen in ihm das gewaltige Gären einer neuen Schöpfung, die sich aber aus den dunkeln Banden des Chaos noch nicht völlig losgewunden und zum schönen Kosmos gestaltet hat. Sein überschwänglicher Geist ringt, sich einen angemessenen Ausdruck zu geben und die römische Sprache den christlichen Ideen dienstbar zu machen, fült sich aber fast bei jedem Schritte beengt. Sein Stil ist äußerst kräftig, lebendig, concis und gedrungen, aber voller Härten und Dunkelheiten. Er überschüttet mit seltenen Kraftausdrücken und Hyperbeln, überrascht mit künen Wendungen und abrupten Übergängen, latinisirt griechische Wörter, braucht afrikanische Provinzialismen oder alte Latinismen und schafft bisweilen ganz neue Ausdrücke (vgl. Engelhardt, Tertullians schriftstellerischer Charakter in der histor.-theologischen Zeitschrift 1852, II)**). Er ist fast immer lakonisch und sententiös, treibt seine Gegner, Heiden, Häretiker und Katholiken, bald mit Witz und Satire, bald mit schlagenden Argumenten, bald mit bloßen Sophismen und Advokatenkniffen vor sich her und macht sie verächtlich oder lächerlich. So sagt er z. B. von Praxeas gleich im ersten Kapitel, er habe in Rom zwei Geschäfte des Teufels verrichtet, die (montanistische) Prophetie ausgetrieben und die (patripassianische) Häresie eingefürt, den heil. Geist verjagt und den Vater gekreuzigt. Von Schonung und Rücksicht gegen seine Gegner hat er gar keine Anung. Seine Polemik läßt immer Blutspuren zurück. Es fehlt ihm an harmonischer Durchbildung und Verklärung; aber sein Gemüt war von der Macht des Christentums tief ergriffen und dafür feurig begeistert. Auch sein Zusammenhang mit dem Montanismus bestätigt dies; denn es war nicht nur die Schwärmerei, sondern vor allem auch der tiefere sittliche Ernst, die radikale Weltverachtung, der Märtyrerenthusiasmus, die strenge Zucht, das sehnsüchtige Hoffen auf die herrliche Wiederkunft Christi, der handgreifliche Realismus und strenggläubige Supranaturalismus, was ihn zu dieser katholisch-puritanischen Sekte hinzog.

Tertullian bildet den geraden Gegensatz zu Origenes, änlich wie der Montanismus das entgegengesetzte Extrem zum Gnostizismus ist***). Er steht an

---

der vermutet in seiner Monographie über Tertullian S. 462 (2. Aufl.), dass diese tertullianische Gemeinde eine Art vermittelnder Stellung zwischen der montanistischen Sekte und der katholischen Kirche eingenommen habe, was sich indes nicht beweisen läßt.

*) Schon Hieronymus lobt zwar Tertullians ingenium, verdammt aber seine Ketzerei (Apol. contra Rufin. III, 27) und will ihn nicht für einen Kirchenmann, homo ecclesiae, gelten lassen (adv. Helv. 17). Kardinal Neumann nennt ihn „the most powerful writer of the early centuries“.

**) Niebuhr bestreitet die Annahme von afrikanischen Provinzialismen bei Tertullian und leitet seine sprachlichen Eigentümlichkeiten allein aus altrömischer Quelle her. Renan (Marc-Aurèle pag. 456) behauptet mit Bezug auf Tertullian, dass die lingua vulgata von Nordafrika viel zur kirchlichen Latinität des Abendlandes beigetragen habe. Von Tertullian urteilt er: „un mélange inouï de talent, de fausseté d'esprit, d'éloquence et de mauvais goût; grand écrivain, si l'on admet que sacrifier toute grammaire et toute correction à l'effect soit bien écrire.“

***) Neander hat daher seine Monographie nicht unpassend betitelt: Antignosticus, Geist des Tertnllians.

der äußersten Grenze des Realismus, wo er in Materialismus umschlägt, wärend der ebenso geniale und weit mehr gebildete Alexandriner den Idealismus in seiner Angrenzung an gnostischen Spiritualismus repräsentirt. Dagegen hat Tertullian eine auffallende Änlichkeit mit dem fast gleichzeitigen (etwas jüngeren) Hippolytus, der ebenfalls ein Vorkämpfer der Orthodoxie und zugleich ein disziplinarischer (obwol nicht montanistischer) Rigorist und Gegner der römischen Päpste Zephyrinus und Kallistus (vielleicht schismatischer Gegenpapst) war. Tertullian ist der Banbrecher der kirchlichen Anthropologie und Soteriologie, der Lehrer Cyprians und der Vorläufer Augustins, in welchem sein Geist in doppelter Fülle und one seine Ecken und Excentritäten, vielmehr veredelt und verklärt widerkehrte. Auch mit Luther bietet er viele interessante Verwandtschaftspunkte dar, besonders in der Kraft eines naturwüchsigen Denkens, in dem tiefen Ernste, in der ungezämten Leidenschaft, in polemischer Schonungslosigkeit und in der Vereinigung des katholisch-kirchlichen Geistes mit dem subjektiv-protestantischen Elemente; aber es fehlte ihm die liebenswürdige Kindlichkeit des Reformators, der ein Lamm und ein Löwe zugleich war.

Die Schriften Tertullians sind meist von kleinem Umfang, erstrecken sich aber über fast alle Gebiete des religiösen Lebens und bilden die ergiebigste Quelle der Kirchen- und Dogmengeschichte seiner Zeit. Es sind zeitgemäße Traktate. Daher hat auch der anglikanische Bischof Kaye von Lincoln aus ihnen eine Kirchengeschichte des 2. und 3. Jarhunderts zusammengesetzt. Die Abfassung derselben fällt zwischen die Jare 190 und 220. Die ältesten waren griechisch geschrieben und sind verloren gegangen.

Da sein Leben und Wirken in zwei Perioden zerfällt, eine katholische und eine montanistische, so kann man hiernach auch seine Schriften in zwei Klassen teilen, wobei wir jedoch bloß auf die inneren Merkmale angewiesen sind, da wir weder die Zeit seines Übertritts, noch die Abfassungszeit der einzelnen Werke, mit Ausnahme der Schrift gegen Marcion (207 oder 208) und ad Scapulam (211), genau kennen. Sichere montanistische Merkmale sind besonders die rühmende Erwänung der Prophezeiungen des Montanus, der Maximilla nnd Priscilla, die Billigung des Predigens und Taufens der Weiber, das übertriebene Gewichtlegen auf das Fasten und die Xerophagien, die unbedingte Verurteilung der zweiten Ehe, der Flucht in der Verfolgung, der Wideraufnahme der Gefallenen und die leidenschaftlichen Ausfälle gegen die Katholiker als bloße Psychiker. Von manchen Schriften, wie ad Nationes, de testimonio animae, adv. Hermogenem, läßt es sich nicht sicher ausmachen, ob sie seiner katholischen oder schismatischen Periode angehören; von anderen läßt sich das Eine oder das Andere wenigstens mit großer Warscheinlichkeit bestimmen. Die Bücher Apologeticus, de poenitentia, de oratione, de baptismo, ad uxorem, ad martyres, de patientia, adv. Judaeos, de praescriptione haereticorum tragen ziemlich deutliche Spuren des kathol. oder vormontanistischen Ursprungs. Nach seinem Übertritt dagegen schrieb er jedenfalls die 5 Bücher adv. Marcionem, die Schriften de anima, de carne Christi, de resurrectione carnis, adv. Praxean, Scorpiace, de corona militis, de virginibus velandis, de exhortatione castitatis, de fuga in persecutione, de monogamia, de jejuniis, de pudicitia, und warscheinlich auch adv. Valentinianos, ad Scapulam, de spectaculis, de idololatria, de pallio, de cultu feminarum, sowie die verloren gegangenen montanistischen Schriften de exstasi und de spe fidelium (chiliastisch).

Nun enthalten aber viele seiner Bücher aus der schismatischen Periode gar nichts spezifisch Montanistisches, vielmehr eine energische Verteidigung der kirchlichen Orthodoxie gegen die Häretiker, besonders die Gnostiker. Auf der anderen Seite gibt sich sein sittlicher Rigorismus schon in seinen ältesten Produkten kund. Deshalb kann man seine Werke auch, wenn man auf die Lehre sieht, in katholische und antikatholische einteilen, in welchem Falle die ersten bei weitem die Mehrzal bilden. Sieht man endlich auf das Gebiet der Theologie, dem sie angehören, so ergibt sich die Einteilung in apologetische, dogmatisch-polemische und praktisch-asketische Schriften. Die letzteren sind dann widerum teils katholisch,

teils montanistisch. Es bleibt uns nun noch übrig, dieselben im Einzelnen kurz zu charakterisiren.

A. Katholische Schriften, d. h. diejenigen, welche das orthodoxe Christentum gegen Ungläubige und Irrgläubige verteidigen, obwol sie größtenteils aus der montanistischen Periode herrüren.

a) Apologetische Schriften gegen Heiden und Juden. Hierher gehört vor allen sein Apologeticus oder Apologeticum, gerichtet an die römischen Magistratsbehörden (antistites Rom. imperii) und verfaßt unter Septimius Severus *). Es ist one Frage eine der besten Verteidigungen des Christentums und der Christen gegen die Vorwürfe der damaligen Heiden und eines der schönsten Denkmäler des kirchlichen Altertums, voll frischer Begeisterung, künen Zeugenmuts und siegreicher Kraft. Dieser Ruhm bleibt ungeschmälert, auch wenn die Frage über Originalität zu Gunsten des Octavius von Minucius Felix entschieden werden sollte. Einen änlichen Inhalt und Zweck haben die zwei Bücher ad Nationes, die warscheinlich bald darauf verfaßt wurden. In der Abhandlung „über das Zeugnis der Seele“ (de testimonio animae) entwickelt er die tiefsinnige Idee (die er auch schon im Apol. c. 17 aussprach), dass das Christentum in der Natur des Menschen begründet sei und ihren tiefsten Bedürfnissen entgegenkomme. „Die Zeugnisse der Seele“, sagt er, „sind je warer, desto einfältiger; je einfältiger, desto volkstümlicher; je volkstümlicher, desto allgemeiner; je allgemeiner, desto natürlicher; je natürlicher, desto göttlicher.“ Die gegen Ende der Regierung des Septimius Severus (211) geschriebene Schrift ad Scapulam, den Prokonsul von Afrika, stellt diesen zurecht wegen seiner Grausamkeit gegen die Christen und sucht ihn durch Ermanungen und Drohungen zu einem milderen Verfaren zu bewegen. In dem Buche adversus Judaeos liefert er, wenn diese Schrift ihm wirklich angehört, den Beweis aus den alttestamentlichen Propheten, dass in Jesus von Nazareth der Messias erschienen sei (vgl. Hefele, Tertullian als Apologet in der Tübinger Quartalschrift 1838, S. 30 bis 82).

b) Dogmatische und polemische Schriften gegen Häretiker. Dahin gehört zunächst de praescriptione (And. de praescriptionibus) haereticorum oder adversus haereticos, eines der vollendetsten und geistvollsten Werke Tertullians aus seiner katholischen Periode **), worin er alle Ketzer one Unterschied mit einem einzigen formellen Argumente, dem der Präskription, abweist und ihnen von vorneherein alles Recht auf die hl. Schrift, auf welche sie sich gern beriefen, abschneidet. Die Häretiker haben, das ist der Grundgedanke dieser Schrift, als die Kläger, als die Späteren und Nichtapostolischen, ihre Ansprüche zu beweisen, was sie aber nicht können; wärend die katholische Kirche durch den verjärten Besitz der apostolischen Tradition und die ununterbrochene Succession den alleinigen Anspruch auf das Christentum und die hl. Schrift hat und daher sich mit den Ketzern in keinen Streit einzulassen braucht. Es ist klar, dass dieses Argument auch ebenso gut gegen Tertullians montanistische Secession gewandt werden kann und dass auch die Berufung auf die höheren Inspirationen der Montanisten nur eine scheinbare Ausflucht darbot. Später, nach seinem Übertritt zum Montanismus, schrieb er gegen einzelne Häretiker, vor allem fünf Bücher gegen Marcion, verfaßt im 15. Jare der Regierung des Septimius Severus, also im J. 207 oder 208. Es ist dies sein umfassendstes und gelehrtestes polemisch-dogmatisches Werk und eine Hauptquelle zur Kenntnis des Gnostizismus ***). Sodann gegen

*) Möhler setzt die Abfassungszeit ins Jar 198, Kaye a. 204, Uhlhorn a. 200, Hesselberg a. 199, Bonwetsch a. 197, Ebert a. 198.

**) Siehe die Gründe für die vormontanistische Abfassung bei Neander, Antignosticus S. 311 ff.

***) Eine interessante, aber für Marcion etwas zu günstig ausfallende Parallele zwischen diesen verwandten und doch so ganz entgegengesetzten Männern, Tertullian und Marcion, zieht Neander a. a. O. S. 399 ff.

Hermogenes, einen Maler von Karthago, der in der Lehre von der Schöpfung gnostisch dachte und Gott dualistisch eine ewige Materie gegenüberstellte. In der Widerlegung der Valentinianer (adversus Valentinianos) fürte er diese so- zusagen in einem tragisch-komischen Aufzuge vorüber und suchte sie lächerlich zu machen, obwol sie sich gerade ihrer feineren Bildung rühmten. Ebenfalls gegen diese gnostische Sekte ist Scorpiace, das Gegengift gegen das Skorpionengift ihrer Proselytenmacherei und Abmanung vom Märtyrertode gerichtet und stammt, wie die drei vorigen Werke, aus seiner montanistischen Periode.

Gegen einzelne gnostische Lehren sind gerichtet: de baptismo, aus seiner katholischen Periode, eine Verteidigung der äußeren Wassertaufe gegen die mystische Geistestaufe der Kainiten; de anima, wo er die Kreatürlichkeit, aber auch sonderbarerweise die Körperlichkeit (Substanzialität) der Seele spekulativ und biblisch zu beweisen sucht, ihre gleichzeitige Entstehung mit dem Leib in der Empfängnis und die traducianische Ansicht von der Erbsünde lehrt, die platonische Präexistenz, sowie die pythagoreische Metempsychose verwirft, die Möglichkeit der Totenbeschwörungen und Totenerscheinungen bestreitet und die Seelen bis zur Auferstehung der Leiber in die Unterwelt, in einen Mittelzustand der Freude oder Pein verweist; de carne Christi, wo er die ware Menschheit Christi gegen den gnostischen Doketismus verteidigt; de resurrectione carnis, welche mit der vorigen Abhandlung in enger Verbindung steht und eine sehr geistvolle Verteidigung der Auferstehung des Fleisches gegen die gnostische Leugnung derselben enthält. Die drei letzteren Abhandlungen rüren aber aus seiner montanistischen Periode her. Ebenso die Widerlegung des patripassianischen Irrtums des antimontanistischen Phrygiers Praxeas (adversus Praxean), welchem gegenüber Tertullian die kirchliche Dreieinigkeitslehre verteidigt.

e) Moralische und asketische Schriften. Sie sind meist von kleinerem Umfange, aber sehr lehrreich und wichtig für die Kenntnis des praktischen Lebens und der kirchlichen Disziplin. Dahin gehören: 1) die Abhandlung „über das Gebet“ (de oratione), eines der frühesten und schönsten Erzeugnisse Tertullians, enthaltend eine treffliche Auslegung des Vater-Unsers und Regeln über das Gebet und Fasten; 2) „de spectaculis“, eine ernste Warnung vor dem Besuche der Schauspiele; 3) „de idololatria“, eine Warnung gegen alle, auch bloß indirekte Teilnahme am Götzendienste durch Verfertigung und Verkauf von Idolen, durch Gebrauch heidnischer Wunsch- und Schwurformeln, durch Besuch heidnischer Festlichkeiten u. s. w.; 4) eine Art Testament an seine Gattin (ad uxorem), worin er die katholischen Grundsätze über die Ehe ausspricht und ihr im Falle seines frühen Abschieds den Witwenstand nach dem Rate des Paulus (1 Kor. 7) empfiehlt, one jedoch die zweite Ehe als Hurerei zu verdammen, wie er später tat; 5) „über die Buße“ (de poenitentia), worin er das Wesen der Buße nach katholischer und im Gegensatz gegen die montanistische Fassung, ihren Umfang und ihre Notwendigkeit in blühendem Stil auseinandersetzt; 6) „über die Geduld“ (de patientia), worin er diese Tugend preist und sich als Muster vorhält, die, wie er selbst gleich im Eingang schmerzlich eingesteht, ihm sehr mangelte; 7) „an die Märtyrer“ (ad martyres), worin er die eingekerkerten Konfessoren, die wärend der Regierungszeit des Septimius Severus dem Märtyrertode entgegensahen, zur Standhaftigkeit ermant.

B. Antikatholische Schriften, d. h. solche, in denen die abweichenden Eigentümlichkeiten der Montanisten ausdrücklich gegen die katholische Sitte verteidigt werden. Darunter sind zu nennen: 1) die Abhandlung „über die Schaam“ (de pudicitia), eine Widerrufung der in der früheren Schrift über die Buße niedergelegten Grundsätze und eine heftige Verteidigung der rigoristischen Ansicht, dass Todsünden, wozu er Mord, Ehebruch und Flucht in der Verfolgung rechnete, nicht nachlassbar und die derselben Schuldigen für immer zu exkommunizieren und dem Gerichte Gottes zu überlassen seien; 2) „über die Monogamie“, eine entschiedene Verurteilung der zweiten Ehe mit bitteren Ausfällen gegen die Katholiken (vgl. A. Hauber, Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe, in den Stud. und Krit. 1845, Heft 3); 3) die Ermanung zur Keuschheit (de exhortatione ca-

stitatis) an einen verwitweten Freund handelt von demselben Gegenstande, jedoch in etwas gemäßigterem Tone; 4) „über die Verhüllung der Jungfrauen“ (de virginibus velandis), ein Beweis, daſs nicht nur die christlichen Frauen, wie 1 Kor. 11, 5 anbefohlen wird, sondern auch die Jungfrauen sich verschleiert beim Gottesdienste einfinden sollen; die letzteren waren nämlich von jener Sitte ausgenommen, und besonders denen, welche das Gelübde unverletzter Keuschheit abgelegt hatten, wurde es als Gunst verstattet, unverschleiert in der Kirche zu erscheinen. Tertullian meint aber, im Widerspruch mit seinem berühmten Präskriptionsargument, daſs das Alter dieser Sitte kein Recht begründe, und spricht den echt protestantischen Grundsatz aus: „Was gegen die Warheit ist, das ist eine Ketzerei, und wäre es auch eine alte Gewonheit“ *). Freilich handelte es sich hier nicht um einen Glaubensartikel, sondern um einen unwesentlichen Gebrauch. 5) Die zwei Bücher „de habitu muliebri et de cultu feminarum“, oder auch bloß unter dem letzteren Namen, sind gegen allen weiblichen Schmuck und Putz gerichtet, den er mit schonungslosem Ernst als unchristlich verdammt. Er meint, „der an Spongen gewönte Arm werde den Druck der Ketten, der mit Seide umwundene Fuſs den Block nicht aushalten können, und der mit Perlen und Smaragden besetzte Nacken keinen Raum fürs Richtschwert übrig haben.“ Da durch das Weib alles Unheil in die Welt gekommen sei, so zieme ihm mehr Trauer, als glänzendes Geschmeide. 6) De jejuniis adversus Psychicos (so nennt er die Katholiken im Unterschied von den montanistischen Spiritales) ist eine Verteidigung des übertriebenen Fastens. 7) De fuga, eine verneinende Beantwortung der Frage, ob man sich durch Flucht der Gefar der Verfolgung entziehen dürfe. Auch hier treibt er die Sache auf die Spitze und gerät in offenen Widerspruch mit der Vorschrift Christi, Matth. 10, 23, und der kirchlichen Überlieferung. 8) De corona ist die Rechtfertigung eines christlichen Soldaten, der sich weigerte, sein Haupt zu bekränzen und deshalb vom Heere ausgestoßen wurde. Da Christus auf Erden eine Dornenkrone für uns getragen habe, so zieme es seinen Nachfolgern nicht, sich mit dem Lorbeer, der Myrthe, dem Ölzweig, mit Blumen oder Edelsteinen zu schmücken. Was würde er zu den dreifachen Kronen des Papstes gesagt haben? 9) De pallio ist eine witzige, aber wegen der vielen Anspielungen auf die Sitten der Zeit sehr dunkle Selbstrechtfertigung darüber, daſs er die römische Toga abgelegt und warscheinlich im Zusammenhange mit seinen montanistisch-asketischen Grundsätzen den weiten Philosophenmantel (pallium) angelegt hatte.

Litteratur: I. Quellen: a) Werke Tertullians: Tertulliani quae supersunt omnia, ed. Franc. Oehler, Leipzig 1853, 3 Bände. Der 3. Band enthält Abhandlung de vita et scriptis Tert. von Nic. Le Nourry, Moosheim, Noesselt, Semler, Kaye. Frühere Ausg. von Beatus Rhenanus, Bas. 1521; Pamelius, Antwerpen 1579; Rigaltius (Rigault), Paris 1634 und Venet. 1744; Semler, Halle 1770—73, 6 Bände; Oberthür 1780; Leopold in Gersdorfs „Biblioth. patr. eccles. Latinorum selecta“ (IV—VII), Lips. 1839—41, und Migne, Paris 1844, 3 voll. b) Patristische Notizen in Euseb. H. Eccl. II. 2, 25; III. 20; V. 5. Hieron. De Viris ill. c. 53.

II. Bearbeitungen: Neander, Antignosticus, Geist des Tertullianus u. Einleitung in dessen Schriften, Berlin 1825, 2. Aufl. 1849; Böhringer, Die Kirche Christi in Biographieen, Bd. III, Zürich 1842, neue Ausg. Leipz. 1875; Möhler, Patrologie, Regensburg 1840, S. 701—790; J. Kaye, Eccles. Hist. of the second and third Centuries, illustrated from the Whritings of Tertullian, 3. Auflage, London 1845; Carl Hesselberg, Tertullians Lehre aus seinen Schriften entwickelt, 1. Th. Leben und Schriften, Dorpat 1848 (136 Seiten); P. Gottwald, De Montanismo Tertulliani, Breslau 1863; Hermann Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871 (731 Seiten); Ad. Ebert, Geschichte der christl. lat. Lit.,

*) Cap. 1: Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.

Leipz. 1874, I, 24—31; A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877 (410 S.), mit charakteristischen Auszügen.

III. Über die Chronologie der Schriften Tertullians s. Nösselt, De vera aetate et doctrina Scriptorum Tertull. (bei Oehler Bd. III, S. 340—619); Uhlhorn, Fundamenta Chronologiae Tertullianeae (Göttingen 1852); Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung (Bonn 1879, 89 Seiten); Harnack, Zur Chronologie der Schriften Tertullians (in Briegers Zeitschrift f. hist. Theol., 1878, S. 575—582).

IV. Über spezielle Punkte: Oehninger, Tertullian und seine Auferstehungslehre (Augsb. 1878, 34 S.); J. Schmidt, De Latinate Tertullianea (Erlangen 1870 u. 77); M. Klussmann, Curarum Tertullianearum, part. I et II (Halle 1881); G. R. Hauschild, Tertullian's Psychologie (Frankf. a. M. 1880, 78 S.); von demselben: Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian (Leipz. 1881, 56 S.). Vgl. auch die Litteratur über Montanismus. **Philipp Schaff.**

Testakte. Ein Vorläufer dieses gegen die Katholiken gerichteten Gesetzes war die Corporationsakte vom Dezember 1661 („An act for the well governing and regulating of Corporations", Anno 13. Caroli II. Stat. 2. Cap. I."), durch welche die Macht der Puritaner, die fast alle bürgerlichen Ämter in Städten und Gemeinden in Händen hatten, gebrochen werden sollte. Dieser Akte gemäß soll keiner ein Gemeindeamt bekleiden, der nicht den Allegianz- und Suprematseid leistet, ferner eidlich erklärt, dass es gesetzwidrig und hochverräterisch sei, unter irgend einem Vorwande die Waffen gegen den König oder seine Beamten zu ergreifen; endlich schriftlich erklärt, dass er sich von der Solemn League-and-Covenant als nichtig und gesetzwidrig lossage. Alle dermalige Beamten der Korporationen sollten bei Strafe der Absetzung diesen Forderungen nachkommen, und zwar vor dem 25. März 1663, an welchem Tage die Vollmacht der zur Durchfürung dieser Maßregeln niedergesetzten Kommission erlöschen würde. Von da ab jedoch sollte Keiner ein Gemeindeamt antreten dürfen, der nicht in dem seiner Wal vorangehenden Jare das Sakrament des Abendmals nach dem Ritus der englischen Kirche genossen habe. Diese letzte Forderung, welche den schon genannten als Zeichen oder Prüfstein (test) der Zugehörigkeit zu der Statskirche beigefügt wurde, war ein Kompromiss zwischen dem Hause der Lords und dem der Gemeinen. Das erstere wollte der Krone unbeschränkte Macht über die Korporationen geben, die Gemeinen widersetzten sich, konnten aber die Kommunalfreiheit nur durch Zugeständnis der Sakramentsklausel retten, wodurch die Gegner der Herstellung der Kirche und des States von den Gemeindeämtern ferngehalten wurden. Erst zwölf Jare später wurde die Sakramentsklausel auch auf öffentliche Ämter ausgedehnt; dies durch die Testakte vom 21. März 1673 („An act for preventing dangers which may happen from popish recusants", a. 25. Caroli II. Cap. II. AD. 1672 [alten Stils]). Der Titel dieser Akte zeigt, dass sie gegen die Katholiken gerichtet war. Diese lagen zwar so gut wie alle Nonkonformisten unter dem Banne der strengen Uniformitätsakte (1662) und der anderen Strafgesetze, aber wärend die Nonkonformisten mit aller Strenge verfolgt wurden, machte der König bei den Katholiken von seiner Prärogative „Nolo prosequi", wodurch das gerichtliche Verfaren gehemmt wurde, sehr ausgedehnten Gebrauch. Er selbst war, wie man nicht zweifelte, im Geheimen, sein Bruder offen dem Katholizismus zugetan. Mehrere der höchsten Statsbeamten waren auf derselben Seite. Das Parlament sah keine Rettung vor der Gefar der Widereinfürung des Katholizismus, als in einem Reichsgesetz, das die höchsten Personen so gut wie alle öffentlichen Beamten erreichen würde. Daraus erklärt sich der strenge, exklusive Charakter der Testakte. Ihr Inhalt ist im wesentlichen folgender:

Alle Pairs und Gemeine, Hof- und Stats-, Civil- und Militärbeamte müssen zwischen Ostern und Trinitatis 1673 den Supremats- und Allegianzeid leisten und vor oder an dem 1. August „das Abendmal nach dem Ritus der Kirche Englands in einer Pfarrkirche nach dem Sonntagsgottesdienst genießen". Ebenso müssen Neuangestellte die Eide leisten und zuvor ein Zeugnis des Geistlichen und

Kirchenvorstehers darüber vorzeigen, dass sie das Abendmal empfangen haben. Verweigerung des Eides und des Abendmalsgenusses macht amtsunfähig; wer trotzdem ein Amt versieht, wird um 500 Liv. St. gestraft. Öffentliche Listen werden gefürt über die, welche den Eid leisten. Personen, welche, one selbst katholisch zu sein, ihre Kinder katholisch erziehen, sind von jedem Stats- und Kirchenamt ausgeschlossen, bis sie sich zur englischen Kirche bekehren und obigen Forderungen nachkommen. Außerdem muss bei der Ablegung der Eide folgende Erklärung unterschrieben werden: „Ich erkläre hiemit meine Überzeugung, dass keine Transsubstantiation stattfindet im Sakrament des Abendmals oder in den Elementen Brot und Wein bei oder nach der Konsekration derselben durch irgend welche Person." Auch über diese Unterschriften werden Listen gefürt. Privatrechte sollen durch diese Akte nicht angetastet werden. Eidweigerer können in besonderen Fällen Stellvertreter wälen, die aber durch den König approbirt werden müssen. Die Akte behnt sich nicht auf Unteroffiziere, Konstabler, Kirchenvorsteher u. A. aus. Nur der Graf von Bristol ist mit seiner Gemalin von dieser Akte ausgenommen, da er, obwol Katholik, für die Bill stimmte.

Diese Akte, welche den Katholiken keine Hintertür offen ließ, verfehlte ihre Wirkung nicht. Der Herzog von York und der Lord Schatzkanzler legten sogleich ihre Ämter nieder. Aber das Schwert war ein zweischneidiges und traf die protestantischen Nonkonformisten so gut wie die Papisten. Ihre Zustimmung zu der Akte war eine große Selbstverleugnung, aber sie brachten das Opfer, um die protestantische Kirche Englands vor der Gefar des Katholizismus zu retten. Es wurde ihnen schlecht gedankt. Zwar wurde eine Bill eingebracht, die ihnen Duldung verschaffen sollte, sie ging aber nicht durch. Auch die Toleranzakte (1689) brachte keine Erleichterung, und noch 1790, als Fox dies versuchte, trat ihm nicht bloß Pitt entgegen, sondern sogar die Korporation der Stadt London petitionirte gegen Aufhebung der Akte. Die Testakte lastete anderthalb Jarhunderte lang als schwerer Druck auf den Nonkonformisten. Alle Ämter im State, der Sitz im Parlament, Offizierstellen in der Land- und Seemacht blieben im Alleinbesitz der Statskirchlichen bis zur Aufhebung der Korporations- und Testakte im Jare 1828/29. (An Act for repealing et cet. anno 9, Georg IV. Cap. XVII. 9. Mai 1828; Roman Cath. Relief Act., 10 Georg IV. 13. April 1829). Lord John Russel nämlich trug im J. 1828 im Hause der Gemeinen darauf an, die Paragraphen der Korporations- und Testakte aufzuheben, welche den Genuss des Abendmals nach dem Ritus der englischen Kirche zur Bedingung der Annahme eines Korporations- oder Statsamtes, einer Civil- oder Militärstelle oder irgend einer Vertrauensstellung unter der Krone (Parlament u. a.) mache. Die Bill, am 28. Februar 1828 eingebracht, ging one viel Widerstand durch und erhielt am 9. Mai Gesetzeskraft. Es wurde an die Stelle der Sakramentsklausel eine feierliche Erklärung gesetzt, die protestantische Statskirche in keiner Weise beinträchtigen zu wollen. Damit waren den protestantischen Dissentern gleiche Rechte mit den Statskirchlichen eingeräumt. Die Forderung von der Erklärung gegen die Lehre von der Transsubstantiation war aber noch nicht aufgehoben. Dies geschah im folgenden Jar durch Roman Catholic Relief Bill (13. April 1829), wodurch nicht bloß dieser Punkt der Testakte beseitigt, sondern auch den Katholiken die Supremats-, Allegianz- und Abjurationseide erlassen wurden, an deren Stelle eine neue Eidesformel trat (s. d. Art. „Anglikan. Kirche" Bd. I, S. 408), so dass auch ihnen fast alle öffentlichen Ämter zugänglich wurden. **C. Schöll.**

Testament, Altes und Neues, ist der Name der Sammlung der heiligen Schriften, der als Übertragung der griechischen Benennung ἡ παλαιὰ καὶ ἡ καινὴ διαθήκη in der abendländischen Kirche herrschend geworden ist. Die Entstehung der Benennung ist folgende: Das Wort διαθήκη, das eigentlich Disposition, dann speziell Vermächtnis bezeichnet, gewinnt, sofern die hinsichtlich eines Anderen getroffene Verfügung an gewisse Bedingungen geknüpft wird, deren Erfüllung der letztere zu übernehmen hat, schon in der klassischen Gräcität eine an συνθήκη, Vertrag, Bündnis, streifende Bedeutung. Doch unterscheidet sich διαθήκη auch

so noch von *συνθήκη* dadurch, dass bei jener kein rein wechselseitiges Verhältnis stattfindet, sondern von einem der beiden Paciscenten, als dem *διαθέμενος*, die Initiative und die Feststellung der Vertragsbedingungen ausgeht. [Es gilt dies auch in Bezug auf die Stelle Aristoph. Av. 439, welche bei Suidas s. v. *διαθήκη* als Beleg für den Gebrauch dieses Wortes in der Bedeutung von *συνθήκη* angefürt wird. Mehr hat sich die Grundbedeutung des *διαθήκη* im hellenistischen Sprachgebrauch verwischt; LXX Sach. 11, 4 steht das Wort sogar als Übersetzung von אַחֲוָה, Verbrüderung. [Siehe das Nähere über den alttestamentlichen, hellenistischen und neutestamentlichen Sprachgebrauch bei H. Cremer, Wörterbuch der neutest. Gräcität, 3. A., 1883, S. 748 ff.] Doch wurden die alexandrinischen Übersetzer des A. Test.'s von einem richtigen Gefül geleitet, indem sie für das hebräische בְּרִית nicht *συνθήκη*, sondern *διαθήκη* setzten; denn es wurde so das wesentliche Moment der biblischen Bundesidee festgehalten, dass es sich nach ihr nicht um ein reines Vertragsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen handelt, sondern dass lediglich von dem ersteren die Initiative, die Aufrichtung des Bundes (הֵקִים, 1 Mos. 9, 9; 17, 7 u. s. w.), und eben darum die Feststellung der Bundesordnung ausgeht. Mit anderen Worten, der Bund Gottes ist wesentlich Stiftung; und andererseits kann auch jedes von Gott zwischen sich und den Menschen gestiftete Verhältnis (wie die dem David gegebene Gnadenverheißung Ps. 89, 4), ja jede von ihm der Kreatur auferlegte Ordnung und Schranke (vgl. Stellen wie Jer. 33, 20; Hos. 2, 20; Sach. 11, 10 u. s. w.), namentlich jede theokratische Ordnung (wie das Sabbathinstitut 2 Mos. 31, 16) als בְּרִית bezeichnet werden. [Untergeordnet ist die Frage, ob etymologisch bei ברית die Bedeutung „Festsetzung", „Stiftung" u. dgl. die ursprüngliche sei, welche Entwicklung z. B. in Gesenius Handwörterb. 8. u. 9. Aufl. behauptet und auch von Friedr. Delitzsch (the Hebrew language viewed in the light of Assyrian research 1883, p. 49) gebilligt wird, oder ob dem Wort ursprünglich die Bedeutung „Bund" eignete, und daraus die allgemeinere: „Abmachung", „Verfügung" erwuchs, wie Gesenius Thes. p. 237 annimmt, und Bredenkamp (Gesetz u. Propheten S. 22 f.), Ed. König (Offenbarungsbegriff II, 338 ff. und Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte, S. 84 f.) und Andere neuerdings verteidigen]. Wenn bei einer Bundesschließung von Seiten des einen Teils dem anderen der Bund auferlegt wird, wird dies in den nachpentateuchischen Schriften öfters durch die Verbindung des כָּרַת בְּרִית mit לְ (statt wie im Pentateuch immer mit עִם oder אֵת) angedeutet (s. z. B. Jer. 31, 31. 33, vgl. Gesenius im Thes. p. 718). Noch bestimmter hat die *διαθήκη* des Evangeliums den Charakter einer gnadenvollen Stiftung, in gewissem Sinne eines Vermächtnisses; man beachte in letzterer Hinsicht besonders die Stelle Luk. 22, 29 in ihrer Rückbeziehung auf V. 20. Hiernach rechtfertigt sich die an die letztere Bedeutung des *διαθήκη* anknüpfende Argumentation Gal. 3, 15 ff.; Hebr. 9, 16 f.; zugleich erklärt es sich, dass die alte lateinische Bibelübersetzung (die sogenannte Itala), die bekanntlich, von Hieronymus bloß revidirt, von der Vulgata im Neuen Testamente, den Psalmen, den BB. Weisheit und Sirach beibehalten ist, das *διαθήκη* durch testamentum übersetzt hat, wogegen Hieronymus in seiner Übersetzung des A. Test.'s das בְּרִית durch foedus (1 Mos. 17, 2; Jer. 31, 31 u. a.) oder pactum (z. B. 1 Mos. 9, 9; 17, 13) ausdrückt. — Die heiligen Schriften nun sind die Bücher der *διαθήκη*; zunächst heißt 2 Mos. 24, 7 der Dekalog mit den dazu gehörigen Stücken, als die eigentliche Verpflichtungsurkunde bei der Bundesschließung das סֵפֶר הַבְּרִית, LXX *τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης*, dann die ganze Thora 2 Kön. 23, 2. 21 (vgl. 1 Makk. 1, 57; Sir. 24, 23). Durch Abkürzung wurde dann für die *γραφὴ διαθήκης* bloß *διαθήκη* gesetzt, wie schon Paulus 2 Kor. 3, 14 von einer *ἀνάγνωσις τῆς παλαιᾶς διαθήκης* redet. In der griechischen Kirche wurde der Ausdruck auf den ganzen Kanon übergetragen, vgl. Orig. *π. ἀρχ.* IV, 1 *θείων γραφῶν, τῆς λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς*. In der alten lateinischen Kirchensprache erscheint neben testamentum der Ausdruck instrumen-

tum als Benennung der heiligen Schrift (so Tertull. adv. Prax. C. 20. totum instrumentum utriusque testamenti); der letztere ist aus der römischen Rechtssprache hergenommen, in der er ein rechtskräftiges Dokument bezeichnet. Doch bemerkt schon Tertullian, adv. Marc. IV, 1 alterius instrumenti, vel, quod magis usui est dicere, testamenti. Weiter ist zu erwänen Lactantius; er sagt instit. IV, 20; scriptura omnis in duo testamenta divisa est. Illud, quod adventum domini passionemque antecessit, id est lex et prophetae, vetus dicitur; ea vero, quae post resurrectionem ejus scripta sunt, novum testamentum nominatur. Dabei weiß er a. a. O. auch die römische Bedeutung des Wortes testamentum anzuwenden. Auch was Moses und die Propheten geschrieben haben, ist ein Vermächtnis, weil, nisi Christus mortem suscepisset, aperiri testamentum, id est, revelari et intelligi mysterium Dei non potuisset. Bei Augustin. Civ. D. 20, 4 erscheint noch der Name instrumentum novum und vetus neben testamentum. — Im übrigen s. den Art. „Kanon" Bd. VII, S. 412).

Oehler† (v. Orelli.)

Tetrapolitana, confessio. Es gibt drei Augsburgische Konfessionen: außer der eigentlichen „Augustana" oder dem „Fürstenbekenntnis" wurde auf dem Reichstag von 1530 dem Kaiser Karl V. auch das Bekenntnis der vier Reichsstädte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau (daher der Name Tetrapolitana) oder das „Städtebekenntnis" übergeben und hatte Zwingli seine „Fidei ratio" (datirt vom 3. Juli) durch einen eigenen Boten an den Kaiser nach Augsburg gesandt, wo persönlich zu erscheinen er sich auch erboten hatte, wenn es der Landgraf Philipp von Hessen für gut halte. Somit waren die drei Tropen des evangelischen Bekenntnisses, der lutherische, der reformirte und der unionistische, vertreten.

Trotz der eifrigsten Bemühungen des Landgrafen Philipp war auf dem vorangegangenen Marburger Gespräch eine völlige Einigung zwischen Luther und Zwingli nicht erzielt worden. Aber weil er wusste, dass der dem Evangelium feindseligen Politik des Kaisers eine Spaltung der evangelischen Stände nur förderlich sein konnte, ließ er sich durch jenen Misserfolg nicht abhalten, unmittelbar nach seiner Ankunft in Augsburg einen neuen Versuch zu machen, zwischen den sächsischen und den oberländischen Theologen, welche mehr auf Zwinglis Seite neigten, zu vermitteln und ein gemeinsames Auftreten aller evangelischen Fürsten und Städte herbeizufüren. Die Oberländer waren auch dazu geneigt. Capito schreibt an Zwingli: „Die Hauptsache ist, dass unsre Zwiespältigkeit hier nicht an den Tag trete . . . Wir werden, was an uns ist, jeden Anlass zu Zwietracht sorgfältig vermeiden . . Stehen wir einträchtiglich zusammen, so entsteht ein verzweifelter Krieg daraus; trennen wir uns aber und zeigen wir feige den Rücken, so wird der noch junge und erst gepflanzte Weinberg Christi ausgerottet und was noch Mannliches in Deutschland ist, geht zugrunde". Aber Melanchthon setzte den heftigsten Widerstand entgegen, besonders in der Fassung des Artikels vom Abendmal und seinem „et damnamus secus docentes". Nach seinem damaligen Standpunkt war es ihm mehr darum zu tun, sich mit der „Kirche" auszusönen, als gegen das Papsttum mit den entschiedeneren Schweizern und Oberländern Hand in Hand zu gehen. „Philippus", schrieb Butzer schon von Marburg aus, „ist gar gut auf den Kaiser und Ferdinand zu sprechen und steht auf ihrer Seite". So stand es noch; man hoffte auf Seite der Sachsen durch Perhorreszirung der Schweizer und Oberländer vom Kaiser, wenn auch nicht Anerkennung, doch Duldung zu erlangen.

Die oberländische Reformation war hauptsächlich durch die beiden Straßburger Reichstagsgesandten Jakob Sturm und Matthis Pfarrer vertreten, welchen sich auch die Gesandten der Städte Konstanz, Memmingen und Lindau anschlossen; anfänglich auch Ulm, welches jedoch später zurücktrat. Als die Verhandlungen wegen eines gemeinsamen Bekenntnisses sich zerschlugen, erbaten sich die Straßburger Gesandten von ihrem Rat die Beihilfe ihrer heimischen Theologen Butzer und Capito, von denen der erstere kurz vor und der andere kurz nach der Übergabe

des „Fürstenbekenntnisses“ eintraf. In großer Eile mussten sie nun das Bekenntnis der Städte ausarbeiten, wobei sie eine von Capito wenige Monate vorher für den Rat zu Straßburg verfasste Verteidigungsschrift zugrunde legten.

Nach einem „Exordium“, in welchem an die Warheitsliebe, Billigkeit und Gottesfurcht des Kaisers appellirt wird, werden in 23 Kapiteln hauptsächlich die differenten Lehren, oft mit sehr ausfürlicher Bekämpfung der römischen Irrtümer und Missbräuche, behandelt. Vor allem wird, was die Tetrapolitana auszeichnet, im 1. Kap. („de materia concionum“) das Formalprinzip der Reformation, auf welchem deren Berechtigung beruht, hervorgehoben, dass bei ihnen nämlich nichts anderes gelehrt werden dürfe „quam quae sacris literis aut continentur aut certe nituntur“. — „De venerando corporis et sanguinis Christi sacramento“ heißt es in Kap. 18 (de eucharistia), dass Christus „non minus hodie, quam in novissima illa coena, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam ut ipse instituit repetunt, verum suum corpus, verumque suum sanguinem, vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissimo, in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi“. Besonders seien ihre Prediger darauf bedacht, die Herzen des Volkes von allem Streit und unnützen Fragen auf die Hauptsache hinzuweisen, dass wir, von Christo gespeiset, in ihm und durch ihn leben, ein heiliges und ewiges Leben, und unter einander alle ein Brot, ein Leib seien, da wir eines Brotes im Abendmal teilhaftig werden. In diesem Artikel tritt das Streben nach Vermittelung, oder wenn man will, nach Verdeckung der Gegensätze deutlich hervor, und ist im ganzen das Urteil eines späteren Gelehrten zutreffend, dass der Ausdruck lutherisch, der Sinn zwinglisch sei. („Linguam Lutheri imitatur, mentem Zwinglianam insinuat.“) — Mit besonderer Entschiedenheit wendet sich das Bekenntnis in Kap. 22 gegen den Gebrauch der Bilder. Nach Berufungen auf die Schrift und auf die Kirchenväter heißt es am Schluss: „Hanc cum suam esse sententiam de imaginibus Deus tot scripturae locis abunde testatus sit, haud conveniet nos homines, per eas quaerere utilitatem, a quibus Deus vitare periculum jussit, maxime cum ipsi quoque experti simus, quantopere pietati officiant“. — In der „Peroratio“, mit welcher das Bekenntnis schließt, wird an ein allgemeines Konzil appellirt und versichert, dass sie fern seien von Hartnäckigkeit, wenn sie nur die Stimme des Hirten Jesus Christus hören, und alles, was von ihnen verlangt werde, nur dann annehmen, wenn es in der Schrift begründet ist.

Wegen der Kürze der Zeit war es nicht möglich, das Bekenntnis erst zur Approbation nach Straßburg zu senden, und so wurde es am 11. Juli durch die Vermittelung des kaiserlichen Vizekanzlers, Propst Merkel, dem Kaiser eingereicht, da derselbe entschieden seine Erlaubnis verweigert hatte, dass es gleich dem Fürstenbekenntnis in der Versammlung des Reichstages verlesen werde. Er nahm die Schrift sehr ungnädig auf, besonders da die vier Städte bei ihm auf die unerhörteste Weise verleumdet waren, als habe man bei ihnen „das Sakrament ausgeschüttet, mit Füßen getreten, an die Wand geklebt und mit Pfeilen durchschossen“. Dazu kam noch, dass er sehr erzürnt war, weil Straßburg und Konstanz mit den Eidgenossen ein „christlich Bündnis“, das sog. „Burgrecht“, geschlossen hatten.

Karl gab sofort seinen Theologen Faber, Eck und Cochläus den Auftrag, eine „Konfutation“ auszuarbeiten, welche aber erst am 23. Oktober, nachdem der Landgraf von Hessen bereits abgereist war, in der Reichsversammlung vorgelesen wurde. Eine Abschrift derselben, um welche die Gesandten der Städte in deren Auftrag baten, wurde vom Kaiser verweigert und nur zugestanden, dass die Konfutation noch ein- oder zweimal solle vorgelesen werden, wenn jene sich geneigt zeigen wollten, dadurch eines Besseren sich belehren zu lassen. Die Gesandten lehnten natürlich diese Gnade ab. Der Kaiser benützte aber den hervorgetretenen Zwiespalt der Protestirenden, indem er, wenn auch trügerischer Weise, denjenigen Fürsten und Ständen, welche nicht Sakramentirer und Bilderstürmer seien und ihm behilflich sein wollten, solche Bilderstürmer wie die Oberländer zum Gehorsam

zu bringen, Duldung anbieten ließ. Butzer schreibt in jenen Tagen: „Jedermann sagt, es sei mit uns aus. Wir können uns nunmehr auf nichts als auf die Hilfe Gottes verlassen". Auch der Reichstagsabschied lautete für die vier Städte besonders ungünstig; der Kaiser habe aus ihrem Bekenntnis ersehen, dass sie sich „im Glauben nicht allein von allen anderen Frei- und Reichsstädten, sondern der ganzen deutschen Nation, auch der gemeinen Christenheit abgesondert, und die schwere Irrsal wider das hochwürdige Sakrament, dergleichen der Bilderstürmung und anderer Sachen unterzogen hätten". Er werde sich demnach in den Sachen erzeigen und verhalten, wie ihm als „Römischem Christlichen Kaiser und oberstem Vogt und Schirmherrn der H. Christlichen Kirche" von Amts wegen und seinem Gewissen nach gebüre.

Nach dem Schluss des Reichstages gelang es dem Gesandten von Memmingen, Junker Hans Ehinger v. Guttenau, sich insgeheim eine Abschrift der „Konfutation" zu verschaffen, welche er nach Straßburg schickte. Darauf erschien die Apologie der Tetrapolitana („Schriftliche Beschirmung und Verteidigung rc."), und die Verfasser konnten in der Vorrede versichern, dass der christliche Leser nicht zu zweifeln habe, „wo der Konfutatoren Worte darin angezogen werden, dass dieselbigen in der Warheit also für Kais. Majestät gelesen sind".

Zwingli missbilligte die Tetrapolitana nicht und schrieb noch wärend der Dauer des Reichstages (10. Oktober) einen köstlichen Trostbrief *) an Burgemeister und Rat der Stadt Memmingen, um sie zur Einigkeit und Standhaftigkeit zu ermuntern. „Sehet vor allen Dingen, liebe Herren und Brüder", heißt es am Schluss, „dass Ihr einmütig und einträchtig seid; denn wo Einigkeit ist, da ist kein Städtlein so klein nie gewesen, es ist bei Ehren geblieben; hinwiderum wo Zwietracht, ist keine Macht nie so groß gewesen, sie ist zergangen. . . Denn ich Euch bei Gott, den ich predige, verheiße, so Ihr einmütig sein und Euch nicht verleiten lassen werdet, dass Euch Gott gewiss aufrecht erhalten wird. Seid dem starken ungezweifelten Gott befohlen!"

Butzer selbst hat bei allen seinen späteren Unionsversuchen doch nie seine Tetrapolitana aufgegeben. Als er mit Luther die Wittenberger Konkordie vereinbarte, äußerte er (26. April 1536) in einem Briefe, dass alles, „was zu dieser Konkordie gehandelt, auf den Grund unserer Konfession und Apologie geschehen ist" und „dass wir bei unserer christlichen Lehre und Bekenntnis der Kais. Majestät zu Augsburg übergeben und der Apologie bleiben, uns davon noch zu einiger Gleichheit der Ceremonien nit begeben, sondern dem heilwärtigen Wort Gottes und christlicher Freiheit ihren freien uneingefangenen Lauf bei uns lassen wollen". Und in seinem Testament (1548) bittet er den Herrn, dass er ihn bis an sein Ende erhalten wolle in der Lehre und Bekenntnis, „die wir (Straßburger) zu Augsburg vor dem Kaiser und Ständen des Reiches haben bekannt und hernach in unserer Apologie erkläret".

Bei den bald folgenden politischen Verhandlungen der evangelischen Stände kamen die Städte mit ihrer Tetrapolitana etwas ins Gedränge. So bestand der Kurfürst von Sachsen bei dem Konvent zu Schmalkalden (1531) auf Anraten Luthers darauf, dass die vier Städte nur dann in den Bund aufgenommen werden sollen, wenn sie den Artikel vom Abendmal in ihrem Bekenntnisse im Sinne der Augustana erläutern würden. Ebenso unterschrieben sie auf dem Konvent zu Schweinfurt (1532) die Augustana nebst deren Apologie, jedoch nicht in dem Sinne, dass sie damit die Tetrapolitana aufgäben, und nur gedrängt durch die Besorgnis, allein stehend der Macht des Kaisers völlig preisgegeben zu sein.

Bei der Lutheranisirung Straßburgs durch Marbach und Pappus musste (1577) die „Confessio Argentinensis", wie das Städtebekenntnis auch hieß, der Konkordienformel weichen, unter deren Unterschriften sich auch die der Städte Memmingen und Lindau finden, und der Bibliothekar Schelhorn in Memmingen

*) Der Brief findet sich in wörtlicher Widergabe in Schelhorns amoenitates litterariae, Bd. 6, S. 445 ff.

konnte 1727 schreiben, dass dort kaum noch eine Erinnerung an die Tetrapolitana vorhanden sei.

Die Tetrapolitana erschien im Druck zuerst mit der Apologie deutsch zu Straßburg 1531 (22. Aug.) in 4° bei Joh. Schweintzer. Der Titel lautet: „Bekandtnuß der vier Frey und Reichs-Stätt, Straßburg, Costanz, Memmingen und Lindau, in deren sie Kays. Majestet uff dem Reichstag zu Augspurg im 30. Jahr gehalten, ihres glaubens und fürhabens, der Religion halb, Rechenschafft gethan haben. Schrifftliche Beschirmung und verthedigung derselbigen bekanntnuß gegen der Confutation und Widerlegung, so den Gesandten der vier Stätten uff bemeldtem Reichstage offentlich fürgelesen, und hie getrewlich einbracht ist". — Die erste lateinische Ausgabe, jedoch one die Apologie, erschien bald darauf noch in demselben Jare. — Die Tetrapolitana wurde öfter aufgelegt; im Jare 1580 aber wurde die letzte vom Rektor Johannes Sturm veranstaltete Ausgabe, als sie eben bei Rihel in Straßburg die Presse verlassen hatte, auf Befehl des durch Pappus und seine Kollegen beeinflussten Rates der Stadt so vollständig unterdrückt, dass kaum einzelne Exemplare der Vernichtung entgingen.

Dagegen nahm Beza (1581) die Tetrapolitana in seine Harmonia confessionum fidei orthodoxarum als „Conf. suevica" auf und 1614 wurde sie dem reformirten Corpus et Syntagma confesssionum fidei einverleibt. Wie in diesen beiden älteren Sammlungen der reformirten Bekenntnisschriften, fand sie auch eine Stelle in den beiden neueren von Niemeyer (Collectio confessionum in eccl. reformatis publicatarum, Lipsiae 1840) und von Böckel (Die Bekenntnisschriften der ev.-ref. Kirche, Leipzig 1847).

Als Bekenntnis one Bekenner hat die Tetrapolitana nur noch eine historische Bedeutung.

Litteratur: Wernsdorf, Historia confessionis tetrapolitanae, Wittenb. 1721; Schelhorn, Amoenitates litterariae, Tom. VI, Frankf. 1727 (sowie die andern bei Niemeyer in der Einl. S. 83 angefürten Schriften); Hottinger, Helvetische Kirchengeschichte, III. Theil, Zürich 1708; Plank, Geschichte des protest. Lehrbegriffs, Bd. 3, Leipzig 1788; Baum, Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren, Elberfeld 1860. **D. Thelemann.**

Tetrarch, τετράρχης, tetrarcha, Vierfürst, bedeutet nach dem späteren römischen Sprachgebrauch (Sall. Cat. 20, 7. Cic. pro Mil. 28. Hor. sat. 1, 3. 12. Vell. Pat. 2, 51. Tac. ann. 15, 25) einen unter römischer Oberhoheit mit beschränkter Souveränetät über ein kleineres Land (Tetrarchie) herrschenden Vasallenfürsten. In der griech. Militärsprache bezeichnet das Wort einen Befehlshaber über 4 λόχοι. Zuerst kommt das Wort Tetrarchie vor in Thessalien, das unter Philipp dem Macedonier in vier τετραρχίας, Landviertel, zerfiel (Dem. Phil. III, C. 26. Strab. 9, p. 430. Phot. s. v. τετραρχία). So hatten auch die nach Galatien eingewanderten celtischen Stämme, die Trocmer, Tolistobojer und Tectosagen je vier Fürsten, τετράρχαι (Strab. 12, 541. 567. Plin. 5, 42. App. Mithr. 46. Syr. 50. Civ. 4, 88). Allmählich vereinigten sie sich unter einem Fürsten, dem bekannten Dejotarus (Cic. pro rege Dejot. Liv. epit. 94. Hirt. bell. Alex. 67, 1), dem Amyntas folgte. So wurde der Titel überhaupt einem Fürsten über einen kleineren Teil eines Landes gegeben, mochten es nun dieser Teile mehr oder weniger als vier sein. Doch steht kataphrastisch für τετράρχης, τετραρχεῖν (Luk. 3, 1. 19; 9, 7; Matth. 14, 1), auch βασιλεύς und βασιλεύειν (Matth. 14, 9; Mark. 6, 22; Apg. 12, 1). Auch die Brüder Herodes und Phasael, Söne des Idumäers Antipater, wurden anfangs von Antonius zu Tetrarchen ernannt (Bd. VI, 47 f., Joseph. Alt. 14, 13. 1) und ersterer erhielt erst später mit der Herrschaft über ganz Palästina auch den Königstitel. Über die im Neuen Testamente angefürten Tetrarchen, Söne Herodis des Großen, Herodes Antipas und Philippus, s. Bd. I, 465 f. XI, 618 u. Joseph. Alt. 17, 11. 4. Über den Luk. 3, 1 genannten Tetrarchen Lysanias von Abilene, den Eusebius Chron. zu Ol. 196 auch irrtümlich zum Sone Herodis d. Gr. macht, s. Bd. I, 87 ff. Wollte man das Wort „Tetrarchie" premiren, so könnte man als vierten Teil zum Ge-

biet des Archelaus, Antipas und Philippus das der Salome im Vermächtnis ihres Bruders zugewiesene Gebiet, von Jabne, Asdod und Phasaelis hinzunehmen, so wie später Luk. 3, 1 neben den Gebieten des Herodes und Philippus und dem unmittelbar unter dem röm. Prokurator stehenden Gebiet von Judäa noch als viertes Gebiet Abilene steht. **Leyrer.**

Teufel oder Satan. Ist die Lehre vom Teufel und von den ihm unterworfenen bösen Engeln weder (mit Daub, Eschenmayer u. A.) spekulativ zu konstruiren, noch auch (mit Philippi, Glaubenslehre III, S. 198, vgl. v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 458 ff.) aus dem evangelischen Glaubensbewusstsein zu erschließen, so haben wir hier vorwiegend bei den einschlagenden Schriftaussagen stehen zu bleiben, um zuletzt das Wesentlichste aus der weiteren Geschichte dieser Lehre anzuschließen.

Aus dem A. T. tritt die Lehre vom Satan und vom Reiche desselben am wenigsten als eine schon in früherer Zeit ausgeprägte entgegen. Nur allmählich hat sie die Gestalt und Bedeutung gewonnen, welche ihr später und zumal in den Apokryphen eignet. One dass über ihre Beziehung zum Satan noch etwas ausgesprochen wird, sind unheimliche Mächte genannt, für welche die Wüste als Heimat und die Finsternis als Sphäre des Wirkens gedacht ist. Sie heißen שְׂעִירִים (3 Mos. 17, 7; Jes. 13, 21; 34, 14) oder שֵׁדִים (5 Mos. 32, 17; Ps. 106, 37. LXX: *δαιμόνια*, Luther: Feldteufel); und in לִילִית wird Jes. 34, 14 hierneben ein weibliches Gespenst erwänt, welches Nachts unstet umherschweift, gleichwie auch in dem עֲזָאזֵל (3 Mos. 16, 8. 10. 26) aller Warscheinlichkeit nach ein böser Dämon zu erkennen ist (doch s. d. Art. Azazel I, S. 23—25). Dabei sind jene Wesen durchweg als Gegenstände heidnischer Kulte hingestellt; aber wenn das Verbot ihnen Opfer darzubringen widerholten Ausdruck gewinnt, so muss der Glaube an die Existenz derselben in Israel Wurzel gefasst haben. Andere Ausdrücke hingegen, wie רוּחַ־רָעָה (1 Sam. 16, 14; 18, 10, vgl. Richt. 9, 23) oder מַלְאֲכֵי רָעִים (Ps. 78, 49. LXX: *ἄγγελοι πονηροί*) oder רוּחַ עִוְעִים (Jes. 19, 14), sind dem Nexus zufolge mit den genannten nicht auf gleiche Linie zu rücken. Den Teufel selbst hat zuerst die jüdische Theologie (Weish. 2, 23 f.) mit der Schlange identifizirt, welche (1 Mos. 3) in der Mutter des Menschengeschlechtes unreine Gedanken zu entzünden wusste. So erklärlich dies erscheinen muss, sofern eine spätere Zeit in dem bösen Geiste die Concentration der über der Menschheit lagernden Sündenmacht sah: innerhalb des älteren Hebräertums würde jene Anschauung sonst nirgends eine Stelle finden. Der Erzäler reflektirt nicht über die Schlange. Was durch seinen Bericht Ausdruck erlangen soll, ist überwiegend der Gedanke, dass die Verfürung in keiner Weise nötigend auf den Menschen wirkt, sondern nur durch freies Aufgeben des Widerstandes gegen die Versuchung auf Seite des Menschen zum Ziele kommt (Oehler, Theologie des A. T., 2. A., 1, S. 241, vgl. Knobel-Dillmann, Genesis, S. 82). Das Wort שָׂטָן begegnet freilich im A. T. nicht selten und auch in älterer Litteratur. Es bedeutet einen Gegner, Widersacher, gebraucht von Menschen, welche den Weg verlegen und den Frieden stören: sei's von Feinden in der Schlacht (1 Sam. 29, 4), sei's von Gegnern auf politischem Gebiete (1 Kön. 5, 18; 11, 14. 23. 25), sei's von Anklägern, welche am Verleumden ihre Freude finden (Ps. 109, 6); und ist hier überall eine dem Andern entschieden feindliche Tendenz ersichtlich, so wird nur 4 Mos. 22, 22. 32 der Engel des Herrn, welcher dem Bileam in den Weg trat, als Hinderungsengel (לְשָׂטָן לוֹ LXX: *διαβαλεῖν αὐτόν*) in dem Sinne bezeichnet, dass er dem Bileam vom bösen Wege abzudrängen suchte. Der Widersacher *κατ᾽ ἐξοχήν* ist Hiob 1, 6; 2, 1 ff.; Sach. 3, 1 f. und 1 Chron. 21, 1 unter jenes Wort gestellt, so zwar, dass derselbe nur 1 Chron. 21, 1, wie als nom. propr. gebraucht, des Artikels entbehrt. Auch im Buche Hiob nämlich ist der Satan ein Geist, welcher Übel über die Menschen bringt, um diese dadurch Gott zu entfremden. Zwar mischt er sich unter die בְּנֵי־אֱלֹהִים (1, 6) und empfängt die Befehle des

Herrn (1, 12). Aber nicht das ist die Meinung, dass er den Kindern Gottes innerlich noch zugehört und als Wächter der Zucht und Sitte auf Erden im Dienste Gottes gestanden hätte (Eichhorn, Herder, Baumg.-Cruſ., Bibl. Theol., S. 295; Hirzel, Hiob, S. 16); denn er verdächtigt des Menschen Frömmigkeit (2, 5) und will ihn aufhören lassen, Gegenstand des göttlichen Wolgefallens zu sein (2, 7). Weist ihm die Dichtung seinen Platz unter den Engeln Gottes an, so geschieht dies nur, damit troz seiner Bosheit seine Abhängigkeit und Onmacht zum Ausdruck kommt. „Zweifellos wird des Satans persönliches Wesen und Wollen mit seiner schadenden und versuchenden Tätigkeit eng verbunden gedacht" (H. Schulz, Alttest. Theol., 2. A., S. 613, doch vergl. S. 614 f). Und kaum in anderem Lichte erscheint derselbe, wenn die Chronik (a. a. O.) eine untheokratische Tat Davids mit seinem Anreiz in Verbindung setzt, oder wenn Sacharja (a. a. O.) ihn als den bezeichnet, der den Hohenpriester Josua in der Wideaufrichtung des Gottesdienstes gehindert habe und zum Verkläger eines erwälten Geschlechtes geworden sei. Niemals wird er im Buche Daniel genannt, obgleich die Angelologie hier sonderlich ausgebildet ist. Dagegen wird eines Dämonenreiches widerholt in den Apokryphen gedacht. Wärend Satan selbst nur Sir. 21, 27 (Luther: Schalk) und Weish. 2, 24 (*διάβολος* als Urheber des Todes) hervortritt, ist aus den Büchern Baruch und Tobias ein ausgebildeter Volksglaube an unreine Geister zu erkennen. In der Wüste wonend (Bar. 4, 35; Tob. 8, 3) gelten die letzteren als Schutzgötter der Heiden (Bar. 4, 7). Ihr Geschäft ist, den Menschen, insbesondere wie Asmodi (Tob. 3, 8; s. d. Art. I, S. 711 f.) den Weibern nachzustellen. Aber ihre Macht ist nicht unüberwindlich; Gebet und Räucherung können sie bannen (Tob. 3, 8; 6, 7; 8, 2). Solche Vorstellungen gehören einer Zeit an, in welcher die Juden in enge Berürung mit den Religionen Babyloniens und Persiens standen. Dass die Apokryphen, zumal das Buch Tobias in der Lehre von unreinen Machtwesen durch den Parsismus beeinflusst wurden, legt sich deshalb von selbst nahe. Doch ist Ahriman, der böse Gott, nicht identisch mit Satan, der bösen Kreatur, gleichwie Satan auch nicht mit dem ägyptischen Set-Typhon identifizirt sein will. Persische Vorstellungen hat das Judentum nicht aufgenommen, one sie von den Voraussetzungen des Monotheismus aus zu modifiziren; und wenn kanonische Schriften, unter ihnen auch das aller Warscheinlichkeit nach der vorexilischen Zeit angehörende Buch Hiob den Satan als Feind theokratischer Gesinnung und als Freund des Bösen kennt, so ist die Annahme berechtigt, dass die Entwickelung solcher Lehre durch Berürung mit dem Parsismus schon gefördert worden sei.

Ungleich häufiger als im A. T. ist im N. auf den Teufel und dämonische Mächte Bezug genommen, und hier wider in den Evangelien, speziell in den Reden Jesu noch reichlicher als in den Briefen. Dabei entsprechen die Namen, welche der Teufel empfängt, vielfach der alttestamentlichen Ausdrucksweise. Er heißt *ὁ σατανᾶς* (Matth. 4, 10; Mark. 1, 30; 4, 15; Luk. 10, 18; 13, 16 ö.; *σατᾶν* nur 2 Kor. 12, 7), *ὁ διάβολος* (Matth. 4, 1. 5. 8 ö.; Hebr. 2, 14; 4, 7; 1 Petr. 5, 8; Off. 2, 10 ö.), *ὁ ἀντίδικος* (1 Petr. 5, 8); *ὁ ἐχθρός* (Matth. 13, 39); *ὁ ἀντικείμενος* (1 Tim. 5, 14); *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν* (Off. 12, 10); hierneben *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* (Off. 20, 2); *ὁ δράκων ὁ μέγας* (12, 9), widerholt bei den Synoptikern *Βεελζεβούλ* (Matth. 10, 25; 12, 24. 27 ö. S. d. Art. Beelzebub II, S. 209—211) und einmal bei Paulus *Βελίαρ* (2 Kor. 6, 15. S. d. Art. Belial II, S. 238 fg.). Mit solchen Bezeichnungen harmonirt, was das N. T. sonst über sein Wesen wie seine Wirksamkeit sagt. Er erscheint als der Böse schlechthin (*ὁ πονηρός* Matth. 13, 19. 38 fg.; Joh. 17, 15; Eph. 6, 16 ö.), der die Versürung zur Sünde erstrebt (*ὁ πειράζων* Matth. 4, 3; 1 Thess. 3, 5). Denn wie er Jesum überwinden wollte (Matth. 4, 1; Luk. 4, 13), so nahte er sich mit versucherischer Gewalt den Jüngern (Luk. 22, 31; Joh. 13, 27; 2 Kor. 12, 7; 1 Thess. 2, 18) und will er allezeit die Gläubigen in das Verderben ziehen (Eph. 6, 11; 1 Petr. 5, 8). Er ist der Feind, der den Samen des göttlichen Wortes von den Herzen nimmt (Mark. 4, 15) und Lüge in den Acker säet (Matth. 13, 39). Als solcher hat er Macht über eine Welt, welche der Sünde dient (Matth.

4, 9; Luk. 4, 6); er ist der Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31; 14, 30, vgl. 1 Joh. 3, 8), der Gott des gegenwärtigen Äon (2 Kor. 4, 4), in der geistigen Nacht (Apg. 26, 18, vgl. Kol. 1, 13) wie in dem sittlichen Verderben des Heidentums (Eph. 2, 2) seine Herrschaft dokumentirend. Von Anfang an, d. i. ehe die Sünde in das Menschengeschlecht eintrat, hat er selbst gesündigt (1 Joh. 3, 8); und sofern seine Versuchung den Menschen zum Tode fürte, ist er Menschenmörder von Anfang an, gleichwie Warheitshass sein Gelüste ist, weil er in der Lüge als in seinem Elemente lebt (Joh. 8, 44 ἕστηκεν = er steht). Wird dabei mit seinem Verhalten das der Juden in Parallele gebracht (V. 40, 45), so folgt, dass „seine Eigentümlichkeit (τὰ ἴδια), wonach er nur Lügen redet (V. 44), keine ihm im metaphysischen Sinne eignende, sondern ein sebstverschuldeter sittlicher Habitus ist" (Weiß, Bibl. Theol. d. N. T., 4. A., S. 662). Ihn als dualistisch Gott ebenbürtiges Wesen zu denken (Hilgenf., D. Ev. u. die Br. Joh. S. 143; Scholten, D. Ev. nach Joh. S. 92), liegt daher ebenso fern, wie hier (oder 1 Tim. 3, 6; 2 Petr. 2, 4; Jud. v. 6, mit v. Cölln, Bibl. Theol. II, S. 71 und Lutz, Bibl. Dogm. S. 131) etwas von einem Fall des Teufels ausgesprochen zu finden (s. dagegen Hahn, Theol. d. N. T. S. 313 ff.). Wirksam zu des Menschen Verfürung und Unheil wird er als in der Luftregion wonend gedacht. Auf den Hades nämlich (Lutz, Bibl. Dogm. S. 128, vgl. Hengstenb., Comm. z. Offenb. II, 1 S. 352) deutet die Bitte der Dämonen Luk. 8, 31 am wenigsten (vgl. V. 28), und 2 Petr. 2, 4; Jud. V. 6 ist nur von etlichen, nicht von allen bösen Engeln die Rede. Das Wort der Verheißung Matth. 16, 18 aber kann das Reich der Abgeschiedenen nicht als Heimat des Satans bezeichnen, wenngleich der Tod, die Pforte des Hades, Hebr. 2, 14, als Machtwirkung desselben erscheint. Andere wider legen dem N. T. den Gedanken bei, der Himmel sei der Sitz des Satans (vgl. v. Hofmann, Schriftbew. I, S. 442 ff.); doch gelingt dies (speziell Eph. 6, 12) nur unter gänzlicher Verkennung des neutestamentlichen Begriffes Himmel und unter Missdeutung des Wortes Jesu Luk. 10, 18. Nach dem Dunstkreis, der die Erde umschließt, weist vielmehr der Apostel, wenn er Eph. 2, 2 in Übereinstimmung mit rabbinischer Lehre (vergl. Meyer z. St.), das Dämonenreich in den ἀήρ versetzt (s. auch v. Cölln II, S. 236; de Wette, Bibl. Dogm. S. 235; Kahnis, Dogm., 1. A., I, S. 562 fg.). Damit ist Satan ein überirdisches Wesen genannt, und als solches will und kann er die Menschen durch List und Ränke (2 Kor. 11, 3; Eph. 6, 11; 2 Tim. 2, 26) berücken (2 Kor. 2, 11), in Gestalt eines Lichtengels (11,14) blenden und der Finsternis überantworten (4, 4). Seine Macht heißt deshalb Macht der Finsternis (Kol. 1, 13), und in derselben werden Stufenordnungen (ἀρχαί, ἐξουσίαι) gedacht (2, 15; 1 Kor. 15, 24; Eph. 6, 12), sofern nicht bloß böse Geister genannt (πονηρὰ πνεύματα Matth. 12, 45; πνεύματα τῆς πονηρίας Eph. 6, 12, πνεύματα ἀκάθαρτα Matth. 10, 1; Apg. 15, 16; Offbg. 16, 13 ö.), sondern von ihnen bösere Geister unterschieden werden (πονηρότερα πνεύματα Matth. 12, 43). Insbesondere aber erstreckt sich des Teufels Einfluss auch auf das Leibesleben des Menschen (Luk. 13, 16; 2 Kor. 12, 7). Geister, welche ihm dienstbar sind (δαιμόνια Matth. 10, 8; 11, 18; 12, 37 ö.; δαίμονες 8, 31), können gewissen Kranken zur Wonung werden (δαιμονίζεσθαι 8, 33; 9, 32; 15, 22 ö.; vgl. ὀχλεῖσθαι Luk. 6, 18, ἔχειν πνεῦμα Apg. 8, 7; 16, 16). Das A. T. erwänt diesen Zustand so wenig wie das Ev. Joh.; desto öfter die Synoptiker. Auf Dämonen werden Wansinn (Matth. 8, 28), Melancholie (11, 18), Blindheit und Stummheit (12, 22), Epilepsie (17, 15) zurückgefürt, und die Heilung dieser Übel erfolgte, wenn Jesus (8, 32; Mark. 1, 25) oder die Jünger (Matth. 10, 8; Luk. 10, 20) den Dämonen auszufaren geboten (s. d. Art. Dämonische III, S. 440—455). Soll hiermit ausgesprochen werden, dass Satans Gewalt sich sonderlich regte, als Gottes Gnade im Sone erschienen war, so ist andererseits betont, dass in Christus die der Menschheit zugehörige Persönlichkeit gegeben war, welcher der Satan nichts anhaben konnte (Joh. 14, 30). Im Prinzip ist Satans Herrschaft durch ihn überwunden und faktisch so weit als Christi Reich geht. Denn Christus ist gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8), und den, welcher von Sünde sich frei erhält, rürt

auch der Satan nicht an (5, 18; Jak. 4, 7). An der Grenze des gegenwärtigen Äon wird er zwar noch einmal seine Kraft zusammenraffen (2 Thess. 2, 3 ff.; Offenb. 20, 7); aber dann wird er auch die Macht des widerkommenden Christus erfaren (19, 20; 20, 1 ff.).

Ob mit alledem das N. T. für das Prinzip des Bösen einen bildlichen Ausdruck einfüren oder eine transcendente Persönlichkeit, das böse Prinzip gleichwie in persona lehren wolle, mit and. W. ob jene Aufstellungen symbolischer oder dogmatischer Natur seien, ist eine Frage, welche die Aufklärung wie der Dogmatismus vielfach vorschnell aufgeworfen und unhaltbar beantwortet haben. Es darf als feststehend betrachtet werden, dass das Wort Satan auch im bildlichen Sinn erscheint (vgl. Matth. 16, 23 ö.); und wenn als Wonort der Dämonen die Luftregion genannt wird (s. o.), so ist das symbolische Element dieser Vorstellung unverkennbar. „Derselbe Wind, welcher als Wind des Lebens das Wehen des heiligen Geistes sinnbildlich darstellt, ist in seinen wilden Strömungen zugleich ein Sinnbild jener Zeitbestimmungen, welche als trunkene Gefüle und blendende Ahnungen missdeuteter Warheiten die Erde umschweben und überall die in enthusiastischer Selbsttäuschung für den blendenden Trug empfängliche Gemüter gefangen nehmen“ (Lange, Dogmatik II, S. 574). Aber gleicher Weise wird der Feind als der Teufel bezeichnet, wo Jesus eine Parabel lehrhaft erklären will (Matth. 13, 19. 39; Mark. 4, 15). Jene beiden Auffassungen schließen sich demnach nicht schlechthin aus; und soll die eine mit der anderen nicht verwechselt werden, so wäre (mit Lange a. a. O. II, S. 574 ff.) zwischen dem Satan als Symbol und als Individuum zu unterscheiden. Das Böse aber in ihm so wie das Gute in Gott konzentrirt zu denken, ist selbstredend durch den Monotheismus der Schrift verwehrt. Eine Personifikation der absoluten Bosheit wäre daher nur unter Fernhaltung selbst eines dualistischen Restes vollziehbar, nach Nitzsch (System der christl. Lehre, 6. A., S. 246) unter der Bedingung, „dass wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen“. Gegenüber dem Dualismus bei Marcioniten und Manichäern sieht die alte Kirche im Teufel einen von Gott gut geschaffenen, aber freiwillig abgefallenen Engel (Iren. adv. haer. IV, 41; Tertull. Apol. 22), für welchen Origenes (de princ. III, 6, 5), wie nachmals Gregor von Nyssa (or. cat. 26), sogar eine endliche Begnadigung offen gelassen zu haben scheint. Gleichviel ob Fleischeslust (Clem. Al. Strom. III, 7, vgl. 1 Mos. 6, 1) oder Hoffart (Iren. adv. haer. IV, 40, 3) die Engel zum Falle brachte: der Satan kann zum Bösen nicht verfüren one des Menschen Zustimmung (Iren. adv. haer. II, 32, 4; Tertull. Apol. 23; Orig. c. Cels. I, 6). Bei den Scholastikern, resp. seit Johannes von Damaskus (de fide orth. II, 3) tritt dann die ausgebildete Lehre vom Teufel als dem höchsten Engel entgegen, der weil zuerst gefallen andere Engel in die Sünde nachgezogen habe; und bis wohin zumal gegen Ausgang des Mittelalters sich der Volksglaube verirrte, zeigen deutlich die fast zur Tagesordnung gewordenen Hexenprozesse (s. d. Art. Bd. VI, S. 95—99). Evangelische Symbole berüren das Lehrstück vom Satan mehr nur gelegentlich im Connex mit der Lehre von der Entstehung des Bösen und seiner Bestrafung wie von der des allgemeinen Endgerichts (Apol. p. 220. 247; Cat. min. p. 374, maj. p. 512; Conf. Helv. I, p. 15, 18 sq. ed. Augusti; Belg. 12), so lebendig speziell Luthers Bewusstsein von der Macht des Teufels gewesen ist (vgl. J. Köstlin, Die Theologie Luthers I, S. 53; II, S. 313 ff. u. ö.). Erst im 17. Jarhundert kam eine weitgehende Skepsis zum Ausdruck, bis der Wolffsche und eklektische Rationalismus die Dämonologie der Schrift als bloße Accommodation an herrschende Zeitvorstellungen beseitigte. Die Oberflächlichkeit solcher Beurteilung konnte nur wenig befriedigen. Ihr gegenüber sieht Kant im Teufel die Personifikation des radikalen Bösen (die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. Rosenkranz S. 45 ff. 97 ff.), wärend Schelling dualistische Elemente aufnimmt (Philosophie der Offenbarung II, S. 256 ff.), die in den Konstruktionen Daubs und Eschenmayers widerkehren. Auch nachmals machten dualistische Gedanken sich vielfach geltend. Am auffallendsten bei Strauß (Dogmatik II, S. 15) in dem unbedachten Satze, die ganze Idee des Messias und

seines Reiches sei one den Gegensatz eines Dämonenreiches gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupte so wenig möglich als der Nordpol one den Südpol. Solch vager Aufstellung war eine scharfsinnige Polemik gegen die Lehre vom Satan vorangegangen durch Schleiermacher (Glaubenslehre § 44. 45), der ihn auch ferner in der christlichen Sprache zulassen will, one jedoch dass wir verpflichtet wären, etwas über die Realität desselben festzustellen. Indem er gegen die Möglichkeit des Begriffes wie gegen die des Falls und die der Wirksamkeit des Teufels sich erklärt, sind Schenkel (Dogmatik Bd. II), Biedermann u. A. im wesentlichen ihm beigetreten. Unter den Neueren hat aus Schleiermachers Kreise zuerst Lücke (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben 1851, Nr. 7 u. 8) der Annahme gefallener Geister das Wort geredet, und wie von Hofmann, Thomasius, Kahnis, Luthardt suchen Twesten, Rothe (Ethik Bd. II), J. Müller, Ebrard, Nitzsch, Martensen, Lange (Dogmatik II, S. 559—577), Dorner (System der christl. Glaubenslehre II, S. 188 ff.) die biblische Lehre von einem Haupte der bösen Geister zu ihrem Rechte zu bringen. Insbesondere fürt der letztere aus, dass diese Lehre zwar nicht vollständig sich konstruiren lasse, aber ein zusammenstimmendes Ganzes bilde, welches von Wichtigkeit für den christlichen Begriff vom Bösen im Unterschied vom Heidentum und Judentum sowie von Bedeutung für das christliche Leben sei.

Litteratur: Mayer, Historia diaboli, ed. 2, Tub. 1780; Horst, Dämonomagie, Frankf. 1818; Daub, Judas Ischarioth, Heidelb. 1816, 1818; Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipzig 1869, 2 Bde.; Binder, Über die Lehre von den Engeln und Dämonen, in den Stud. der Württemb. Geistl. IX, 2, 1837; Winzer, De daemonologia in ss. libris proposita, Lips. 1842; Sander, Die Lehre der heiligen Schrift vom Teufel, Schöneb. 1858; Hahn, Die Theologie des N. T.'s, Leipzig 1854, S. 313—384; v. Hofmann, Schriftbeweis, 2. A., I, S. 418 bis 481; Hölemann, Die Reden des Satan, Leipzig 1875. Anderes s. teils im Laufe der Darstellung, teils bei Hase, Evang.-Prot. Dogmatik, 6 A., S. 166 ff.

Woldemar Schmidt.

Thaborion *Θαβώριον*, auch *Μεταμόρφωσις*, Festum, transfigurationis s. patefactionis Christi) heißt das Fest der Verklärung Christi. Dieses Fest, welches in der älteren griech. und lat. Kirche nicht unbekannt, aber auch nicht allgemein war, ist erst 1457 durch Calixt III. zu einem allgemeinen am 6. August zu feiernden Feste erhoben worden, teils um an die Geschichte von der Verklärung Christi auf Thabor zu erinnern, teils auch, um järlich das Andenken an den Sieg zu erneuern, welchen die Christen durch Vertreibung der Türken bei der Belagerung von Belgrad (1456) errungen hatten. Vgl. Joh. Chr. Wilh. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, III. Leipzig 1820, S. 292 ff.

Neudecker †.

Thaddäus, s. Judas Lebbäus Bd. VII, S. 276.

Thalmud, s. Supplement.

Thamar, Schwiegertochter Judas, s. Bd. VII, S. 269.

Thamar, Schwester Absaloms, s. Bd. III, S. 519.

Thamer, Theobald, gehört zu den Männern, die in ihrer Zeit spurlos vorübergingen, weil sie derselben zu fremd waren, um eine große Einwirkung hervorbringen zu können: desto wichtiger als Vorzeichen einer zukünftigen Entwicklung. Er wurde geboren zu Roßheim im Elsaß und bezog im Jare 1535 die Universität Wittenberg. Hier war er drei Jahre lang ein fleißiger Schüler Luthers und Melanchthons. Landgraf Philipp von Hessen hatte Thamer unterstützt in der Hoffnung: „dass, so ihm der Allmächtige besseren Verstand und Geschicklichkeit verleihe, also dass er uns Nutz sein könnte, dass er alsdann uns vor anderen Herrschaften dienen wolle, wie er sich dann das auch gegen uns verschrieben hat“. Nachdem Thamer 1539 mit Hartmann Beyer, seinem späteren heftigen Gegner, den Magistergrad erhalten hatte, übernahm er zu Frankfurt a. O.

eine theologische Professur. Im Jare 1543 berief ihn der Landgraf nach Marburg als Professor der Theologie und Prediger an der Elisabeth-Kirche. In seiner bei dem Antritt seines Amtes herausgegebenen Schrift: „Adhortatio in theologiae studium in academia Marburgensi“ ist der begeisterte Anhänger der Reformation nicht zu verkennen, der indes, gewont was er ergriff, mit einseitiger Schroffheit aufzufassen, als Kämpfer für den Buchstaben der lutherischen Abendmalslehre auftrat und dieselbe gegen Andreas Hyperius (s. den Artikel Bd. VI, S. 408) auf das heftigste verfocht. Wenn auch dem Landgrafen von Hessen ein solches Auftreten Thamers um so unwillkommener war, als der Landgraf die Differenz über die Abendmalslehre auszugleichen gesucht hatte, so gewann doch Thamer die Gunst des Landgrafen wider. Als Feldprediger zog er mit in den Schmalkaldischen Krieg. Die im Jare 1547 herausgegebene Schrift: „An et quatenus Christianis sit fugiendum“ sollte zur Standhaftigkeit in dem Bekenntnis ermanen und trägt die Sprache des damaligen eifrigen Luthertums. Die traurigen Erfarungen, welche Thamer wärend des Krieges vor sich sah, die ungeachtet der heftigsten Strafpredigten nicht unterblieben, machten einen solchen Eindruck auf das Gemüt desselben, daſs er, nicht im Stande, Prinzip und Wesen von dem Zufälligen und Getrübten zu unterscheiden, an der Sache der Reformation irre wurde und nun in der lutherischen Rechtfertigungslehre den Grund von allem Übel zu finden glaubte. Nach Marburg zurückgekehrt, bekämpfte er die Hauptlehre der evangelischen Kirche in Predigten und Disputationen und erregte hierdurch heftige Streitigkeiten, welche namentlich Johannes Draconites (s. den Art. III, 688) aufnahm. Obgleich die Regierung Thamer nach Kassel berief und sich bemühte, den Zwiespalt beizulegen, so brach doch derselbe um so heftiger hervor, als Thamer gegen Adam Fulda zu Felde zog. Thamer hatte nämlich gegen die Ansicht des letzteren „nudam fidem justificare“ erklärt: „das Wörtlein nuda oder bloß Glauben ist der Teufel gar, kann nimmermehr recht gebraucht werden.“ Donnerstag nach Jubilate im Jare 1548 übergab Thamer den fürstlichen Räten zu Marburg eine Schrift, welche schon die Richtung erkennen läſst, die ihn durch den Gegensatz gegen die lutherische Rechtfertigungslehre zur einseitigen Hervorhebung des ethischen Elementes, zur Trennung desselben von dem dogmatischen und so allmählich zu einem rationalistischen Standpunkte hinfürte. Was Thamer an der lutherischen Lehre miſsfiel, ist das, daſs dieselbe das Gesetz nicht zu unterscheiden verstehe. Wenn Paulus sage, der Mensch werde nicht gerecht aus den Werken des Gesetzes, so werfe er damit keineswegs alle Werke hinweg und scheide dieselben von der Gerechtigkeit Gottes; nur die „pädagogischen und Lehrjungen-Werke“ sondere er ab; wie denn Gott das alte Testament und das Gesetz der Natur nur eine zeitlang gegeben habe, damit der Mensch in den äußerlichen Elementen das Rechte und Unrechte, Böse und Gute, Tod und Leben erkennen solle, damit er, wenn der Glaube komme und „Christus“ die „Weisheit“ und „Kraft“ Gottes eröffnet werde, in geistlichen Gütern wandeln könne. Dann, meint er, weil das Wort fides zuweilen Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes bedeute, hätten die Lutheraner mit Unrecht daraus geschlossen, es sei überall so zu verstehen; im Gegenteil heiße im 11. Kap. des Hebräerbriefes *πίστις* „Gottes Willen tun“. Das Wort *δωρεάν* sei miſsverstanden worden; durch den Gebrauch der Güter, die man empfangen habe, werde man gerechtfertigt; daher denn der „rechtmachende“ Glaube nichts anderes sei als „praestatio officii seu fidelitas“, d. h. das befohlene Amt also vollbringen, wie Gott eröffnet und Kraft gegeben hat. Wo es von Abraham heißt: *ἐλογίζετο εἰς δικαιοσύνην*, sei dies zu verstehen: es ist von Abraham mit der Vernunft begriffen worden, daſs ein solches Leben zur Ehre Gottes geschieht, daſs dies ihm und uns Allen zur Gerechtigkeit diene. Obgleich sich Thamer durch sein Bekenntnis immer mehr von dem formellen und materiellen Prinzip der evangelischen Lehre entfernte, verfur man doch gegen ihn sehr milde.

Aus den weitläufigen Verhandlungen mit Thamer lassen sich die Regierungsgrundsätze Philipps des Großmütigen erkennen, der als Beförderer größerer Lehrfreiheit sich von anderen protestantischen Fürsten unterschied. Da indes Thamer

immer mehr den Frieden störte, wurde er am 15. August 1549 von seinen Ämtern entlassen. Es war zuerst seine Absicht, bei dem gefangenen Landgrafen Recht zu suchen. Durch Vermittelung des Eberhard Billick, der ihm widerriet, sich zum Landgrafen zu begeben, erhielt Thamer am Ende des Jares 1549 eine Anstellung als zweiter Prediger an der Bartholomäus-Stiftskirche in Frankfurt a. M. In seiner ersten Predigt am Sonntag nach Weihnachten verdammte er die evangelische Lehre und verteidigte die katholischen Lehren und Gebräuche. Da den lutherischen Predigern die Schmähungen, deren sich Thamer gegen die Reformation erlaubte, nicht unbekannt blieben, so kam es zu heftigen mündlichen und schriftlichen Erörterungen von beiden Seiten. Ganz besonders trat Hartmann Bayer Thamern gegenüber auf, und namentlich waren es zwei Schriften, in denen Thamer seinen rationalistischen Standpunkt, den er zwar in mystischen Ausdrücken zu verhüllen suchte, darlegte. Diese Schriften sind: 1) „Warhafftiger Bericht Theobaldi Thameri von den Injurien und Lästerungen, welche ihnen die Lutherischen deshalb falsch vnd vnchristlich zumessen, das er den Glauben mit guten werken des menschens gerechtigkeit setzet vnd in sanct Bartholomes stifftkirchen zu Frankfurt a. M. disem also bis ins dritt jar gepredigt vnd bekennt hat, wie denn davon hierin auch fürnehmlich wird gehandelt vnd angezeigt“ (o. J. u. O.). — 2) „Das letzte theil der Apologie und verantwortung Theobaldi Thameri des dieners Christi im stifft zu Bartholomes von dem schantbuch Hartman Beyers: Auch von den drei zeugen, dem Gewissen, Creaturen und heiger schrifft, das sie noch vest stehen vnd wider alle porten der hellen bleiben sollen.“ 1552.

Indem Thamer die Lutheraner einer Vergötterung des Buchstabens der Bibel beschuldigte und denselben das Gewissen und die Kreatur entgegenhielt, welche mit der Schrift zusammenkommen müßten, wendet er den Begriff des Gewissens, welches er für den ersten und wesentlichsten Zeugen erklärte, auf ziemlich schwankende Weise an und läſst sich namentlich hiebei erkennen, wie sein Rationalismus an den Pantheismus anstreift. „Das Gewissen“, sagt er, „welches die Gottheit ist und Christus selbst, der jetzt in unsern Herzen wont, versteht und urteilt, was gut und böse ist.“ Das Gewissen nennt er den „wahren, lebendigen Gnadenstul“. Von dem zweiten Zeugen, den Kreaturen, behauptet Thamer: „auch wenn du die ganze Schrift vor dich nimmst, vom ersten Blatte bis zum letzten, wirst du nichts anderes finden, denn Geschichte von den Kreaturen, die wir durch das Gewissen oder die Erkenntnis begreifen und darnach unser Leben richten lernen“. Hierbei beruft er sich auf Mark. 16, 15, wo er *πάσῃ τῇ κτίσει* mit „durch alle Kreaturen“ interpretirt. Den dritten Zeugen, die Schrift oder das Gesetz Moses, habe Gott den Juden aus dem Überflusse seiner Güte gegeben, und sie sei mehr eine Erinnerung und Hinweisung auf die beiden anderen Zeugen, als daſs sie selber zeuge. Thamer nennt die lutherische Lehre von der Erbsünde einen Manichäismus. Die Notwendigkeit einer Erlösung will er als in der Vernunft und dem Gewissen gegründet erweisen, und da überhaupt der historische Christus eine geringe Bedeutung hat, muſste auch die lutherische Rechtfertigungslehre ein Gegenstand heftigen Angriffes für Thamer werden. Da es Thamer auch mit den Domherren in Frankfurt, die ihn einen Phantasten nannten, verdarb, wandte er sich an den Landgrafen von Hessen. In einem weitläufigen Briefwechsel klagte er über das Unrecht, das ihm widerfaren sei, und erbot sich, seine Ansicht vor den Gelehrten zu verteidigen. In Begleitung eines hessischen Gesandten reiste Thamer nach Wittenberg zu Melanchthon, nach Dresden zu Daniel Gresser, nach Jena zu Erhard Schnepf, nach Zürich zu Bullinger. Diese Theologen versuchten es zwar, Thamer zu belehren, indes war weder eine Verständigung noch eine Vermittlung möglich. Aus Hessen entlassen, begab sich Thamer nach Mailand und von da nach Rom, wo er 1557 in die katholische Kirche zurücktrat. Zuletzt wurde er Professor der Theologie zu Freiburg, wo er am 23. Mai 1569 starb.

Die Litteratur siehe bei Hochhuth, De Theobaldi Thameri vita et scriptis, Marpurgi 1858; vergleiche auch dessen Abhandlung in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie 1861, Heft II, sowie Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen,

1876, Band I, S. 280 ff.; Hase, Kirchengeschichte, 1877, S. 456; Kurz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1881, Band II, S. 141. **H. Hochhuth.**

Thamuz s. am Schlusse dieses Bandes.

Thargumim. Unter diesem Namen (תַּרְגּוּם, Übersetzung, מְתַרְגֵּם, מְתוּרְגְּמָן, Übersetzer, neuerdings abgeleitet von dem assyr. Verb. ragâmu = sprechen, wovon rigmu Wort und targumânu = Sprecher, der für Andere spricht, indem er ihre Worte interpretirt; s. Friedr. Delitzsch, The hebrew language viewed in the light of assyr. research S. 50) werden die aramäischen Übersetzungen und Paraphrasen des Alten Testaments zusammengefasst. Ihr Ursprung ist auf die nach dem babylonischen Exil aufgekommene Sitte zurückzufüren, dem jüdischen Volke das Gesetz öffentlich mit beigefügter, mündlicher Paraphrase in der in Palästina je länger, je mehr eindringenden (west-)aramäischen Sprache vorzulesen (Frankel, Monatsschr. f. Judenthum, 6. Jahrg., S. 97; Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge S. 3 u. 62). Die erste Spur dieser Sitte glaubt man zu finden Nehem. 8, 8.: ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל, welche letztere Worte der Thalmud (gem. bab. Megilla 3 a.) erklärt durch מפרש זו תרגום. Allein מְפֹרָשׁ bedeutet dort ebenso wie Ezr. 4, 18 nichts anderes als „deutlich.“ Seit dem Aufblühen der Synagogen und der öffentlichen Schulen, in welchen die Auslegung der Thorah Hauptgegenstand der Beschäftigung war, hob sich jener Brauch. Der Thalmud gibt in seinen ältesten Stücken genaue Vorschriften über das Verhalten bei diesen interpretirenden Vorlesungen. Von einem in der Regel dazu angestellten Übersetzer wurde der vorgelesene Text vers- oder paragraphenweise auswendig der Gemeinde aramäisch übersetzt, so dass der Vorlesende und der Übersetzer abwechselnd vortrugen (Zunz a. a. S. 8). Übersetzung und Erklärung, welch doppelte Tätigkeit das Wort תרגום umfasst, ward Anfangs nur mündlich gegeben, da das Thargum gleich der Halachah zu den Dingen gehörte, welche man nicht aufschreiben sollte. Allein gleichwie später die gesamte Tradition im Thalmud niedergelegt und schriftlich fixirt ward, so wurden schon frühzeitig aramäische Übersetzungen und Erklärungen des hebräischen Textes in Schrift verfasst (Zunz S. 64; Frankel a. a. O. S. 98, Anm. 5; Hävernick, Einl. I, 2, S. 74). Einer schriftlichen Übersetzung des Hiob aus der Mitte des ersten Jarhunderts wird bestimmt Erwänung getan und sogar noch viel älterer Thargumim gedacht; und da man wol nicht mit Hiob den Anfang gemacht haben wird, so läst sich mit Warscheinlichkeit für die Übertragungen des Gesetzes ein hohes Alter voraussetzen (Zunz S. 64). Doch dürften Anfangs nur die schwierigen Stellen desselben übersetzt und erklärt worden sein (vergl. Frankel, Über die Zeit der frühesten Übersetzer des A. Test. in den „Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten“, 1845, S. 10 ff.). Keines der auf uns gekommenen Thargumim, deren Text, besonders Punktation sich in sehr unkritischem Zustande befindet (Eichhorn, Einl. I, S. 103 ff.), erstreckt sich über das ganze A. Test., sie zusammen jedoch mit Ausnahme von Daniel, Esra und Nehemia über alle Bücher desselben. Die beiden bekanntesten sind das Onkelos-Thargum zur Thorah und das zu den früheren und späteren Propheten, das einem Jonathan ben Usiel zugeschrieben wird.

Ein Proselyt Onkelos (אנקלס, ארנקלוס, אנקלוס), welcher Schüler und Freund des älteren, nicht lange vor der Zerstörung des Tempels gestorbenen, Apg. 22, 3 (vergl. 5, 34 ff.) erwänten Gamaliel gewesen, wird in der Thoßephta und an einigen Stellen des babylonischen Thalmuds erwänt. Da nun aber an der einzigen Stelle, wo der babylonische Thalmud der Übersetzertätigkeit eines Onkelos gedenkt (Megilla 3 a), vielmehr von Aquila (עקילס) und dessen griechischer Übersetzung die Rede ist, wie die Parallelstelle des jerusalemischen Thalmud (Megilla I, 11) zeigt, so wissen wir nicht, wer das nach Onkelos genannte Thargum verfasst hat; und da nun auch sonst ארנקלוס und עקילס mit einander verwechselt werden, so gewinnt es den Anschein, als habe man in Babylonien die alte und richtige Kunde von einer Pentateuch-Übersetzung des Proselyten Aquila fälschlich auf das

anonyme aramäische Thargum übertragen, und sei der Name ארנקלוס nur durch Corruption aus עקילס entstanden (so nach dem Vorgang von Herzfeld, Grätz, Geiger, Frankel u. A. Schürer, Lehrbuch der neutest. Zeitgeschichte, S. 479 und Literaturzeitung Jahrg. 1881, S. 467). Der Grund zu dem nach Onkelos genannten Thargum ist sicher schon in sehr früher Zeit gelegt worden; seine Schlussredaktion hat es aber wol nicht vor dem 4. Jarh., und zwar in den babylonischen Schulen erfaren, wenn auch aus sprachlichen Gründen eine palästinensische Grundlage anerkannt werden muss. Vgl. gegen Berliner, der wegen der in dem Thargum sich findenden, verhältnismäßig großen Anzal griech. Wörter die Abfassung in das 2. Jarh. n. Chr. verlegt, Schürer, Theol. Literaturzeitung Jahrg. IX, Nr. 17, S. 403 ff.

Die Sprache des Onkelos-Thargums anlangend, so bezeichnet sie Nöldeke (Die alttest. Literatur S. 257) für eine etwas jüngere Entwicklung des schon in den Büchern Daniel und Ezra „angewandten palästinischen Aramäismus." Sie ist stark durch das Hebräische beeinflusst (s. Geiger in Z.D.M.G. XVIII, 653 ff.).

Ehe wir von der Beschaffenheit der Übersetzung dieses Thargums des Näheren handeln, ist es notwendig, Einiges über das Verhältnis der Textesrecension, welche ihr zu Grunde lag, zu unserem hebr. Texte vorauszuschicken. Man hat nämlich, wie die Thargume überhaupt, so insonderheit das Onkelos-Thargum dazu benützt, den hebräischen Text zu verbessern, und ist dabei unvorsichtig zu Werke gegangen, indem man nicht nur die Corruption des uns vorliegenden aramäischen Textes zu wenig bedachte, sondern auch allzubereit war, dem Thargum andere Lesarten unterzuschieben an Stellen, wo es offenbar entweder geradehin unrichtig oder doch mehr paraphrastisch erklärend übersetzt. Wenn z. B. 2 Mos. 32, 34 übersetzt ist: דבר ית עמא לאתר די מללית, so darf man nicht den Schluss ziehen (de Rossi, Variae lect. V, Test. I, p. 75), es liege statt אל־אשר דברתי zu Grunde die Lesart: אל־מקום אשר דברתי, wärend doch offenbar nur die im Hebräischen auch sonst vorkommende Ellipse ergänzt ist, vgl. z. B. 2 Mos. 5, 11, wo für מאשר steht מאתר די. Ebensowenig ist aus der Übersetzung der Stelle 2 Mos. 24, 7: קדם עמא zu folgern, d. Ü. müsse anstatt באזני עם gelesen haben: לפני עם (de Rossi I, p. 68), da derselbe fast durchgehends באזני in dieser Weise vertirt; vergl. 1 Mos. 20, 28: קדמיהון für באזניהם. Ferner hat man vermutet, weil 3 Mos. 7, 25 das hebr. אשה durch קורבנא übersetzt sei, so müsse die allerdings handschriftlich festgestellte Lesart קרבן vorgelegen haben, aber mit Unrecht, denn das Thargum übersetzt überall אשה durch קורבנא; vgl. 2 Mos. 29, 18; 25, 41; 3 Mos. 1, 9 u. ö. Auch 2 Mos. 14, 25, wo es das וינהגהו interpretirt durch ומדברין ליה (Vulg. ferebanturque currus in profundum), liegt nicht eine andere Lesart (de Rossi I, p. 89) vor, sondern der Übersetzer gibt sein Verständnis der Stelle.

Anders freilich verhält es sich mit Stellen, wo allerdings verschiedene Lesarten vorliegen. Wenn der Übersetzer in der Stelle 2 Mos. 9, 7 die Worte ממקנה ישראל überträgt durch מבעירא דבני ישראל, so steht zu vermuten, dass er die auch sonst sich findende Lesart (Rossi I, 53) ממקנה בני ישראל vor Augen hatte. Ebenso scheint er 3 Mos. 7, 21, wo er שקץ durch רחש widergibt, der Lesart שרץ (Rossi I, 90) gefolgt zu sein und vielleicht 3 Mos. 19, 16 (לא תיכול קורצין בעמך) der Lesart עמך für עמיך (Rossi I, 102) u. dgl. m.

Die Art und Beschaffenheit der Übersetzung betreffend, so erweist sich dieselbe, wenn man sie zunächst darauf hin ansieht, wiefern sie den Sinn des bibl. Textes trifft, als eine treue, meist wörtliche Übertragung. Es finden sich in ihr treffliche Erklärungen, und Irrtümer meist nur an dunkeln Stellen. Sehen wir zunächst zu, wie die schwierigen Stellen erläutert sind.

1 Mos. 3, 15 ist vertirt: הוא יהי דכיר לך מה דעבדת ליה מלקדמין ואת תהא נטיר ליה לסופא (serpens) recordabitur eorum, quae ipsi fecisti a principio et tu observabis eum usque ad finem. Das Verbum שוף ist hier in der Bedeutung inhiare genommen. Nicht verstanden ist die Stelle 1 Mos. 4, 7, wenn interpretirt wird: הלא אם תיטב עובדך ישתבק לך ואם לא תיטיב עובדך ליום דינא חטאך נטיר ודעתיד לאתפרעא מנך וגו' nonne si bene feceris, venia tibi concedetur, sin vero non bene feceris, in diem judicii servabitur peccatum tuum etc. Man

sieht, der Übersetzer fasst שאת von נשא in der Bedeutung tollere peccata. Ganz missverstanden ist die letzte Hälfte des Verses. — Die Stelle 1 Mos. 6, 3 erklärt er übereinstimmend mit LXX, Syr., Saad. und vielen Neueren (באשר גם = שגם): לא יתקַיַם דרא בישא הדין בדיל דאנון בשרא. Richtig 1 Mos. 14, 14: וזריז ית עלומדהי et instruxit pueros suos; falsch hingegen 1 Mos. 15, 2, wo er בן משק widergibt durch בן פרנסא, filius gubernationis, gubernator. Getroffen hat er 1 Mos. 20, 16 den Sinn des viel besprochenen ונוכחת, wenn er vertirt: ועל־כל־מה־דאמרת אִתְוַכַּחַת, d. h. du bist gerechtfertigt worden, erscheinst gerecht, schuldlos. Die Stelle 24, 55: ימים אי עשור (LXX dem Sinne nach richtig: *ἡμέρας ὡσεὶ δέκα*) übereinstimmend mit allen jüdischen Auslegern: עדן בעדן אי עַשׂרא ירחין; erklärend 1 Mos. 24, 63 das לשיח durch לצלאה ad precandum; und die Stelle 27, 42 (מתנחם) durch: כמן לך למקטלך. Das schwierige אברך (41, 43) wird erklärt אבא למלכא und צפנת פענח durch גברא דִמְטַמְּרָן גלין ליה vir, cui occulta sunt manifesta; richtig 1 Mos. 48, 22 (נתתי לך שכם אחד) durch יהבית לך חולק חד; ebenso dem Sinne nach treffend 49, 4 (פחז כמים) durch אזלת לקדם אסף sectatus es iram tuam, abripi passus es ira tua. Vom Messias (die andere Stelle, welche das Thargum vom Messias erklärt, ist 4 Mos. 24, 17) ist verstanden die Stelle 49, 10: עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא, donec veniet Messias, cujus est imperium (שילה, שלה = שֶׁלוֹ). Das schwierige אבנים (2 Mos. 1, 16) warscheinlich richtig durch על־מתברא (vgl. מַשְׁבֵּר und מִשְׁבָּר Jes. 37, 3; Hos. 13, 3); die *ἅπαξ λεγόμενα* מכסה und כסס (2 Mos. 12, 14) treffend durch numerus, numerare. Die viel besprochene Stelle 2 Mos. 23, 5 ist interpretirt: ותתמנע מלמשבק ליה משבק תשבוק מה דבלבך עלוהי ותפרק עמיה, noli eum deserere; mittas (potius) quod animo volutas adversus eum et auxilium feras (asino) cum eo. 4 Mos. 24, 6 ist vor den andern Auslegern אהלים richtig erklärt durch בסמיא, aromata. 5 Mos. 20, 19: כי האדם עץ וכ' sind die Worte האדם עץ richtig als Frage gefasst: ארי לא כאנשא אילן חלקא לְמֵיעַל מן קדמך בְּצִיָרָא, nam non est arbor agri sicut homo, ut veniat contra te in obsidionem. 5 Mos. 24, 5 interpretirt der Übersetzer, als hätte er anstatt אֹבֵד gelesen אַבֵּד durch: לכן ארמאה בעא לאובדא וכ', Laban Aramaeus studuit perdere patrem; die Worte 5 Mos. 32, 2 (יערף כמטר) nur den Sinn widergebend durch יבסם, suavis erit; V. 10 (ימצאהו), dem aram. Sprachgebrauch folgend, durch ספק צרוכיהון; יבוננהו (animum attendit) durch: אלפנון פתגמי אוריתא (cf. Saad.); 5 Mos. 32, 42, vielleicht durch die Bedeutung des Verbums פְּרַע ulcisci verleitet, vertirt er durch: מריש סנאה ובעל דבבא u. dgl. m.

Aus den mitgeteilten Beispielen geht zur Genüge hervor, dass das Onkelos-Thargum, wenn es auch hie und da in Erklärung schwieriger Worte und Stellen geirrt, sowie zuweilen die Bedeutung aramäischer Worte auf hebräische übergetragen, doch größtenteils den Sinn des biblischen Textes getroffen hat. — Weniger Nutzen und Ausbeute bietet es an solchen Stellen, wo es entweder mehr paraphrastisch umschreibend als übersetzend zu Werke geht — was besonders auf die poetischen Stücke des Pentateuchs seine Anwendung erleidet —, oder wo es die schwierigen hebräischen Worte unverändert beibehält, oder endlich solcher aramäischer Worte sich bedient, deren Bedeutung nicht mehr mit Sicherheit festgestellt werden kann. So gibt z. B. die Paraphrase der schwierigen Stelle (5 Mos. 33, 3) keinerlei Aufschluss: et hi ducti sub nube tua et profecti ad praeceptum tuum; ebensowenig die Umschreibung der Stelle 1 Mos. 49, 20: Naphthali in terra optima cadet sors ejus et possessio ejus erit faciens fructus; laudabunt et benedicent eos. Beispiele davon, dass schwer zu erklärende hebräische Worte unverändert sind, finden sich 1 Mos. 2, 12; 2 Mos. 9, 9; 12, 7; 28, 17; 3 Mos. 1, 15; 2, 2; 11, 14. 18. 24. 29. 30; 13, 20; 19, 19; 21, 18. 20; 5 Mos. 22, 12; 23, 3; 25, 3; 28, 24; 29, 3. Ein dunkles aramäisches Wort für ein schwieriges hebräisches z. B. 2 Mos. 35, 23 (סַסְגּוֹנָא für תַּחַשׁ).

Fragen wir nun, wie weit überhaupt die Übersetzung Charakter und Färbung

des hebräischen Textes zu waren bestrebt ist, so ist, die Sache im Großen und Ganzen angesehen, das Verhältnis beider zu einander als ein sehr enges zu bezeichnen. Es geht dies schon daraus hervor, dass in einigen Ausgaben an vielen Stellen mit Erfolg der Versuch gemacht wurde, die Worte der Übersetzung mit den Accenten des Textes zu versehen, indem sie ebenso viele Worte oder etwa nur ein kleines eingeschobenes Wörtchen mehr als der Text hat. Gestützt auf dieses Verfaren hat man wol nicht mit Unrecht vermutet, dass an Stellen, an welchen Abweichungen sich nicht aus anderweiten Gründen erklären lassen, Interpolationen stattgefunden haben mögen. Wenn z. B. der Übersetzer an der Stelle 1 Mos. 4, 21 für die zwei Instrumente des Textes כנור ועוגב drei hat, nämlich: כנורא אבובא ,נבלא so ist wol נבלא späterer Zusatz. Wenn ferner 1 Mos. 24, 13 interpretirt ist: ,וזקף אברהם ית עינהי בתר אלין וחזא והא דכרא חדא אחיד באילנא so sind hier offenbar zwei Übersetzungen, die nach der Lesart אחר und die nach der Lesart אֶחָד, zusamengeschweißt und die letztere späterer Zusatz. Vgl. die Sammlung von Beispielen bei Frankel, Monatsschr. f. Judenth., 1861, S. 78—80. — Sofern nun aber das Thargum nicht nur zu übersetzen, sondern auch zu erklären hatte, weicht es allerdings hie und da vom Texte ab, jedoch so, dass sich seine Änderungen mehr auf einzelne Wörter, als auf ganze Sätze und Gedanken erstrecken. So setzt es oft für einen unverständlichen, bildlichen Ausdruck den deutlichen, eigentlichen. Vergl. z. B. 1 Mos. 24, 60 die Übersetzung von שער אויביו durch ,קרוי סנאיהון civitates inimicorum suorum; 2 Mos. 20, 10; 5 Mos. 5, 14. — 1 Mos. 23, 8; 26, 19; 46, 16; 2 Mos. 10, 16; 1 Mos. 3, 19; für שמאול und ימין (Norden und Süden) צפונא und ,דרומא für ים (Westen) מערבה 1 Mos. 12, 8; 2 Mos. 10, 19; 1 Mos. 15, 1 בנבואה für ;במחזה 2 Mos. 18, 6 das speziellere דינא für das allgemeinere ;דבר vergl. 5 Mos. 2, 17; 2 Mos. 12, 29; 12, 7; 2 Mos. 12, 28; בניסן für בראשון scilic. חֹדֶשׁ 2 Mos. 16, 36. — Für viele Namen von Völkern, Städten und Bergen sind die zur Zeit geläufigeren gesetzt, so ארעא בבל für ארץ שנער 1 Mos. 10, 10; ערבאי für ישמעאלים 1 Mos. 37, 25; vgl. 5 Mos. 3, 17; 3, 9; 3, 4; 4 Mos. 13, 23; 5 Mos. 3, 10; 32, 14 u. a. St.

Erklärende Zusätze finden sich 1 Mos. 6, 3 (אם יתובון am Ende des Verses); 1 Mos. 9, 5; 14, 22 (der Zusatz בִּצְלוֹ zu den Worten ;(הרימותי ידי 1 Mos. 9, 6; 43, 32; vgl. die Paraphrasirung der Weissagung über Ismael 1 Mos. 16, 22; die Erläuterung der Ellipse 2 Mos. 5, 13 ביד תשלח durch ,ביד מן דכשר למשלח durch die Hand dessen, der würdig ist, geschickt zu werden. — 2 Mos. 24, 20; 16, 21; 24, 28.

Größere Zusätze und Abschweifungen vom Text finden sich hauptsächlich in den poetischen Stücken des Pentateuchs (1 Mos. 49; 4 Mos. 24; 5 Mos. 32 u. 33; das Lied am Meere 2 Mos. 15 ist ziemlich wörtlich übersetzt). Einerseits mochte, wie Winer richtig sieht, das Lob des Volkes Israel, das an diesen Stellen gesungen wird, den Israeliten reizen, noch ein Mehreres zu tun, andererseits die größere Schwierigkeit und Dunkelheit des Textes ihn veranlassen, durch größeren Wortschwall den Mangel an Verständnis desselben zu verdecken. Doch sind immer einige Worte des Textes gleichsam als Thema, das ausgefürt wird, beibehalten; vgl. z. B. die Paraphrase zu der Stelle 1 Mos. 49, 9: Imperium erit in principio et in fine augebitur rex Israelitarum; nam a mortis judicio, mi fili, animum tuum abstinuisti; quiescet et habitabit in fortitudine ut leo et leaena; non erit regnum, quod commoveat te. Ausdrückliche Beziehung auf die biblische Geschichte nimmt die Paraphrase von 1 Mos. 49, 23: Duae tribus egredientur e filiis tuis accipientque portionem et haereditatem suam (Jos. 10, 17) et affixerunt eum (1 Mos. 37) et vindictam sumserunt de eo et male eum habuerunt viri fortes, homines dissidentes et eventum habuit in illis prophetia ejus, propterea quod observavit legem (1 Mos. 39, 7) in occulto et magnam habuit fiduciam; ideo positum est aurum in brachiis ejus (41, 42) et confirmavit regnum et stabilivit, quod ipsi datum fuerat a Deo omnipotenti Jacobi, qui verbo suo regit patres et filios, semen Israelis. Vergl. die Paraprasen von 4 Mos. 24, 7; 5 Mos. 18 u. 21.

Aber auch Änderungen erlaubt sich die Übersetzung, und hier zeigt sich der Einfluſs dogmatischer Zeitideen. Es gehört hierher die Wegschaffung von Anthropomorphismen und Anthropopathismen in Bezug auf das göttliche Wesen, die Idee des stets vermittelten Wirkens Gottes (מימרא דיי) und änl. Ausdrücke) u. dgl. Um zu verhüten, daſs irgend Einem außer Gott etwas Göttliches zugeschrieben werde, werden anstatt אלהים an Stellen, wo es von Menschen oder Götzen gebraucht wird, andere Bezeichnungen gewält, wie רב, ריבא, טעון, דחלן; oder der Ausdruck wird geändert, wo göttliche Eigenschaften Menschen beigelegt werden, z. B. 1 Mos. 3, 5; 3, 22, wo die Worte: אדם היה כאחד ממנו interpretirt sind durch: אדם הוה יחידי בעלמא מניה Adam unicus est in mundo ex sese. Wenn eine Handlung zu Gott und zu einem Menschen zugleich in Beziehung steht, so sucht das Thargum das Ausgesagte durch einen verschiedenen Ausdruck oder die verschieden widergegebene Handlung auseinander zu halten. So ist die Stelle 2 Mos. 34, 31, wo es heißt: ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו vertirt durch ובנבואת משה, damit Gott und Mose nicht gleichgestellt scheinen. Vgl. 2 Mos. 20, 16; 4 Mos. 21, 5; 12, 7.

Ängstlicher ist der Übersetzer an Stellen, wo das Göttliche ins Menschliche herübergezogen scheint. Damit der Ehrfurcht vor Gott nichts entzogen werde, so gebraucht er bei Handlungen, welche von Gott ausgehen oder auf Gott sich beziehen, Präpositionen, wie קדם oder מן קדם (1 Mos. 4, 1; 2 Mos. 1, 17. 21; 5, 22; 18, 21; 19, 3. 22; 17, 2; 25, 8). An Stellen, wo Gotte menschliche Glieder, Handlungen, Leidenschaften, Affekte beigelegt werden, setzt er statt des Namens Gottes מימרא דיי oder יקרא דיי (gloria Dei, כבוד) oder שכנתא דיי. Ersteren Ausdruck an Stellen, wo von Gott gesagt wird, er gehe, er stehe, er werde gesehen (2 Mos. 19, 17; 24, 11 u. ö.); ferner wo es heißt, er habe gesehen (1 Mos. 31, 9), gesprochen (1 Mos. 3, 8 u. ö.), er habe Hülfe geleistet (1 Mos. 2, 20; 5 Mos. 23, 14); er habe verflucht (3 Mos. 20, 23); er verderbe (5 Mos. 4, 24); den Ausdruck יקרא דיי an Stellen, wie 1 Mos. 18, 33; 35, 13; 2 Mos. 33, 5. 14 u. aa.; den dritten Ausdruck, wo von Jahves Wonen und seiner Gegenwart die Rede ist (2 Mos. 25, 8; 3 Mos. 26, 11). — An Stellen, wo von Gott ein Handeln oder Fülen ausgesagt wird, setzt er zuweilen die aktive Konstruktion in die passive um; z. B. 1 Mos. 50, 20; 2 Mos. 2, 25; 1 Mos. 3, 5; 2 Mos. 3, 19; oder er gebraucht ihm würdiger dünkende Ausdrücke, so 2 Mos. 32, 12; 16, 3; 15, 8. — Vgl. noch Stellen wie 1 Mos. 18, 25; 2 Mos. 15, 11. — Hierher mag ferner noch gerechnet werden die mildernde Übersetzung von Stellen, welche die Ehre der Patriarchen zu schmälern scheinen, wie 1 Mos. 20, 13; 27, 13; 48, 22; ferner die Erscheinung, daſs das Thargum זנה durch טעה widerzugeben pflegt u. dgl. m.

Man sieht aus dem Bisherigen, daſs das Onkelos-Thargum, wenn es sich auch Zusätze und Änderungen erlaubt, doch immerhin mehr eine Übersetzung als eine Paraphrase zu nennen ist. Es ist verhältnismäßig frei von den haggadischen Fabeln und Zusätzen, mit welchen andere Thargums überladen sind; die dogmatischen Vorstellungen sind noch sehr einfach one die Farbe der späteren jüdischen Ausbildung; man sieht, daſs sich der Übersetzer im Besitz einer kräftigen exegetischen Tradition befand.

Das Thargum, welches wir über die prophetae priores et posteriores besitzen, wird dem Jonathan ben Ussiel zugeschrieben. Über seine Person vgl. Baba bathr. c. VIII f. 134a (vgl. Succa f. 28a). Tradunt Rabbini nostri: octoginta discipuli fuere Hilleli seniori, quorum triginta digni erant, super quos habitaret Schechina, ut super Mosem praeceptorem nostrum p. m.; triginta autem digni propter quos sol consisteret, sicut propter Josuam filium Nun; viginti denique inter illos medii; maximus omnium fuit Jonathan, filius Usielis etc. Von seiner Übersetzertätigkeit redet Megilla f. 3a: Paraphrasin prophetarum scripsit J. f. U. ex ore Haggaei, Sacharjae et Malachiae, tum commota est terra Israelis ad CCCC parasangas, egressa est filia vocis (בת קול) et dixit: Quis ille qui revelavit secreta mea filiis hominum? Constitit Jonathan filius Usielis super pedes suos et dixit: Ego sum ille, qui revelavi secreta tua filiis hominum etc. Da

Stellen, welche dem Jonathan-Thargum angehören, nicht selten im Thalmud durch den Zusatz כדמתרגם ר' יוסף als Übersetzung des R. Joseph bezeichnet werden, so hat man nicht mit Unrecht vermutet, daſs der zu Anfang des 4. Jarh. lebende R. Joseph ben Chija, Vorstand der Akademie zu Pumbeditha, ein altes von Jonathan, dem Schüler Hillels, stammendes Thargum überarbeitet und redigirt hat. Daſs das Onkelos-Thargum dem Verf. des Jonathan-Thargum vorgelegen habe, schließt man aus der Übereinstimmung von Tharg. Richt. 5, 26 mit Tharg. 5 Mos. 22, 5; Tharg. 2 Kön. 14, 6 mit Tharg. 5 Mos. 24, 16; Tharg. Jer. 48, 45 u. 46 mit Tharg. 4 Mos. 21, 28. 29. Eichhorn (Einl. I, § 217) und Berthold (Einl. II, S. 580 f.) gegenüber, welche aus der hie und da zu Tage tretenden Ungleichmäßigkeit in der Übersetzung auf verschiedene Verfasser geschlossen haben, findet Hävernick den Beweis für die Einheit des Thargums darin, daſs nicht nur Parallelstellen, wie Jes. 36—39, vgl. 2 Kön. 18, 13 ff.; Jes. 2, 2—3, vgl. Mich. 4, 1—3 wörtlich übereinstimmen, sondern auch in den historischen Büchern schon die dichterischen Stücke (Richt. 5; 1 Sam. 23) mit reichen Zusätzen versehen sind, die oft wider untereinander große Änlichkeit haben, vgl. Richt. 5, 8 mit Jes. 10, 4; 2 Sam. 23, 4 mit Jes. 30, 26. Auch von Frankel (zu dem Tharg. der Propheten S. 37 ff.) wird die Einheit des Thargums behauptet.

Die Übersetzung Jonathans ist, wie bereits bemerkt, mehr paraphrastisch und weniger einfach als die des Onkelos. Schon zu den historischen Büchern macht Jonathan oft den Ausleger (vgl. Richt. 5, 24. 26. 31; 11, 39; 1 Sam. 2, 1—10; 15, 23; 17, 8; 28, 16; 2 Sam. 14, 11; 20, 18; 21, 19; 22, 26. 49; 23, 4 f. — 1 Kön. 5, 13; 18, 36; 19, 11; 2 Kön. 4, 1; 22, 14); zu den Propheten, bei welchen allerdings, wie Zunz (S. 63) treffend bemerkt, die freiere Handhabung des Textes wegen ihrer dunkleren Sprache und ihres auf Israels Zukunft gedeuteten Inhalts statthaft, ja geboten war, geht diese zu wirklicher Haggada*) werdende Auslegung fast ununterbrochen fort. Vergl. Jes. 12, 3; 33, 22; 52, 7; 62, 10; Jer. 10, 11 (wo selbst der aramäische Vers erläutert wird); 12, 5; Ezech. 11, 16; Kap. 16; Hos. 3, 2; Am. 8, 5; Mich. 6, 4; Hab. 3; Sach. 12, 11. Vgl. Zunz a. a. O. S. 63 Note b. und Hävernick a. a. O. S. 81: „Besonders wichtig sind die eingewebten jüdischen Meinungen jener Zeit und die theologischen Vorstellungen, bei welchen man sich mit besonderer Vorliebe an das Buch Daniel anschloſs. Dahin gehört die Deutung Stern Gottes durch Volk Gottes (Jes. 14, 3; vgl. Dan. 8, 10; 2 Makk. 9, 10); die Anwendung der Stelle Dan. 12, 1; bei Jes. 4, 2; Jes. 10, 32 bringt er eine die Erzälung Daniels Kap. 3 nachahmende Legende bei, welche dann spätere Thargumisten widerholen (vgl. Tharg. Hier. 1 Mos. 11, 28; 16, 5; 2 Chr. 28, 3); bei Jes. 22, 14; 65, 15 hat er die Lehre vom zweiten Tode eingewebt; Jes. 30, 35 erwänt er die Gehenna; besonders aber gehört dahin seine Messiaslehre, die er häufig auch in nichtmessianische Stellen einträgt, die aber bei ihm noch sehr einfach erscheint und der neutestamentlichen Auffassung bisweilen nahe steht (Jes. 42, 1 ff.; Matth. 12, 17 ff.; anders dagegen die LXX); doch auch anderwärts abweichend (Sach. 12, 10). Er erkennt die Beziehung der Stelle Jes. 53 auf den Messias und nimmt einen leidenden und büßenden Messias an, erlaubt sich jedoch auch hier, wie anderwärts (Mich. 5, 1), vielfache Verdrehungen. Vgl. auch Zunz a. a. O. S. 332. Manches jedoch mag von der Hand eines späteren Inter-

---

*) Über Haggada und Halacha vgl. Seligsohn, De duabus hiersol. pentat. paraphrasibus, S. 33: Duplex est interpretandi genus, alterum מדרש הלכה seu הלכה i. e. constitutio, decisio legis, vel a majoribus traditione accepta, e. g. הלכה למשה מסיני sententia vel consuetudo Mosis, inde a monte Sinai: sic loquuntur de traditione certa, quam constat per oralem acceptionem inde a Mose usque ad posteros permanasse, vel ex controversiis doctorum Thalmudicorum constituta. Alterum est מדרש הגדה seu הגדה, אגדא, אגדתא, simpliciter מדרש vocatum, i. e. enarratio, historia jucunda et subtilis, invenitur raro in Mischnah, saepius in utroque Thalm. et in compendiis ad scripturam pertinentibus, quae Midraschim vocantur; continet fabulas, parabolas, explicationes allegoricas, arcana, admonitiones, vaticinationes etc. — Vgl. auch Frankel, Monatsschr. f. Judenth., 1857, S. 103 ff.

polators in den Text eingetragen sein. Zunz (S. 63 Note e.) rechnet hierher alles Feindselige gegen Rom, z. B. 1 Sam. 2, 5; Jes. 31, 9; Ezech. 39, 16; die Erwänung des Armillus u. dergl. Von Zusätzen im Texte des Jonathan spricht schon Raschi zu Ezech. 47, 19. Dass solche vorliegen, beweisen besonders die doppelten Übersetzungen, deren dieses Thargum viele aufzuweisen hat.

An das Jonathansche Thargum zu den Propheten reihen wir die zwei westaramäischen Thargumim zum Pentateuch, von welchen das eine vollständig, das andere nur in Fragmenten vorhanden ist, jenes Thargum Jeruschalmi I, dieses Thargum Jer. II zum Pentateuch genannt. Ersteres, das wir zunächst betrachten, will nicht bloß eine Übersetzung geben, sondern „zugleich ein Compendium aller an den biblischen Text sich anlehnenden Haggada und prägnanten Halacha". Frankel a. a. O. S. 101; Zunz S. 72 ff.

Die schwierigen Stellen anlangend, so ist der Sinn nur weniger getroffen; vgl. 1 Mos. 14, 14; 4 Mos. 7, 3 (עגלות צב); 3 Mos. 1, 16 (בנצתר); in Erklärung vieler befindet sich der Übersetzer in handgreiflichem Irrtum, wie 2 Mos. 13, 8 (חמשים); 4 Mos. 14, 44; 23, 3 (וילך שפי durch abiit incurvus ut serpens); 1 Mos. 4, 1; 18, 10 (כעת חיה) 34, 10. An manchen Stellen ist er geradehin unverständlich, wie 1 Mos. 20, 16; 2 Mos. 24, 6; 1 Mos. 16, 13; Kap. 49; 5 Mos. 32. Besonders die Übertragung letzterer Kapitel nimmt oft einen spielenden, tändelnden Charakter an.

Den Übergang zur eigentlichen Paraphrase bilden die kleinen erklärenden Zusätze. Dieselben haben entweder den Zweck der Verdeutlichung schwieriger Stellen oder der näheren Ausfürung von Breviloquenzen oder der Motivirung des Zusammenhanges. Vgl. 2 Mos. 12, 4; 1 Mos. 1, 6. 28; 2, 18; 3, 1; 3, 16; 4, 4; 6, 1; 15, 18; 23, 16; 2 Mos. 4, 16; 6, 12; 18, 16. Wie bei Onkelos, so finden wir auch hier statt der in der Schrift gebrauchten Namen von Völkern, Städten, Ländern die bekannten, zur Zeit gebräuchlichen; vgl. 1 Mos. 2, 14; 8, 4; 4 Mos. 34, 11; 5 Mos. 3, 9; 3, 4 u. ö. Ferner finden wir hier wie in der Übersetzung des Onkelos die Beseitigung der Anthropomorphismen und Anthropopathismen in Beziehung auf das göttliche Wesen; d. Th. gebraucht wie jener die Präposition קדם oder מן קדם (1 Mos. 4, 3; 18, 21; 19, 18; 21, 7; 2 Mos. 1, 7; 5, 25; 15, 10); gefällt sich in Anwendung der Ausdrücke שכנתא דיי, מימרא דיי, יקרא דיי; oder setzt für die Worte, welche menschliche Handlungen bezeichnen, gotteswürdigere Ausdrücke; vgl. 2 Mos. 3, 7. 19 (קדמי גלי für אני ידעתי); 2 Mos. 29, 31; 11, 5; 20, 3; schreibt auch Handlungen, welche Gott beigelegt werden, zum öfteren Engeln zu, 1 Mos. 31, 24; 2 Mos. 4, 24. Auch hier finden wir, wie bei Onkelos, für אלהים, wo es von Menschen gebraucht wird, andere Bezeichnungen; vgl. 2 Mos. 4, 6; 7, 1; 21, 6; 23, 4 (טעכן als Bezeichnung der Götzen). Zuweilen unterscheidet sich jedoch hierin dieses Thargum von Onkelos: והייתם כאלהים: Onkelos: כרברבין, dagegen hier: כמלאכין רברבין. Der Gottheit naht auch die haggadische Ausschmückung nur schüchtern (5 Mos. 32, 19. 20). Von biblischen Charakteren wird in möglichst decenten Ausdrücken gesprochen; vgl. 1 Mos. 20, 13; 30, 4. 9; 38, 2; 2 Mos. 2, 12, vgl. auch 2 Mos. 30, 3 u. ähnl. St.

Die Haggada dieses Thargums (Frankel S. 103 f.) betreffend, so sind die Mischnah, die Thalmude, die übrigen exegetischen Werke, Mechilta, Sifra und Sifri ihre Quellen. Einen Hauptteil der Paraphrase machen die legendenartigen Erzälungen aus, mit welchen biblische Ereignisse, Charaktere, Israels Nationalgeschichte ausgeschmückt sind. Auch die ethische Haggada, welche die sittliche Weltordnung, sowie besondere Morallehren in ihren Kreis zieht, findet sich hier. Die Handlungen der Frommen werden als nachahmungswert, die Strafe eines jeden Vergehens als warnendes Beispiel aufgestellt. Ebenso wendet sich die Paraphrase des Übersetzers religiösen und metaphysischen Begriffen zu. „Die Thora ist vor dem Weltanfange geschaffen, mit ihr das Eden zur Belonung der Frommen, das Gehinnom für die Sünder. Die Qualen der Hölle sind mit warhaft glühender Phantasie geschildert. Das Jenseits selbst berürt d. Ü. nur im allgemeinen. — Lebendig, wie sein Glaube an die glückliche Zukunft seines Volkes, sind des Paraphrasten messianische Hoffnungen. An jenem großen Tage des Gerichtes wird sich

das göttliche Geheimnis offenbaren (5 Mos. 32, 39) und Vergeltung geübt werden an Israels Drängern. Erst nach großen Kämpfen, bei denen Gog eine Hauptrolle spielt, wird jener heißersehnte Messiastag anbrechen". Frankel S. 106. Auch eine ausgebildete Angelologie hat das Thargum: einen besonderen Todesengel; neben den Engeln Michael, Gabriel, Uriel die Engel Sagnuggel, Schachassai, Uriel; siebenzig Engel steigen mit Gott zur Besichtigung des Turmbaues zu Babel herab; Millionen verderbenbringender Engel ziehen mit Gott zu jener Unglücksnacht nach Ägypten. Henoch wird als Metatron in den Himmel versetzt; die Giganten (1 Mos. 6, 4) werden namentlich genannt. Rhetorische oder poetische Digressionen finden sich 1 Mos. 22, 14 (das Gebet Abrahams auf Moriah); der Hymnus beim Tode Mose's (2 Mos. 34, 6); Parabeln 1 Mos. 49, 4; 4 Mos. 21, 34; 5 Mos. 32, 50. „Auch der in der Haggada beliebte Derusch fehlt nicht; so 1 Mos. 15, 12 die Deutung des 'אימה וחשכה וכ auf die vier Reiche; 4 Mos. 21, 24 die Auslegung und historisch begründete Deutung des Gebotes über die Opfertiere שור או כבש או עז; 4 Mos. 6, 24 der Priestersegen". Frankel S. 107. Nicht minder wendet sich die Paraphrase der Halacha zu und zieht ihre Resultate in den Kreis ihrer Darstellung. Frankel S. 108. 109. —

Dass dieses Thargum Jonathan, dem Übersetzer der Propheten, dem man es seit dem 14. Jarh. zugeschrieben hat, nicht angehören könne, ist allgemein anerkannt. Das Altertum weiß von einem pentateuchischen Thargum des Jonathan nichts, verehrt vielmehr in ihm nur den Übersetzer der Propheten. Zunz S. 66. Dafür, dass dieses Thargum, welches man das pseudojonathanische nennt, nicht früher als in die Mitte des 7. Jarhunderts zu setzen ist, hat man sich unter Anderem auf die Erwänung von Konstantinopel (4 Mos. 24, 19. 24), der Lombardei, sowie die Anfürung der Namen Chadidja und Fatime (1 Mos. 21, 2) berufen.

Was nun das Thargum Jeruschalmi II, und dessen Verhältnis zu Pseudojonathan oder Jeruschalmi I, welcher beider genaue Verwandtschaft man auf den ersten Blick erkennen muss, betrifft, so enthält ersteres nicht einzelne Änderungen zu einem alten uns nicht mehr zugänglichen palästinensischem Thargum, die ihm als Randglossen beigesetzt wurden, ist auch nicht Fragment einer früher vollständigen Paraphrase. Seligsohn hält es für ein haggadisches Supplement und eine Sammlung von Marginalglossen und Varianten zu Onkelos, Pseudojonathan aber eine auf dieser Basis im ganzen mit derselben Tendenz verfasste spätere Redaktion des Jeruschalmi. Letzteres scheint das ältere; denn wärend Pseudojonathan Engelnamen enthält, welche offenbar einer späteren kabbalistischen Zeit angehören, so ist Jeruschalmis Angelologie eine sehr beschränkte; es kennt von Engelnamen nur den biblischen Namen מיכאל (1 Mos. 38, 25). Wärend ferner die Sprache des Jeruschalmi mehr an die Mischnah erinnert, so bewegt sich Pseudojonathan mehr in der Ausdrucksweise des Thalmud. Frankel S. 140. 141.

Betrachten wir die Beziehung Pseudojonathans zu Jeruschalmi näher (Frankel S. 141 f.). Er hat letzteres bei seiner Arbeit vorliegen gehabt, denn oft schließt er sich dem Onkelos entgegen seiner Übersetzung an, wo er sie gerechtfertigt findet. Vgl. die Beispiele zalreicher kleiner Übereinstimmungen zwischen Pseudojonathan und Jeruschalmi bei Frankel S. 142. Wie die kleineren Varianten des Jeruschalmi, so hat aber Pseudojonathan auch dessen größere Paraphrasen und haggadische Partieen bearbeitet und benutzt. Vergl. z. B. 4 Mos. 12, 12 die weitläufige Erklärung des Pseudojonathan über das unverständliche דאיתאכל פלגא דבישרא des Jeruschalmi. Größtenteils geht Pseudojonathan mit der haggadischen Partie des Jeruschalmi vereinfachend und abkürzend zu Werke; er flicht sie mit mehr Geschick in die Übersetzung ein oder weiß sie an geeigneterem Orte unterzubringen. In alle dem zeigt sich der jüngere Überarbeiter.

Der Hauptbestandteil des Thargums Jeruschalmi bilden die bald mehr bald weniger an die Übersetzung des Onkelos erinnernden haggadischen Partieen; das ganze 34. Kapitel des 5. Buch Mosis stimmt fast wörtlich mit Onkelos überein.

Die kleinen glossenartigen Stellen erscheinen wie ein kritischer Kommentar zum Thargum des Onkelos (s. die Beweisfürung Frankel S. 145 f.). Aus vielen Beispielen heben wir die Stelle 2 Mos. 14, 10—27 hervor. Wärend Onkelos überall das hebräische נטה durch רכן, das Hiphil הרים durch ארים widergibt, übersetzt er in allen diesen Versen ungenau, so Vers 16: ואתה הרם את מטך ונטה את־ידך, Onkelos: ואת טול ית חוטרך וארים ית ידך, daher Jerusch.; ואת ארים ית חוטרך וארכין ית ידך; V. 21: ויט, Onk.: וארים, Jerusch.: וארכין; Vers 26: נטה, Onk.: ארים, Jerusch.: ארכין; Vers 27: ויט, Onk.: וארים, Jerusch.: וארכין. Seligsohn S. 17; Frankel a. a. O. S. 226. Es scheint, als wenn Jeruschalmi die ungenaue Übersetzung des Onkelos verbessere. Voraussetzung dieser Ansicht ist, dass das Thargum Jeruschalmi ursprünglich nicht vollständig war. Andere, wie Nöldeke, behaupten dagegen, dass die jerus. Pentateuchtargume zum großen Teile, trotz späterer Zusätze, eine ältere Stufe repräsentiren als Onkelos; dass man letzterem vielfach noch ansehe, wie er aus einem uns in jenen noch vollständiger erhaltenen Texte zurechtgemacht sei. Man glaubt sogar auf Grund einiger Stellen erweisen zu können, dass da Onkelos eine Verkürzung des noch erhaltenen jerus. Textes gebe (s. Bacher in ZDMG. XXVIII, S. 59 ff.). Die Frage bedarf erneuter Untersuchung.

Die Angabe, dass Joseph der Blinde, um das J. 322 Vorsteher der Akademie zu Sora, Verfasser der Thargume zu den Hagiographen sei, wird bereits von Autoren des 13. Jarhunderts widerlegt. Zunz a. a. O. S. 65. Dieselben sind vielmehr aus der Feder mehrerer Übersetzer geflossen und waren im Unterschiede von den Thargumen zum Pentateuch und den Propheten „reine Privatarbeiten, an deren methodischer Gestaltung den Schulen nichts lag". Es sind zu unterscheiden 1) Psalmen, Sprüche, Hiob; 2) die 5 Megilloth (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Esther, Koheleth); 3) Daniel, Chronik, Esra. Derselbe sprachliche Charakter *), welcher den Paraphrasen der Psalmen, Hiobs und der Sprüche eignet, berechtigt zu dem Schluss, dass sie in der Zeit nicht sehr fern von einander liegen dürften und ihr Ursprung ein gemeinschaftliches Vaterland, vielleicht Syrien, erfordert. Raschi, welcher Onkelos und Jonathan oft erwänt, citirt nie ein hagiographisches Thargum. Zunz S. 64.

Das Thargum zu den Sprüchwörtern hält sich von haggadischer Auslegung fast ganz frei und schließt sich aufs engste an den hebräischen Text an, indem es sich nur wenige und unbedeutende Abweichungen von demselben (wie 10, 20; 11, 4. 15) erlaubt. Auffallend ist die nahe Übereinstimmung dieses Thargums mit der syrischen Übersetzung. An vielen Stellen treffen beide Versionen nicht nur in der Widergabe des Sinnes, sondern sogar in der Wal und Stellung der Worte auf das Genaueste zusammen; vgl. 1, 1—5. 6. 8. 10. 12. 13; 2, 9. 10. 13. 14. 15; 3, 2—9; 4, 1—3. 26; 5, 1. 2. 4. 5; 8, 27; 10, 3—5; 26, 1; 27, 2. 5. 6. 8; 29, 5, 6; 31, 31. Bereits Dathe in seiner scharfsinnigen Abhandlung: De ratione consensus versionis Chaldaicae et Syriacae proverbiorum Salomonis, Lips. 1764 — hat diese Übereinstimmung mit der syrischen Version durch eine wirkliche Abhängigkeit und Benutzung derselben zu erklären versucht, wärend Hävernick den Grund der Verwandtschaft beider Übersetzungen in dem wörtlichen Charakter beider und der Verwandtschaft des Idioms findet. Wir entscheiden

*) Tharg. Ps. spricht von Konstantinopel (108, 11) und hat gleich dem Tharg. Iob. (15, 15; 20, 27; 35, 10) das Wort אִנְגְלִי (Ps. 82, 6; 86, 8; 96, 1) für Engel. Zunz S. 64, Anmerk. o. Hierher gehört ferner das angehängte נ in der dritten Pers. plur. perf. Peal; der Infinitiv mit מ praef.; גור = ܓܐܪ, moechari Spr. 6, 29. 32. גיור, adulter 30, 20; vgl. Tharg. Iob. 36, 20; נימוס, *νόμος*, Syr. ܢܡܘܣܐ Tharg. Pss. und Provv. u. dgl. m.

uns mit Eichhorn für die Annahme Dathes, welcher neuerdings Nöldeke im wesentlichen beistimmt (s. Merx, Archiv II, S. 246—249), und zwar aus folgenden Gründen:

1) Die Übereinstimmung erstreckt sich auch auf Abweichungen vom masorethischen Text, auf paraphrastische Erklärungen, auf Zusätze, auf andere Lesarten; vgl. Sprüche 7, 24, wo beide Übersetzungen übereinstimmend mit LXX statt כעכס lesen ככלב; V. 23 beide וכאיל statt איל; 10, 3 הוֹן statt הַוַּת; 14, 14; 24, 5; 15, 4; 22, 6; 24, 21. 22; 25, 20. 27; 27, 16. 24; 28, 11.—28, 1. 4.— Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 431 u. 432.

2) Manche Erklärungen des Thargumisten erklären sich leicht aus dem Syrer; so übersetzt derselbe Spr. 5, 19 דַּדֶּיהָ יְרַוֻּךָ durch ܐܘܪܚܬܗ ܝܠܦ, vias ejus disce, als hätte er דרכיה gelesen. Der Thargumist faßt Weg figürlich und übersetzt rationem disce. Spr. 29, 5 übersetzt der Syrer קריה durch ܩܪܝܐ (urbs), der Thargumist durch כדבא (mendacium); eine Version, welche sich leicht aus dem Syrischen durch die Annahme erklären läßt, daß ܩܪܝܐ in ܟܕܒܐ verschrieben war. Hierzu kommen endlich noch die häufigen Syriasmen dieses Thargums: הוּ (ܗܘ), הלין (ܗܠܝܢ); מַנוּ (ܡܢܘ) für מן הוא. Die dritte Person des Imperf. wird mit נ statt mit י formirt; vgl. ferner das rein syrische Adverbium מסרהבאית; גיר (ܓܝܪ) u. dgl. m. Die Erscheinung, daß der Thargumist oft mit dem hebräischen Text übereinstimmt, wo der Syrer seinen eigenen Weg geht (vgl. Spr. 2, 12; 7, 7; 11, 20; 15, 15; 21, 12; 23, 2; 24, 26; 38 u. ö.), oder daß er zuweilen den Syrer und den hebräischen Text zugleich verläßt (11, 19; 18, 1; 21, 14; 22, 17; 24, 7; 26, 6; 29, 10 u. ö.), erklärt sich genügend aus der Annahme, daß derselbe zwar die syrische Übersetzung zur Grundlage seiner eigenen gemacht, aber daneben den hebräischen Text oder andere Übersetzungen desselben gebraucht hat.

Was das Thargum zu den Psalmen betrifft, so schließt sich dasselbe in Übersetzungen mancher Psalmen eng an den hebräischen Text an (vergl. Ps. 1. 3. 5. 6. 8. 11. 13 u. a.); in anderen hingegen betritt es die Jonathansche Ban der Haggada (Ps. 9. 18. 23. 49). An vielen Stellen folgen zwei, zuweilen drei Übersetzungen auf einander, gewönlich mit der Bezeichnung תרגום. אחרית d. i. ein anderes Thargum, angefürt. In dem Cod. Erp. finden sich die Thargume zu Psalmen, Hiob und Proverbien mit solchen Einschiebseln als Randglossen versehen. Sie scheinen von da in den Text aufgenommen worden zu sein. So oft im Buch Hiob zwei solche Übersetzungen vereinigt sind, pflegt eine ziemlich wörtliche voranzugehen und eine haggadische zu folgen. Eichhorn a. a. O. S. 429. Vgl. z. B. Hiob 14, 18: וברם טור נפל יתר וטינר מסתלק מן אתְרֵיה: ת' א' וברם לוט דאתפרש מאברהם דמתיל לטור רם נתר ותקיפא סלק איקר שכנתה מסדום דהוא אתריה, veruntamen mons cadens defluet et petra transferetur de loco suo. Thargum aliud: Veruntamen Lot, qui separatus est ab Abraham, qui similis erat monti excelso, diffluxit, et fortis sustulit gloriam majestatis suae de Sodom, qui locus ejus erat; vgl. 14, 22; 15, 10. 20. 32; 24, 19. 20; 25, 2; 29, 15; 30, 4. 19 u. ö. Das Thargum zu den Psalmen hat nach Bacher gleichen Verf. mit dem Targum zu Hiob. Es ist wegen 108, 11, wo in handschriftlichem Text beide Hauptstücke des geteilten Weltreiches genannt werden, vor 476 verfaßt.

Das Thargum der fünf Megilloth, welches vielleicht auf Einen Verfasser zurückzufüren ist, ist in einem Dialekt geschrieben, welcher die Mitte hält zwischen

dem westaramäischen des Thargums zu Hiob, Psalmen und Sprüchen und dem ostaramäischen des babylonischen Thalmud. Es erweist sich durch Erwänung des Thalmud (Cant. 1, 2; 5, 10), wie der Muhamedaner (Cant. 1, 7) als einer späteren Zeit angehörig. Der Verf. hat warscheinlich ziemlich lange nach der thalmudischen Epoche gelebt. Zunz a. a. O. S. 65. Übrigens ist dieses Thargum weniger eine Übersetzung als ein fortlaufender haggadischer Kommentar zu nennen, „welches in immer stärkerem Grade nach der Reihenfolge: Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Hoheslied der Fall ist, so dass die Haggada in Anwendung der Schrift auf jüngere Ideeen sich in reicher Fülle ergießt". Das Thargum vom Hohenlied ist eine Lobrede auf das jüdische Volk, durchwebt mit albernen Anachronismen. Zu dem Buch Esther gab es zwei Thargumim. Ein kurzes, sich genau an den Text anschließendes findet sich in der Antwerpner Polyglotte; dasselbe mit Glossen erweitert in: Thargum prius et posterius in Esth. nunc primum in linguam latinam translatum studiis et op. Fr. Taileri, Lond. 1655, 4° — und bildet hier das Thargum prius (daraus abgedruckt Lond. Polygl.); das Thargum posterius bei Tailer ist noch ungleich weitläufiger, voll Legenden und Amplifikationen. Noch andere Thargumim sind handschriftlich vorhanden. Catal. codd. Mss. bibl. Bodlej. I, p. 432. Vgl. Eichhorn a. a. O. S. 437; Hävernick S. 89. — Ein Thargum zu den Büchern der Chronik, dem Altertum lange unbekannt, findet sich in der älteren Erfurter Handschrift, woraus dasselbe der Prediger Matthias Friedrich Beck (Aug. Vind. 1680 u. 1683) herausgab. Einen richtigeren und besonders im genealogischen Teile der Bücher der Chronik vollständigeren Text lieferte Wilkins aus dem Cod. Erp. der Cambridger Bibel: Paraphrasis chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum ed. David Wilkins, Amstelod. 1715, 4°. Eigentümlich ist diesem Thargum seine Benutzung von Thargum Jeruschalmi I und II, welch letzteres es zuweilen wörtlich ausschreibt, z. B. in der Völkertabelle des ersten Kapitels oder ib. V. 51 (vergl. Tharg. Jer. II 1 Mos. 36, 39; Zunz S. 80, Anm. b). Rosenberg und Kohler setzen die Grundlage dieses Thargums in das 4. Jarhundert, den redaktionellen Abschluss der älteren in dem Erfurter Codex vorliegenden Rezension in die Mitte des 8., die des jüngeren im Cambridg. Codex erhaltenen Textes in den Anfang des 9. Jarh. n. Chr. Die Tendenz des Thargums ist eine haggadische.

Litteratur: 1) Über die Thargumim im allgemeinen zu vergleichen die Einleitungen ins Alte Testament an den betr. Stellen; ferner: Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge der Juden (Berlin 1832) S. 61—63; Gfrörer, Das Jahrh. des Heils (1838) I, 36—59; Fürsts Literaturblatt des Orients, 1840, Nr. 44 bis 47; Frankel, Einiges über die Thargumim (Ztschr. f. die rel. Interessen des Judenthums, 1846, S. 110—120); Herzfeld, Gesch. d. Volkes Israel III (1857), S. 61 ff. 551 ff.; Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums (1857), S. 162—167; Langen, Das Judentum in Palästina (1866), S. 70—72, 209—218, 268 ff. 418ff.; Nöldeke, Die altteſt. Literatur (1868) S. 255—262; Schürer, Lehrbuch der neutest. Zeitgesch., S. 475 ff.; Strack in Zöcklers Handb. der theol. Wissenschaften (2. A.) I, 1, S. 180 ff.; Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theol. (Leipz. 1880), S. XI—XIX; Kautzsch, Gramm. d. Bibl. Aram. S. 12 f.

2) Über Onkelos: G. B. Winer, De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica (Lips. 1820); Luzatto, Philoxenus (אוהב גר) sive de Onkelosi chald. Pentateuchi versione dissert. herm. critica (Vien. 1830); Levy, Über Onkelos und seine Übers. des Pentateuch (in Geigers Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. V, 1844, S. 175 ff. und Fürsts Literaturblatt des Orients 1845, S. 337 ff. 354 ff.); Anger, De Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila Graeco veteris testamenti interprete, 2 Partt., Lips. 1846; Schönfelder, Onkelos und Peschittho, Studien über das Alter des Onkelosschen Targums (München 1869); Maybaum, Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den späteren Targumim mit bes. Berücksichtigung der Aus-

drücke Memra, Jekara und Schechintha (Breslau 1870); Geiger, Das nach Onkelos benannte babyl. Thargum zum Pentateuch (Jüd. Ztschr. IX, S. 85—104); A. Berliner, Die Massorah zum Targum Onkelos (Lpz. 1877); S. Singer, Onkelos und das Verhälniß seines Targums zur Halacha (Frankfurt a. M. 1881); Berliner, Das Targum Onkelos, 1 Thl., Text nach Editio Sabioneta v. Jhr. 1557, 2. Thl. Noten, Einleitung und Register, Berlin 1884; vergl. Theol. Literaturzeitung Jahrg. IX (1884), Nr. 17, S. 402 ff. und Lit. Centralblatt 1884, Nr. 39.

3) Über Jonathan: Frankel, Zu dem Targum der Propheten (Breslau 1872); W. Bacher, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum, nebst einem Anhang über das gegenseitige Verhältniß der pentateuch. Targumim in ZDMG. XXVIII, S. 1—72; vgl. ebendas. XXIX, S. 157—161; 319—320; C. W. H. Pauli, The Chaldee Paraphrase on the prophet Jesaiah (London 1871).

4) Über Thargum Jeruschalmi I u. II zum Pentateuch: Winer, De Jonathanis in Pentat. paraphrasi chald. (Erlangen 1823); H. Petermann, De duabus Pentateuchi paraphrasibus chald. P. I. De indole paraphraseos quae Jonathanis esse dicitur (Berlin 1829); Bär, Geist des Jeruschalmi (Pseudojonathan) in Frankels Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. des Judenth. 1851/52, S. 235 bis 242; Seligsohn u. Traub, Über den Geist der Übers. des Jon. ben Usiel zum Pentateuch u. die Abfassung des in den Editionen dieser Übers. beigedruckten Targum Jeruschalmi in Frankels Monatsschrift 1857, S. 96—114; 138—149; Seligsohn, De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus (Breslau 1858); S. Gronemann, Die Jonathansche Pentateuchübersetzung in ihrem Verhältniß zur Halacha, Lpz. 1879; J. W. Etheridge, The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with the fragments of Jerusalem Targum, from the Chaldee (London 1862 u. 1865).

5) Über die Thargume zu den Hagiographen: W. Bacher, Das Targum zu den Psalmen, in Grätz, Monatsschrift 1872, S. 408—416. 462—473; W. Bacher, Das Targum zu Hiob, Grätz Monatsschrift 1871, S. 208—223. 283 f.; S. Meybaum, Über die Sprache des Thargum zu den Sprüchen und dessen Verhältniß zum Syrer in Merx' Archiv II, 66 ff. (vgl. die oben angefürte Schrift von Dathe); über die Thargume zum Buch Esther s. oben u. J. Reis, Das Thargum scheni zum Buch Esther in Grätz, Monatsschr. XXV, S. 161 ff. 276 ff. 398 ff.; J. Reiß, Zur Textkritik des Thargum scheni, ebendas. XXX, S. 473 ff.; L. Munk, Thargum scheni zum Buch Esther, nebst variae lectiones nach handschriftl. Quellen erläutert und mit einer literarhist. Einl. versehen (Berlin 1876); Rosenberg u. Kohler, Das Targum zur Chronik in Geigers jüd. Ztschr. VIII, S. 72 ff. 135 ff. 263 ff.

6) Ausgaben der Thargumim a) des Onkelos: zuerst Bologna 1482 Fol. mit dem hebr. Text u. Raschis Commentar, dann öfter im 15. u. 16. Jarh.; nach Handschriften in der Complutens. u. den Bomberg'schen Bibeln v. J. 1518, 1526 u. 1547—49; hieraus abgedruckt in der Antw., Pariser u. Londoner Polyglotte u. der rabb. Bibel von Buxtorf 1619; neue Ausgabe von Berliner s. o. b) Des Jonathanthargums: Älteste Ausgabe Leiria 1494 Fol. mit hebr. Text u. rabb. Kommentar; dann in den rabb. Bibeln von Bomberg und Buxtorf, der Antw., Pariser u. Londoner Polyglotte; neueste Ausgabe: Prophetae chaldaice, Paul de Lagarde e fide cod. Reuchl., Lips. 1872. c) Die beiden jerus. Thargg. zum Peutateuch in der Lond. Polygl. T. IV. d) Die Thargume zu den Hagiographen mit Ausnahme des erst später aufgefundenen über die Chronik (s. o.), in den rabb. Bibeln, der Antw., Pariser u. Londoner Polyglotte; über Ausgaben der Thargume zum Buch Esther s. o. Neuere Ausgabe: Hagiographa chaldaice P. de Lagarde ed. Lips. 1873. Vgl. über andere Ausgaben der verschiedenen Thargumim Le Long-Masch, Bibl. sacr. P. II, Vol. I; Steinschneider, Catal. libr. hebr. in bibl. Bodleiana Nr. 1075 ff.; J. H. Petermann, Brevis linguae chald. gramm. etc., S. 83 ff.; speziell über die Handschriften und Ausgaben des Onkelos-Thargums: Berliner a. a. O. II, 245—251. Über die Vokalisation der Thar-

gume vgl. die Bemerkungen von A. Merx in den Verhandlungen des 5. internationalen Orientalisten-Kongresses II, 1 S. 142 ff. **Volck.**

Theatinerorden (Ordo Clericorum Regularium Theatinorum, Cajetani, Chierici regolari Teatini [Chietini]). Man ist gewont, den Jesuitenorden als diejenige Stiftung zu betrachten, in welcher sich der Geist der Gegenreformation nach den beiden Seiten hin, die sein eigentliches Wesen bezeichnen, verkörpert habe: Zurückfürung einer strafferen Centralisation und Disziplin in die katholische Kirche, sowie mehr und mehr sich ausdehnende Angriffe auf den Bestand des Protestantismus behufs dessen Vernichtung. Urteilt man nach der Größe der allgemeinen Erfolge, so ist diese Anschauung zweifellos richtig; zieht man aber die Entstehungszeit in Betracht, so kann der Theatinerorden beanspruchen, zuerst genannt zu werden, wie er denn auch bezüglich der Rückfürung der Disziplin zunächst in die Reihen des katholischen Klerus sehr bedeutende und auch bezüglich der Bekämpfung der „Ketzerei" beachtenswerte Erfolge erzielt hat. Dass die sittliche Verkommenheit des Klerus eine der Hauptursachen für das Umsichgreifen der reformatorischen Bewegung im 16. Jarhundert bildete, war nicht schwer einzusehen. Ernste, ihrer Kirche treu ergebene und zum teil in hohen kirchlichen Ämtern stehende Katholiken haben das bald erkannt und offen ausgesprochen. 'Tempus est ut judicium incipiat a domo mea' — das war der Walspruch, mit welchem der junge Theatinerbischof Caraffa (s. den Art. Paul IV. Bd. XI, S. 337) sein Amt antrat; es ist auch der Gedanke gewesen, dem der nach Caraffa genannte Theatinerorden seine Stiftung verdankte. Zunächst hatten ernste Männer in Rom noch unter Leo X. den Versuch gemacht, Besserung und lebhafteres religiös-kirchliches Interesse in die Reihen des Klerus einzupflanzen: das 'Oratorium der göttlichen Liebe', ein anerkennenswerter, wenn auch wenig wirksamer Versuch, die Besserung des Kirchenwesens auf einer religiösen Erneuerung des geistlichen Standes aufzubauen, war die Frucht ihrer Bestrebungen. Zu durchgreifender Wirksamkeit fehlte freilich diesem Versuche die richtige Organisation. In der handschriftlich mehrfach vorhandenen Lebensbeschreibung Pauls IV (vgl. oben Bd. XI, S. 337) bemerkt der Verfasser, Ant. Caraccioli: „Es stellte sich heraus, dass das 'Oratorium' trotz seiner vortrefflichen Absichten eine weiter reichende Wirkung doch nicht auszuüben vermochte. Zweierlei stand dem entgegen. Erstens der bloß gelegentliche Charakter der Vereinigung, welcher immerwärende Schwankungen in der Zal der Teilnehmer herbeifürte; dann aber besonders der Umstand, dass die Mitglieder durch ihre anderweitigen Verpflichtungen und Geschäfte häufig von den guten Werken, zu welchen sie sich zusammengetan hatten, abgezogen wurden." Der Plan nun, den Grundgedanken des 'Oratoriums' in durchgreifender Weise für die Reorganisation des Kirchentums zu verwerten, enstand in Gaetano von Tiene, welcher selbst zu den Mitgliedern des 'Oratoriums' gehörte. Geboren 1480 in Vicenza aus edlem Geschlechte, wandte er sich zuerst juristischen Studien, dann der kirchlichen Laufban zu und wurde, nachdem er 1504 in Padua zum Doktor der Rechte promovirt worden, in Rom durch Julius II. zum apostolischen Protonotar ernannt. Der reiche junge Graf hatte sich eine Partecipantenstelle in dem Kollegium gekauft. Erst 1516, und zwar auf Gestattung Leos X. hin im Zeitraum von wenig Tagen, erhielt Gaetano die Weihen von den vier niederen bis zur Priesterweihe einschließlich. Wodurch die außergewönliche Beschleunigung veranlasst worden ist, erfaren wir nicht. Im Jare 1518 verließ Gaetano nach Caracciolo die Stadt Rom, kehrte nach Vicenza zurück und trat dort in die Gemeinschaft der Hieronymiten ein, die er durch Wort und Beispiel zu fleißigerem Gebete, häufigerer Teilnahme an der Messe und zu allen den Verrichtungen anhielt, durch welche die katholische Kirche das religiöse Interesse zu wecken und wachzuhalten sucht. Indem Gaetano hier den Grundsatz des 'Oratoriums' durchfürte, die Besserung der allgemeinen kirchlichen Zustände mit der Besserung der Einzelnen zu beginnen, war er auch nach anderer Seite hin tätig. Die Nachricht von dem bevorstehenden Tode der Mutter scheint ihn damals nach Vicenza gerufen zu haben — als sie (1518) gestorben war, stiftete er ihr und sich ein segens-

reiches Andenken in Gestalt eines Siechenhauses für Unheilbare. Der Gedanke des 'Oratoriums' hatte mittlerweile in mehreren Orten Italiens Anklang gefunden. Eine änliche Vereinigung in Verona stellte an die Hieronymiten-Genossenschaft zu Vicenza 1519 den Antrag auf 'Gemeinschaft in den geistlichen Gütern, Gebeten und guten Werken'. Nichts zeigt besser, als diese Bitte, die übrigens gerne gewärt wurde, wie äußerlich doch im Grunde selbst ein so ernst gemeinter 'Reformversuch', wie die Vereinigung des 'Oratoriums', gefasst wurde. Denn in der 'Gemeinschaft der guten Werke' tritt uns der nämliche Gedanke entgegen, welcher in den zallosen kirchlichen Brüderschaften der Zeit treibend ist: dass ein gewisser Fond von an sich verdienstvollen Handlungen seitens der Gesamtheit der Teilnehmer angesammelt werde, an dem dann der Einzelne pro rata behufs Sicherung seiner Seligkeit teilhaben könne. — Nach längerer Wirksamkeit auch in Venedig kehrte Gaetano im Jare 1528 nach Rom zurück. Der Plan, statt des 'Oratoriums' mit seinem wechselnden Bestande und der mangelhaften Organisation dort einen wirklichen Orden zu gründen, welcher das Ziel der Regeneration des katholischen Kirchenwesens auf umgrenzten Gebiete wirksam erstreben sollte, veranlasste ihn, wie ein Biograph angibt, auf seine Stelle in der Prälatur und seine Pfründen zu verzichten*). Mit Bonifazio da Colle aus Alessandria und Gio. Pietro Caraffa besprach er die Einzelheiten; als vierter trat Paolo Consiglieri aus Rom zu ihnen; so gründeten sie, angeregt durch Gaetano, im engsten Kreise den neuen Orden der Regularkleriker, nachdem auch Caraffa zwar auf seine sonstigen Pfründen verzichtet, aber den Bischofstitel beibehatten hatte. Die bereitwilligst gewärte päpstliche Bestätigung ist bemerkenswert durch das Maß des Vertrauens, welches sie in die vier Träger der neuen Institution setzt: nicht nur bestätigt sie die von dem Stifter festgestellten Hauptpunkte, nämlich die Ablegung der drei Gelübde, die Wal eines Vorstehers (praepositus) auf drei Jare — Caraffa hat diese Frist auf fünf Jare erhöht, als er selbst Papst wurde —, die Bedingungen der Aufnahme neuer Mitglieder, das Prinzip der Besitzlosigkeit in dem strengsten Sinne und die ihnen eigene Art in der Handhabung der liturgischen Offizien und Tageszeiten — sondern sie übertrug dem neuen Regularorden auch alle Privilegien der Kanoniker vom Lateran und gestattete, dass die speziellen Konstitutionen für den Orden erst nachträglich, nachdem seine Mitglieder weitere Erfarungen gemacht, entworfen und behufs Genehmigung vorgelegt werden sollten.

Einer der vier Teilnehmer, Bonifacio da Colle, besaß ein kleines Haus am Marsfelde; das richteten sie sich ein. Die Bettelorden noch überbietend, wollten sie nicht einmal von Haus zu Haus Almosen heischen, sondern nur von dem leben, was man ihnen freiwillig zutrüge; und so enthält denn auch die üppig wuchernde Ordenslegende mehrfach Züge von eklatanten unvorhergesehenen Schenkungen, wo die Not am größten. Zunächst gingen die Theatiner darauf aus, das Interesse an den Kultverrichtungen, insbesondere die Teilnahme an der Kommunion, in weiteren Kreisen neu zu beleben; auf die Handhabung einer gereinigten und wirkungsvollen Predigtweise legten sie großen Wert. Rücksichtslose Hingabe bei der Pflege von Kranken, als eine tötliche Seuche in der Stadt ausbrach, verschaffte ihnen bald guten Ruf und Vertrauen. Die Ketzerei in jeder Gestalt zu bekämpfen, ließen sie keine Gelegenheit unbenützt. Nachdem sich die Zal der Mitglieder auf 12 vermehrt hatte, schrieb Caraffa die erste Konstitution vor, welche späterhin mehrfach ergänzt worden ist. Für die vergrößerte Zal musste ein neues Haus gesucht werden — sie fanden ein passendes auf dem Monte Pincio, welches 1526 bezogen wurde und in dem die Greuel der Plünderung Roms auch über sie ergingen. Nach Ostia hin entflohen, beschlossen sie auf Einladung des gerade an der Tibermündung ankernden venetianischen Gesandten da Mula, mit

*) Übrigens figurirt Gaetano in dem Bestätigungsbreve Clemens' VII. vom 24. Juni 1524 noch als Protonotarius Apostolicus.

nach Venedig zu faren, wo Gaetano 1527 zum Präpositus erwält, dem Orden ein gesichertes Unterkommen in S. Nicolo di Tolentino verschaffte, Caraffa aber, seit 1530 zum zweitenmale Leiter des Ganzen, mit der ihm eigentümlichen leidenschaftlichen Hingabe sein Hauptaugenmerk auf die Aufspürung und Verfolgung der Ketzer richtete, damit die andere Seite der Ordenstätigkeit im größeren Stil inaugurirte und wichtigen, freilich erst nach einem Jarzehent möglich werdenden Schritten der Kurialpolitik die Wege bante. Caraffa war es auch, der den schon länger gehegten Gedanken, eine Niederlassung des Ordens in Neapel zu gründen, zur Ausfürung brachte und ihm damit das fruchtbarste Feld für seine Entwickelung zuwies. In Neapel hatte ein Edelmann, Caraccioli von Oppido, ein geeignetes Haus zur Verfügung gestellt, und da ein Breve vom 11. Febr. 1533 die Einwilligung des Papstes zusicherte, so ward Gaetano mit einem Gefärten dorthin abgeordnet, wo sich bald noch sechs aus Venedig anlangende Ordensbrüder mit ihnen vereinigten. Der Einfluss in den Kreisen der Vornehmen war durch Carraccioli und durch Caraffas Schwester, welche dort längst an der Spitze eines Dominikanerinnenklosters stand, gesichert; in weiteren Kreisen erlangten die Theatiner bald Ansehen durch ihre selbstlose Wirksamkeit im Hospital für die Unheilbaren, in welches sie nach Jaresfrist übersiedelten. Noch der letzte Biograph Gaetanos, P. Lüben (S. 166), mutet uns unter vielem Änlichen zu, die Legende für war zu halten, dass Gaetano einem Verunglückten in der Nacht vor der festgesetzten Amputation das zerschmetterte Bein durch Handauflegen, Gebet und applizirte Kreuzzeichen 'vollkommen geheilt' habe. Als die Niederlassung in Neapel gesichert war, beschloss man, die alte römische zu erneuern und hielt zu dem Zweck ein Kapitel in Rom 1536, wo an Stelle des eben zum Kardinal ernannten Caraffa ein anderer Oberer für Venedig erwält wurde. Allein in Neapel und Venedig blieb noch bis in die zweite Hälfte des Jarhunderts der Hauptsitz des Ordens. An diesen beiden Orten entfaltete derselbe auch zunächst systematisch die ihm eigentümliche Tätigkeit des Aufspürens und Verfolgens der 'Ketzer'. Dem Biographen Pauls IV., Ant. Caraccioli (s. u.), erscheint es als der Hauptruhm seiner Theatiner, dass sie durch ihre gesellschaftlichen Verbindungen, auch durch geschickte Ausnutzung dessen, was der Beichtstul bot, die böse Pflanze der Ketzerei in Neapel entdeckt und dann mit Hilfe Caraffas ausgerissen haben. Und was Gaetano seit 1538 in Neapel gegen die Gesinnungsgenossen eines Juan de Valdés, gegen Pietro Martire Vermigli und besonders gegen Bernardino Ochino ins Werk gesetzt hatte, das widerholte er, seit 1541 wider Oberer des Klosters in Venedig, in dieser Stadt im folgenden Jare, unterstützt durch Caraffas in Rom maßgebenden Einfluss.

Kurz vor dem Tode Gaetanos († 1547) fand in Rom ein Kapitel des Ordens statt, auf welchem die Vertreter der kürzlich gestifteten Somasker (s. Bd. XIV, 421) Aufnahme unter die Leitung der Theatiner verlangten und erreichten — freilich nur bis 1555, wo Caraffa als Papst sie wider abtrennte. In demselben Jare überwies Paul IV. seinen Ordensgenossen Kirche und Kloster von San Silvestro auf dem Quirinal; dieses blieb der Hauptsitz des Ordens, bis sie die Kirche S. Andrea della Valle nebst großem Konvent errichteten. Mittlerweile hatte der Orden sich über ganz Italien verbreitet: in Padua (1565), Piacenza (1569), Mailand und Genua (1572), Cremona, Spoleto, Ferrara, Aquila u. a. O. entstanden Ordenshäuser. In Neapel vermehrte sich deren Zal bis auf sechs. Auch die Alpen überstiegen sie: in Spanien, Frankreich (Paris 1644), Deutschland (München, Wien, Prag) und Polen verbreiteten sie sich. Stets erwiesen sie sich als die unterwürfigsten Diener der päpstlichen Gewalt und ihrer Ansprüche, und so traf denn auch z. B. bei den Streitigkeiten zwischen der Kurie und Venedig zu Anfang des 17. Jarh.'s neben dem Orden der Jesuiten auch den ihrigen vorübergehend die Ausweisung.

Im Jare 1629 hatte der Orden den Triumph, dass sein Stifter durch Urban VIII. selig, im Jare 1660 sogar, dass er durch Clemens X. heilig gesprochen wurde — die Kanonisationsakten gibt im Auszuge der Bollandist Pinus (Acta SS. Aug. t. II, s. u.). Zwei Frauenorden haben sich unter gleichem Na-

men dem Theatinerorden angeschlossen: die von der unbefleckten Empfängnis und die von der Einsiedelei, welche letztere durch Ursula Benincasa (geb. 1547 zu Neapel) gestiftet worden sind und zwar in Form einer Doppelgesellschaft von Schwestern, von denen die Einen nur einfache Gelübde ablegten und sich mit Besorgung der äußeren Obliegenheiten beschäftigen, die Anderen aber, durch feierliche Gelübde verpflichtet, sich nur der Religion in Contemplation und Kasteiung hingeben sollten. Im Jare 1583 schrieb sie ihre Satzungen vor, unter denen auch die 'ewige Anbetung', d. h. die durch die Mitglieder auszufürende, Tag und Nacht one Unterbrechung stattfindende Adoration der geweihten Hostie, ihre Stelle hat. Das Leben der Benincosa, deren Stiftung nicht über Neapel und Palermo hinausgegangen ist, hat der Theatiner Gio. Batt. Bagatta 1696 beschrieben.

Litteratur. Die frühesten Aufzeichnungen über Gaetanos von Tiene Leben, welche 1598 durch Gio. Ant. Prati nach eigener Erinnerung gemacht worden sind, konnten schon von den Bollandisten nicht mehr aufgefunden werden, sind aber in die Vita des Heiligen von A. Caracciolo (Coloniae Ubiorum 1612, zusammen mit der der drei übrigen Stifter des Ordens erschienen) aufgenommen worden. Mittlerweile hatte der erste Geschichtschreiber des Theatinerordens, Gio. Batt. del Tufo, sein Werk in italienischer Sprache (Rom 1609) herausgegeben; ihm folgte mit den Vitae der vier Stifter: Gio. Batt. Castaldo, Rom 1616. Dann erschien ein Panegyrikus one Wert in Gestalt einer Vita S. Gaetani nebst den Mirakeln des mittlerweile Kanonisirten und dem Heiligsprechungsprozess (Verona 1645) unter dem Pseudonym Euretas Misoscolus, und zwei Jare nachher die Ordensgeschichte von Jos. Silos, der zuerst die vorhandenen Notizen, wenn auch nicht immer zuverlässig, ordnete. Über einige der zalreichen im Laufe des 17. Jarhunderts sonst noch erschienenen Darstellungen von Gaetanos Leben und der Ordensgeschichte vgl. Acta SS. Aug. T. II (S. 281). Dort hat Pinus die Darstellung der Vita des Heiligen gegeben und die von Caracciolo mit Noten neu gedruckt (S. 282–301), wie auch die 'Gloria postuma ex miraculis' (S. 301—324). Die Vita des Heiligen von Pepe (Venedig 1657 f.) ist auch deutsch (München 1671) erschienen. 1753 hat Zinelli (Memorie istoriche di S. G., Venezia) noch eine Nachlese geboten. Neuerdings haben ganz kritiklos Dumortier (S. Gaétan de Thienne, Paris 1882) und P. Lüben (Der heil. Cajetan . . . Regensburg 1883) sein Leben in ihrem Sinne erbaulich dargestellt. Die mehrfach ergänzten Ordensstatuten s. bei Holstenius, Cod. Reg. Mon. T. V (1759). **Benrath.**

Thebäische Legion, s. Mauritius Bd. IX, S. 424.

Theismus. Der sogenannte Theismus hat dem Wortsinne nach nur den Atheismus zu seinem Gegensatze. Denn das Wort bezeichnet eben nur eine Weltanschauung, nach welcher eine Gottheit — sei sie Ein Gott oder eine Mehrheit göttlicher Wesen — über Natur und Menschenschicksal waltet, wärend die atheistische Weltanschauung das Dasein Gottes und göttlicher Mächte leugnet. In diesem allgemeinen Sinne begreift daher der Theismus einen doppelten Gegensatz unter sich: er kann 1) Monotheismus oder Polytheismus sein oder 2) Pantheismus oder Deismus, — ein Wort, das man — in Ermangelung eines besseren Ausdrucks — im Anschluss an historisch-theologische Erscheinungen eingefürt hat zur Bezeichnung der dem Pantheismus gerade entgegengesetzten Weltanschauung.

Das erste jener beiden Gegensätze ist längst beseitigt. Philosophie und Theologie sind längst darüber einig, dass die Gottheit nur Eine sein kann, indem die Annahme einer Mehrheit göttlicher Wesen eine contradictio in adjecto involvirt. Der Begriff des Monotheismus bedarf daher keiner näheren Erörterung. Er bezeichnet eben nur einfach diejenige Weltanschauung, welche auf der Idee eines einigen und alleinigen Gottes ruht. Freilich aber kommt alles darauf an, wie dieser Eine Gott in seinem Wesen und seinem Verhältnis zur Welt bestimmt wird. Und in dieser Beziehung tritt dann der zweite der obigen beiden Gegensätze bedeutsam hervor: es fragt sich, ob die Eine Gottheit pantheistisch oder deistisch

zu fassen sei. Pantheismus und Deismus sind noch immer die waltenden Gegensätze, die beiden Pole gleichsam, um welche die theologische wie die philosophische Spekulation sich dreht. Was die beiden Worte begrifflich bezeichnen, ist in den gleichnamigen Artikeln, auf die wir hiermit verweisen, dargelegt worden. Wir bemerken nur dazu, dass das Wort „Deismus" philosophisch in ganz bestimmter Beschränkung gebraucht wird zur Bezeichnung derjenigen Weltanschauung, nach welcher Gott von der Welt nicht nur verschieden, sondern auch geschieden ist und somit jede Immanenz Gottes in der Welt geleugnet wird.

Nun kann es zwar kaum einem Zweifel unterliegen, dass mit dem Christentum dieser Deismus ebensowenig verträglich erscheint, wie der Pantheismus. Allein auf die Frage, wie denn nun das Verhältnis Gottes zur Welt zu fassen sei, findet sich in der hl. Schrift keine bestimmte direkte Antwort. Es bleibt daher der Spekulation überlassen, das Problem ihrerseits zu lösen.

Ob und wie weit die Lösung desselben der Theologie gelungen sei, haben wir hier nicht zu untersuchen. Denn der Ausdruck Theismus ist kein theologischer, sondern ein philosophischer Terminus. Er bezeichnet, wie bemerkt, dem allgemeinen Wortsinne nach nur den Gegensatz zum Atheismus. Die neuere philosophische Litteratur fasst ihn jedoch in einem engeren Sinne, und in diesem engeren Sinne wird er jetzt ziemlich allgemein gebraucht zur Kennzeichnung derjenigen philosophischen Richtung und derjenigen Systeme, welche eine Vermittelung zwischen Pantheismus und Deismus anstreben oder das in Rede stehende theol. Problem auf dem Wege freier philosophischer Forschung zu lösen suchen.

Diese Bestrebungen gingen unmittelbar aus dem Entwickelungsgange der neueren deutschen Philosophie hervor. Nachdem Fichte dem Kantischen System jene Wendung gegeben, durch welche es einem abstrakten subjektiven Idealismus verfiel und die Natur zu einem leeren Nichts, weil zu einem ganz unbestimmten und unselbständigen, nur für das selbstbewusste, wollende und handelnde Ich subjektiv-notwendigen Nicht-ich herabgesetzt wurde, erhob sich gegen diese widersinnige Einseitigkeit die Schellingsche Naturphilosophie, verfiel aber ihrerseits bald in einen ebenso einseitigen Pantheismus, indem sie die Natur als die reale Seite in der absoluten Identität des Reellen und Ideellen, Objektiven und Subjektiven, Endlichen und Unendlichen ꝛc. fasste und sie damit in Identität mit der Wesenheit Gottes setzte, welche nach Schelling eben nur in der Indifferenz aller das weltliche Dasein bedingender, aber an sich nur phänomenaler Gegensätze bestehen sollte. Diesen pantheistischen Gottesbegriff nahm Hegel auf und suchte ihn dadurch philosophisch zu stützen, dass er die absolute Identität in dialektischen Fluss brachte und die Wesenheit Gottes als den ewigen und unendlichen Prozess fasste, durch welchen das reine absolute Sein sich in sich selbst dirimirend, in die Gegensätze (das weltliche Dasein, Natur und Menschheit) selber eingehe, sie aber auch in sich vermittelte und zur Einheit aufhebe. In diesem Prozesse und seinen Resultaten sollte nicht nur die Welt aus der bloß phänomenalen Existenz (bei Schelling) zu warer Realität als wesentliches Vermittelungsmoment im Selbstverwirklichungsprozesse Gottes gelangt, sondern in der konkreten (vermittelten) Identität von Sein und Denken, Reellem und Ideellem sollte auch erst der ware Begriff des absoluten Wissens und damit Gottes als des absoluten Geistes erreicht sein. Diesem offenbaren Pantheismus gegenüber hielt Herbart an dem Deismus Kants fest; ja er verschärfte denselben noch und erweiterte die Kluft zwischen Gott und Welt, indem nach ihm Gott nicht als Schöpfer, sondern nur als Demiurg, als Bildner der Welt, weil nur als Anordner und Disponent der an sich ewigen und unerschaffenen, schlechthin einfachen (monadischen) Wesen, aus denen die Welt realiter besteht, betrachtet werden kann.

So hatte sich innerhalb der Philosophie selbst der Gegensatz zwischen Pantheismus und Deismus zum schroffsten Widerspruche zugespitzt. Bei diesem Widerspruche konnte es nicht bleiben; der Zustand der Philosophie selbst forderte den Versuch einer Lösung desseben. Außerdem leuchtet bei näherer Betrachtung ein, dass weder der pantheistische noch der deistische Gottesbegriff so wenig philosophisch wie theologisch befriedigen kann. Denn wie man auch den Pantheis-

mus fassen möge, immer wird er bei konsequentem Denken sich schließlich in Atheismus oder Anthropotheismus auflösen. Der Grund davon liegt im Wesen des Pantheismus selbst. Denn wenn auch die pantheistische Weltanschauung keineswegs notwendig Gott und Welt schlechthin identifizirt, wenn sie auch beide unterscheidet und die Welt etwa nur als Teil (Glied, Moment) des göttlichen Wesens, oder als die Äußerung, Erscheinung, Modifikation desselben, oder als die Folge, die immanente Wirkung, das Mittel seiner Selbstverwirklichung, oder endlich als seine Leiblichkeit, die Selbstdarstellung (Selbstanschauung) seines Wesens, die Objektivirung seiner Idee fasst, — immer gehört nach pantheistischer Weltanschauung die Welt (Natur und Menschheit) zum Wesen Gottes selbst. Einen solchen Gott aber kann ich nicht anbeten, one zugleich nicht nur mich selbst, sondern auch die schlechtesten und niedrigsten Erscheinungen in Natur und Geschichte, vor denen ich Abscheu und Verachtung empfinde, mit anzubeten. Dies jedoch ist unmöglich, weil es einen vernichtenden Widerspruch in sich trägt. So gewiss es also Gebet und Anbetung in rein pantheistischem Sinne nicht geben kann, so gewiss vielmehr notwendig im Momente der Anbetung der pantheistische Gottesbegriff in den theistischen sich verwandelt, indem für das Gefül und das Bewusstsein des Betenden Gott ihm selbst wie der Natur und Welt im wesentlichen Unterschied gegenübertritt, — so gewiss ist der pantheistische Gott im Grunde kein Gott. Denn ein Wesen, das ich troz seiner hohen Eigenschaften nicht anbeten kann, mag zwar immerhin an sich göttlicher Natur sein, — für mich ist es kein Gott. Weiß ich daher von keinem anderen Gotte, so bin ich zwar wol theoretisch, d. h. meiner Meinung nach Pantheist, aber an sich, realiter, bin ich Atheist, ein Mensch one Gott. Denn wie man auch den Begriff Gottes fassen möge, — das erste und schlechthin unentbehrliche Moment desselben ist und bleibt, dass er ein Wesen sei, welches der Mensch anbetet oder doch seiner Natur nach anbeten kann. Wo dieses Moment fehlt, da fehlt der Begriff Gottes selbst.

Aber auch nach einer anderen Seite hin tritt der Pantheismus in Widerspruch mit dem untilgbaren Inhalt und den unleugbaren Tatsachen des menschlichen Bewusstseins. Bei konsequentem Denken fürt er notwendig zu einem schroffen, einseitigen Determinismus, d. h. er muss konsequenterweise die menschliche Willensfreiheit schlechthin leugnen, und zerstört damit das Fundament aller Moral und Moralität. Denn wie er auch das Verhältnis Gottes zur Welt und den einzelnen Wesen fassen möge, — immer ist dem allwaltenden Gotte gegenüber die freie Selbstbestimmung des einzelnen Gliedes oder Momentes schlechthin undenkbar, weil eine contradictio in adjecto. Nun lässt sich zwar das Dasein der menschlichen Willensfreiheit nicht streng beweisen, aber das Bewusstsein derselben ist eine unwiderlegliche Tatsache. Dies Bewusstsein muss der Pantheismus für eine bloße Täuschung oder Illusion erklären. Aber so leicht diese Art der Erklärung ist, weil sie eben an sich nur eine bloße Versicherung, eine unbewiesene Behauptung ist, so schwer ist es zu erklären, wie eine solche allgemeine Täuschung oder Illusion möglich sei. Denn was an sich ein bloßes Glied oder Moment eines allwirkenden Ganzen ist, kann sich selbst unmöglich als ein wenn auch nur relativ selbständiges, für sich seiendes Wesen erscheinen, das aus eigener Kraft und Selbstbestimmung wirkt und handelt. Und gesezt, dieser Widerspruch zwischen dem An-sich und der Selbsterscheinung wäre möglich, so wäre er ein Widerspruch in dem göttlichen Wesen selbst, die Illusion wäre nicht bloß menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs, und es würde mithin die schwierige Frage zu beantworten seien: wie kommt Gott dazu, so sich selbst zu täuschen und zu widersprechen? Wollte man aber mit Hegel sagen: der Mensch sei kein bloßes Glied oder Moment rc. im Wesen Gottes, sondern Gott selbst gehe in die Menschheit ein, um in ihr erst selber zur Freiheit und zum Selbstbewusstsein zu gelangen, so ist das eben so schwierige Rätsel zu lösen, wie es denkbar sei, dass der Eine und selbige Gott in eine unendliche Mannigfaltigkeit menschlicher Individuen sich spalten könne, um in ihnen auf die widersprechendste Weise sich selbst zu bestimmen und zu einem eben so widersprechenden Inhalt seines Selbstbewusstseins zu gelangen? Wie auch der Pantheismus sich drehen und wenden möge, — und er

hat bereits alle möglichen Gestalten durchlaufen, — bis jetzt ist es ihm noch nicht gelungen und wird ihm schwerlich je gelingen, diese Schwierigkeiten und Einwände gegen seine wissenschaftliche Geltung zu beseitigen. —

Änlich jedoch ergeht es seinem Gegner, dem einseitigen Deismus. Denn es ist klar: wenn Gott und die Welt nicht nur verschieden, sondern auch geschieden sein sollen, wenn es kein substantielles Band gibt, das beide verknüpft und sie somit als sich ausschließende Gegensätze einander gegenüberstehen, so kann von einer unendlichen absoluten Wesenheit Gottes nicht mehr die Rede sein. Denn damit hätte Gott an der Welt notwendig seine Grenze und Schranke; er sänke zu einem ebenfalls bloß endlichen Wesen herab und der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen löste sich auf in die Identität von Endlichem mit Endlichem. Ein solcher Gott ist widerum kein Gott, denn es fehlt ihm nicht nur ein wesentliches Attribut der Gottheit, sondern indem er im Grunde und Wesen mit der Welt in Eins zusammenfällt, so erheben sich gegen ihn alle die Schwierigkeiten und Einwendungen, denen der pantheistische Gottesbegriff unterliegt. Wenn daher Kant seinem deistischen Gottesbegriffe gemäß Gott für den von der Natur verschiedenen moralischen, mit dem Sittengesetz übereinstimmenden Urheber der Natur erklärte, in welchem mit der tiefsten Einsicht und der höchsten Macht ein heiliger Wille sich verbinde und welcher demgemäß in einem jenseitigen Dasein den hienieden bestehenden Widerspruch zwischen dem Sittengesetz und der Natur wie zwischen Tugend und Glückseligkeit löse und beide in volle Übereinstimmung setze, — so hatte der Pantheismus Recht, wenn er diesen Kantischen Gott für einen bloß jenseitigen und damit keinen Gott erklärte. Denn für das Diesseits fehlen ihm ja gerade diejenigen Eigenschaften, die nach Kant selbst das Wesen der Gottheit konstituiren: im Diesseits besteht der Gegensatz zwischen Natur und Sittengesetz, zwischen Tugend und Glückseligkeit; hier also betätigt Gott nicht seine mit dem Sittengesetz übereinstimmende Kausalität, hier zeigt er nichts von einem heiligen, mit der tiefsten Einsicht und der höchsten Macht bekleideten Willen; die gegebene Welt steht vielmehr im schroffen Widerspruch mit der göttlichen Wesenheit, und dem Denken wird eine contradictio in adjecto zugemutet, wenn es diesen Gott als Urheber dieser Welt fassen soll. Und wenn Herbart Gott nur neben die unerschaffenen und unvergänglichen monadischen Einzelwesen (welche die Materie oder Substanz der erscheinenden Welt bilden) stellt und demgemäß Gott ebenfalls zu einem monadischen Einzelwesen macht, dem nur die Disposition und Zusammenordnung der übrigen Monaden zu dem phänomenalen Ganzen der erscheinenden Welt zukommt, — so hat der Pantheismus widerum Recht, wenn er diesem Herbartschen Gott die göttliche Würde abspricht. Denn ist Gott ebenfalls nur ein monadisches Einzelwesen, so ist er wesentlich dasselbe, was alle übrigen. Er ist notwendig ebenfalls nur ein endliches, beschränktes Individuum, welches dadurch, daſs es eine ordnende und disponirende Tätigkeit übt, noch nicht zur Gottheit wird. Diese Tätigkeit, durch die er allein von den übrigen weltlichen Wesen sich unterscheidet, ist bedingt nicht nur durch das Dasein, sondern auch durch die Beschaffenheit der übrigen: denn das qualitativ Unpassende, Sich-widersprechende, läſst sich nicht zu einem geordneten Ganzen zusammenfassen. Ist es aber ein qualitativ Passendes, an sich Zusammengehöriges, in sich Harmonisches, so bedarf es keiner ordnenden Tätigkeit, weil es dann schon an sich in Ordnung und Harmonie steht. Ja diese disponirende Tätigkeit des Herbartschen Gottes widerspricht offenbar seinem Begriffe. Denn ist er als monadisches Einzelwesen neben anderen änlicher Art notwendig an sich endlich, begrenzt und beschränkt, so kann ihm unmöglich eine Tätigkeit beigemessen werden, die, weil sie über die ganze Fülle der übrigen Einzelwesen und somit über das gesamte Dasein sich erstreckt, notwendig eine unbegrenzte, unendliche sein müſste. —

Diese Erwägungen waren es, welche eine Anzal philosophischer Forscher einerseits (mit Schelling und Hegel) über den deistischen Gottesbegriff Kants hinaustrieben, andererseits aber zum Kampfe gegen den Hegelschen Pantheismus spornten. Unter der Fane des Theismus, d. h. in dem gemeinsamen Streben, den Widerspruch der pantheistischen und deistischen Weltanschauung zu lösen, vereinig-

ten sich die verschiedenartigsten Geister, die auf sehr verschiedenen Wegen, von den verschiedensten Ausgangspunkten aus, dasselbe Ziel zu erreichen suchten. Wir nennen unter ihnen von katholischer Seite nur Fr. von Baader und A. Günther mit ihren Schülern, von protestantischer Seite J. H. Fichte d. J., K. P. Fischer, Ch. H. Weiße, J. U. Wirth, H. M. Chalybäus, H. Schwarz, die beiden Ästhetiker M. Carriere und A. Zeising; dazu kommt unter den neueren besonders Lotze, der in ebenso eigenartiger als bedeutsamer Weise die theistische Weltanschauung vertritt; vgl. Metaphysik 1841. Grundzüge der Religionsphilosophie 1882.

Zunächst dürfte J. H. Fichte das gemeinsame Ziel der theistischen Spekulation richtigt bezeichnet haben, wenn er den Theismus dahin definirt: „Unter diesem Begriffe verstehen wir den ganz allgemeinen Gedanken, dass das absolute Weltprinzip, wie verschieden man auch über den Grenzen einer objektiven Erkennbarkeit desselben denken möge, dennoch in keinem Falle als blind bewusstlose Macht, sei es unter der Kategorie einer allgemeinen Substanz oder einer abstrakten unpersönlichen Vernunft, sondern nur als an und für sich seiendes Wesen gedacht werden könne, für dessen Grundeigenschaft dem menschlichen Denken keine andere Analogie, kein anderer Ausdruck zu Gebote steht, als der des absoluten Selbstbewusstseins. Der fernere ebenso allgemeine Gedanke schließt sich an oder, genauer gesprochen, von ihm aus hat man sich mit Notwendigkeit zu jenem ersten, zum Begriffe des absoluten Geistes zu erheben: dass die Universaltatsache des Weltzusammenhangs ebensowenig eine Entstehung durch Zufall und blindes Ungefär zulässt, wie sie dem Gedanken an eine absolute, nicht anders sein könnende Notwendigkeit Raum gibt. Vielmehr ist der dritte mittlere Begriff einer inneren Zweckmäßigkeit der einzig zutreffende und der Weltbeschaffenheit entsprechende, indem er einesteils die Möglichkeit eines anders bedingten Weltzusammenhangs in sich schließt, andererseits aber es ausspricht, dass die faktisch gegebene Anordnung eine höchst vollkommene, nach den Ideeen des Guten und der Schönheit entworfene sei. Dies Resultat einer empirischen Weltbetrachtung, welches sich durch Erforschung des Einzelnen in allen Richtungen der Natur unendlich bereichern und zu einem immer höheren Grade von Evidenz steigern läßt, nötigt das metaphysische Denken zum Begriffe eines absolut zwecksetzenden Urgrundes aufzusteigen, für dessen an der Welt bewärte Eigenschaften der menschlichen Sprache abermals keine anderen Bezeichnungen sich darbieten, als die eines vollkommenen Denkens und eines Willens des Guten.“ (Über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus. In der Zeitschr. für Philos. und philosoph. Kritik, herausgeg. von J. H. Fichte, H. Ulrici und J. U. Wirth, Halle 1856, Bd. XXIX, S. 229.)

In dieser Definition ist zugleich der Weg angedeutet, auf welchem die meisten der genannten Forscher die Objektivität ihrer Gottesidee zu beweisen und damit den theistischen Gottesbegriff zu erhärten suchten. Indem darin der Hauptaccent auf die Bestimmung Gottes als „an und für sich seienden“, seiner selbst absolut bewussten Wesens gelegt wird, so erhellet zugleich, dass die Spekulation der gedachten Philosophen vorzugsweise wider die Hegelsche Idee des Absoluten sich kehrte, wonach Gott, an sich nur selbst- und bewusstlose Vernunft, erst im Wissen des Menschen von Ihm zum Bewusstsein seiner selbst gelangen sollte. Endlich ist zugleich auf einen Unterschied hingewiesen, der allerdings, wenn auch in untergeordnetem Maße, sich geltend gemacht hat, auf den Unterschied zwischem ethischem und naturalistischem Theismus, dessen Bedeutung wir zunächst kürzlich erörtern müssen.

Schon in der Abhandlung über die Freiheit (1809) schlug Schelling eine mehr theistische Richtung ein. Diese verfolgte er seitdem in stiller unausgesetzter Tätigkeit; aber erst nach seinem Tode traten die Früchte derselben in den beiden größeren Werken „Philosophie der Mythologie“ und „Philosophie der Offenbarung“ ans Licht. Hier nun fasst Schelling Gott allerdings als an und für sich seiendes Wesen und stellt ihn als „Herrn des Seins“ im bestimmten Unterschiede nicht nur der Welt gegenüber, sondern auch über die Welt. Indem er aber nichtsdestoweniger den theocentrischen Standpunkt, den er früher einnahm,

festhält und demgemäß die endliche Welt aus dem absoluten Wesen Gottes „ab-leiten" will, verwickelte er Gott unvermeidlich in den Prozess der Weltbildung und Weltgeschichte und fasst ihn damit — wie J. H. Fichte mit Recht behauptet — im Grunde nur als kosmisches Prinzip, das in seiner „theologischen" Entwickelung in die Welt (Menschheit) ein- und durch sie hindurchgeht.

In einen änlichen Zwiespalt gerät F. Bader, der von Anfang an auf das gleiche Ziel lossteuerte. Denn auch nach ihm soll Gott nicht bloß ein ewiges Sein, sondern auch ein ewiges Werden, und somit nicht unmittelbare, sondern aus der Gliederung zurückgekehrte Einheit, kurz ein „Prozess im physikalischen Sinne des Worts" sein. Dieser Prozess soll zwar innerhalb des göttlichen Wesens selbst verlaufen und somit keineswegs — wie der Pantheismus annehme — die Welt umfassen. Allein da zu diesem Prozesse doch das „Sich-aussprechen in einem Bilde" gehört und dieses Bild die aus der ewigen Natur in Gott durch die göttliche Idee (Weisheit) gebildete Welt, wenn auch die „ewige ideale", von dem erscheinenden zeitlichen, materiellen Dasein wol zu unterscheidende Welt sein soll, so geht auch bei Baader das theogonische Werden Gottes in das kosmogonische Werden der Welt über. Ja es wird sogar in das zeitliche und materielle Dasein der empirisch gegebenen Natur, in den gegenwärtigen Zustand der Welt verflochten. Denn dieser Zustand soll zwar nur eine Folge des Falles Lucifers und resp. des ersten (ewigen — idealen) Menschen sein: nur um nicht den Menschen und mit ihm die ganze Schöpfung in den Abgrund der Hölle versinken zu lassen, — was die natürliche Folge des Falles gewesen sein würde, — nur darum ward von Gott die erste ursprüngliche Schöpfung „materialisirt" durch eine Art von zweiter Schöpfung in die gegenwärtige sinnliche, zeitliche und räumliche Welt verwandelt. Allein da die ursprüngliche ewige und ideale Schöpfung doch aus der Natur Gottes selbst hervorgegangen sein soll, so wird offenbar mit dieser Materialisirung, dieser Verwandlnng derselben in die materielle Welt, die göttliche Natur (wenigstens teilweise) mit verwandelt. Jedenfalls ist es ebenfalls nur ein „theogonischer Prozess", durch welchen der Ursprung der Welt vermittelt erscheint, und das Wesen Gottes, statt schlechthin an und für sich, in sich selbst absolut zu sein, sinkt doch widerum zum kosmischen Prinzipe, zum immanenten Urgrunde der Welt herab, womit wol der Pantheismus, nicht aber der Deismus zu seinem Rechte kommt.

Zu dieser kosmologischen oder naturalistischen Richtung des Theismus, in welcher zugleich das pantheistische Element noch überwiegt, bildet das philosophische Streben A. Günthers den diametralen Gegensatz. Der Begriff des Absoluten, von dem er ausgeht, nimmt sogleich eine deistische Färbung an, indem er behauptet: so gewiss Gott nicht nur von der Natur, sondern auch vom menschlichen Wesen und damit vom kreatürlichen Geiste unterschieden sein und werden müsse, so gewiss könne er seiner Wesenheit nach „weder Geist noch Natur" sein und mithin nur als ein substantiell Drittes, Höheres gefasst werden. „Nur formell", nicht aber substantiell sei Gott insofern dem menschlichen Geiste gleich, als ihm nothwendig ebenfalls Selbstbewusstsein beigelegt werden müsse, zugleich aber doch auch in dieser Beziehung widerum vom menschlichen Wesen verschieden, als in seinem absoluten Selbstbewusstsein die Differenz des vorstellenden von dem vorgestellten Selbst und von der Einheit beider nicht eine bloß ideelle, sondern eine reelle, substantielle sei und somit Gott schon in seinem Selbstbewusstsein als eine Dreieinigkeit von Personen gefasst werden müsse. — Damit erscheint allerdings aller Pantheismus gründlich abgetan: denn danach kann das Verhältnis Gottes zur Welt nur das der „wesentlichen Verschiedenheit" sein, d. h. es ist das Prinzip des Deismus adoptirt und anerkannt.

Es war vorzugsweise das Hegelsche System, von dem die Vertreter der im engeren Sinne theistischen Richtung ausgingen und das gewissermaßen selber diese Richtung aus sich hervortrieb. Denn ein Gott, der als absoluter Geist und absolute Subjektivität bezeichnet wird und doch erst im menschlichen Wissen von ihm zum Bewusstsein seiner selbst gelangen soll, ist im Grunde, wie schon angedeutet, eine contradictio in adjecto. Wenn man also auch mit der Hegelschen

Weltanschauung und den Hegelschen Tendenzen im allgemeinen einverstanden war, wenn man sogar Grundgedanken, Prinzip und Methode von ihm entlehnen mochte, — so musste doch in diesem Punkte eine Modifikation erstrebt oder, wie man zu sagen pflegte, über Hegel „hinausgegangen" werden. Daher ist es denn auch zunächst vornehmlich der engere oder losere Anschluss an Hegel, durch den diese über ihn hinausstrebenden Philosophen sich von einander unterscheiden; daraus erst ergeben sich die weiteren Differenzen, die in formeller und materieller Beziehung zwischen ihnen sich vorfinden.

J. H. Fichte, der Hauptvertreter dieser Bestrebungen, unterscheidet sich vornehmlich dadurch von Hegel, dass er die Welt nicht one weiteres als Durchgangsmoment im Selbstverwirklichungsprozesse des Absoluten fasst und von diesem Gesichtspunkte aus konstruiren will, sondern dass er aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt mittelst einer allseitig durchgefürten teleologischen Auffassung und Beweisfürung erst das Dasein und den Begriff Gottes und zwar als des schlechthin an und für sich seienden, seines selbst absolut bewussten Geistes darzutun bemüht ist. Dies absolute Selbstbewusstsein indes soll doch nur durch eine in Abstufungen und Potenzen geteilte „Natur in Gott" vermittelt sein. In ihr besitze Gott seine ewige „Wirklichkeit" (Realität). Sie aber sei ein in und mit seiner Selbstschöpfung und Selbstanschauung in ihm gesetztes ideales, urbildliches Universum, eine Welt ewiger Substantialitäten, die zwar zugleich Individualitäten, doch aber ursprünglich in absoluter Einheit mit Gott verbunden seien. In dieser Naturseite Gottes, dieser urbildlichen vorgeschöpflichen Idealwelt, sei aber nicht nur die Selbsterkenntnis Gottes, sondern auch Schöpfung, Dasein und Wesen der endlichen, abbildlichen reellen Welt begründet. Denn die Schöpfung bestehe eben nur in der Lösung jener ewigen ursprünglichen Einheit des vorbildlichen Universums, in der Trennung und Verselbständigung der ewigen Substantialitäten, welche die Natur in Gott bilden. Zu diesem Akte, durch welchen die zwar individuellen (monadischen), aber in ihrer vorgeschöpflichen Ewigkeit gebundenen Substantialitäten in Freiheit gesetzt werden und damit in Anderssein, in Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit zu Gott übergehen, entschließe sich der absolute Geist infolge seiner ethischen Wesenheit (der absoluten Liebe), die er eben damit betätige und die wir ihm infolge der Schöpfung, auf Grund der Welttatsache (der erfarungsmäßigen Erkenntnis des Universums), beilegen müssen. Denn der höchste Zweck der Weltschöpfung könne nur darein gesetzt werden, dass die durch den Schöpfungsakt frei gewordenen Individualitäten aus ihrem damit gesetzten Anderssein durch eigene freie Tätigkeit zu ihrer Urbildlichkeit und dadurch zur gewollten und gefülten Einheit mit Gott in der Liebe sich widerherstellen. Dieser Zweck lasse sich aber nur in einem stufenweis fortschreitenden Prozess vom Niederen zum Höheren erreichen, einem Prozess, den die gegebene Natur auch widerum tatsächlich in sich darstelle. Und mit dieser stufenweisen Verwirklichung des Zweckes gehe die Weltschöpfung in die Welterhaltung über, in welcher Gott nicht nur demiurgisch als einendes und den Weltzweck steigerndes Prinzip, sondern auch als Vorsehung, d. h. als der Entartung begegnendes, umlenkend-ausheilendes Prinzip wirke. In dieser Wirksamkeit endlich betätige sich Gott zugleich als Weltregierer, als in der Geschichte waltende allgemeine und spezielle Vorsehung, als welche er durch die Welterlösung, d. h. durch tieferes, in der Menschwerdung sich abschließendes Eingehen des göttlichen Geistes in den kreatürlichen, die endliche Welt vollende und den absoluten Weltzweck realisire.

Chr. H. Weiße will zwar die dialektische Methode Hegels durchaus festhalten, erklärt sich aber entschieden gegen den Pantheismus, zu dem Hegel durch sie gelangte. In seiner Schrift: „Die Idee der Gottheit" etc. (Dresden 1833 und 1844), an welche sein Werk: „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (Leipzig 1855) ergänzend und berichtigend sich anschließt, bringt er daher die drei bekannten Beweise für das Dasein Gottes in eine dialektische Verbindung und sucht auf diesem Wege die ware Idee Gottes dazutun. Der ontologische Beweis nämlich, in seiner waren Bedeutung gefasst, begründet und ergibt den pantheistischen Gottesbegriff, und breitet sich, durchgefürt, in das System des

Pantheismus aus. Ihm tritt der kosmologische Beweis im dialektischen Gegensatz gegenüber, indem er in seiner waren Fassung und vollen Entwickelung zum deistischen Gottesbegriff und der deistischen Weltanschauung fürt. Allein der Deismus läſst sich nicht halten: er schlägt dialektisch in den Pantheismus um und hat daher nur neue pantheistische Systeme zur Folge. Diesen Kreislauf durchbricht der teleologische Beweis, der in seinem tieferen spekulativen Sinne durchgefürt, den theistischen Gottesbegriff zum Resultate hat und in ihm Pantheismus und Deismus versönt. Der Zweckbegriff nämlich, von dem er ausgeht, umfaſst nicht nur eine zweckmäßige Gestaltung (Organisation) der Welt, sondern fordert und involvirt zugleich, daſs die Welt (Schöpfung) selber einen Zweck habe. Andererseits ergibt die dialektische Entwicklung des Weltbegriffs, daſs die Welt nur begriffen werden kann als die äußere Selbstobjektivirung Gottes, als eine in das weltliche Dasein eingegangenen Gottheit. Der Zweck der Schöpfung fällt daher notwendig in Gott, ist an sich und im Grunde ein göttlicher Zweck, also ein Zweck, den Gott ausfürt, indem er sich selbst in seiner absoluten Wesenheit verwirklicht. Die absolute Wesenheit Gottes aber ist absolute Persönlichkeit: das ist das stehenbleibende, unwiderlegliche Resultat des kosmologischen Beweises. Nur ist sie nicht, wie der Deismus will, als Eine Person, sondern notwendig als eine Dreieinigkeit von Personen zu fassen. Das liegt unmittelbar im Begriff der Persönlichkeit: denn die Person ist nur dadurch Person, daſs sie andere Personen gleichen Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat, und darum wird Gott, nur wenn er als dreieiniger gefaſst wird, im höheren und waren Sinne als Person gefaſst. Sonach aber kann „nach allen Begriffsbestimmungen der Lehre vom absoluten Geiste der absolute Zweck kein anderer sein, als die Einige göttliche Persönlichkeit selbst in Gestalt der zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit". Allein „sowie dieser Zweck gefunden ist, so zeigt sich zugleich, daſs er mehr als bloß Zweck, daſs er die absolute anfanglose Gegenwart dieser Persönlichkeit — deren Begriff so gut wie der Begriff Gottes überhaupt die Notwendigkeit des Daseins einschließt — selbst ist" (Die Idee der Gottheit S. 255, f. 264). Nach Weiße also ist der Son, die zweite Person der Trinität, diejenige göttliche Persönlichkeit, welche vor der Schöpfung der Welt, unabhängig von ihr, nur den ewigen Grund und die reale Möglichkeit der Weltschöpfung in Gott bezeichnet, welche aber mit der Schöpfung in die Welt „aufgeht", in sie „eingeht", an sie „sich hingibt". Für die Wissenschaft ersteht zwar der Begriff dieser zweiten Persönlichkeit nur „aus der dialektischen Entwickelung des Weltbegriffs, in welchen sich eine Gottheit eingegangen zeigt"; eben darum aber ist diese Persönlichkeit nicht (wie Hegel tut) mit der Welt zu identifiziren, sondern an sich und unmittelbar ist sie das absolute Prius der Welt, an sich in demselben Sinne ein Selbst oder Ich wie die erste Person in Gott, an sich die innere Selbstobjektivirung Gottes. Nur erst nachdem die Welt geschaffen ist, hat Gott allerdings „in dem Leben des Universums diese Selbstobjektivirung, deren unmittelbarer Begriff die Persönlichkeit des göttlichen Sones war, und das innerweltliche Leben des geschaffenen Geistes in Gestalt absolut geistiger Persönlichkeit ist die Auferstehung des göttlichen Sones". Allein jene Unmittelbarkeit, in welcher der Son die zweite Person in Gott ist, würde zum absoluten Dualismus füren, wenn nicht ein drittes Moment in Gott, gleichfalls in Gestalt und Bedeutung der Persönlichkeit gesetzt würde, in welchem sich die Einheit der Substanz jener beiden, die sonst eine nur innerliche oder auch nur äußerliche bliebe, ausdrücklich bewärt und betätigt". Das ist der metaphysische Grund und die allerdings nur „abstrakt metaphysische Begriffsbestimmung" der dritten Person in Gott, des vom Vater und vom Sone ausgehenden, beiden gleichen Geistes (a. a. O. S. 270 ff.). Gemäß dieser Idee Gottes als dreieiniger Persönlichkeit ist nun die Weltschöpfung nicht mehr zu fassen „als die Wirkung eines zureichenden Grundes, sondern als das Werk der Selbstentäußerung der zweiten göttlichen Persönlichkeit an den Weltbegriff". Und zu dieser Selbstentäußerung, obwol sie ein freier Entschluſs Gottes sein soll, kommt es darum, weil Gott erst durch die Weltschöpfung „der als Gott daseiende Gott" — das „warhaft Höchste" — wird, indem erst damit „der frei

über der Schöpfung schwebende, allumfassende selbstbewußte Gottesgeist ist, in welchem alle neuentstehenden Geschöpfe präformirt, alle vorhandenen in einer höheren Einheit des Erkennens oder der Idee vereinigt sind" (S. 277 f. 296). Eben deshalb endlich, weil die Schöpfung auf einer Selbstentäußerung Gottes beruht, ist das Entstehen der Kreatur nicht bloß als eine Tat Gottes, sondern zugleich als eine Tat der Kreatur zu fassen. In dieser Entäußerung nämlich fällt der Begriff der Gottheit ins Eins zusammen mit dem, „was man sonst die Materie nannte, und was keineswegs ein außergöttliches, sondern selbst im höchsten Sinne Göttliches, zugleich aber auch, eben weil seine Realität durchaus nur die Realität Gottes ist, ein — an und für sich betrachtet — bloß Ideelles, der selbständigen Existenz Entbehrendes ist". Indem so die Gottheit „ihre eigene Tätigkeit zur Materie der Schöpfung macht, setzt sie sich selbst als den Grund eines Daseins, welches aus ihr hervorgehen soll", aber nur „durch freie Selbstbestimmung" hervorgehen kann. Denn nur wenn die Kreatur durch eigene Tätigkeit „aus dem Wesen ihres Schöpfers als aus einer Basis sich selber herausarbeitet", kann sie ihrem Schöpfer gegenüber ein eigenes, selbständiges, freies Dasein, d. h. ware Wirklichkeit, reelle und keine bloß scheinbare Existenz gewinnen. Sonach ist die Weltschöpfung allerdings nur von der einen Seite her als Tätigkeit Gottes zu fassen, von der anderen dagegen notwendig „als ein Werden aus Nichts, in welchem aber dasjenige, was erst wird, das Tätige ist". Zu diesem anscheinenden Widerspruche werden wir gedrängt, wenn wir die Freiheit der Kreatur retten wollen. Denn eine Freiheit, die dem Geschöpfe nur gegeben, angeheftet wäre und nicht bis zur Selbstbestimmung und Selbstbildung des eigenen Wesens hinabreichte, wäre keine Freiheit. One die Freiheit aber ist ein eigenes selbständiges Dasein der Kreatur undenkbar; sie auch ist der letzte Grund des Bösen oder vielmehr in der Wurzel mit ihm identisch. One die Freiheit also ist ein warhaft reales Dasein der Welt nicht zu begreifen.

Einen anderen, etwas abweichenden Weg schlägt H. M. Chalybäus ein. In seinem „Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre" (Kiel, Schwers 1846) geht er von der Idee der Warheit aus; denn die Philosophie ist ihm eben nur „Warheits- oder Weisheits- oder Wissens-Wille (Liebe)", in ihrer Verwirklichung also „die Wissenschaft durch denkende Erkenntnis die Warheit hervorzubringen, oder spekulative Erkenntnis der Warheit ihrer Vermittelung nach" (S. 6 f. 27). Er verwirft daher die dialektische Methode Hegels und will an ihre Stelle eine Methode der „teleologischen Vermittelung" setzen, d. h. eine Methode, welche durch den Zweck der Philosophie die Warheit durch denkende Erkenntnis hervorzubringen, bedingt und bestimmt ist, oder was dasselbe ist, welche die Warheit „ihrer Vermittelung nach" zum Bewußtsein zu bringen hat (S. 66 f. 72 f.). Die Warheit ist nun aber ihrem formellen Begriffe nach zunächst jene „absolute Einheit", welche vernunftnotwendig gedacht und gesetzt werden muss und in der Tat auch immer gedacht und vorausgesetzt wird". Diese Einheit, unbestimmt wie sie ist, kann man vorerst das Absolute nennen, aber dieser formelle Begriff verlangt sogleich eine nähere Bestimmung. Er erhält dieselbe dadurch, daß wir, indem wir die Warheit als das Absolute setzen, sie eben damit betrachten „als unanfänglich vorausgesetztes, ewig seiendes ἓν καὶ πᾶν, All-Eines. Dieses Absolute ist, ist allein und ist Alles; es ist mithin kein Abstraktes, sondern Konkretes; was sein Inhalt ist, besagt der Begriff der Warheit: ein gewußtes Seiendes, und weil allein ein sich selbst wissendes, mithin ein selbstbewußter Geist, selbstbewußt, weil sich als Denkender von sich als Seiendem unterscheidend und darum in dieser Unterscheidung sich selbst wissend. Aber indem er alles sein Sein weiß, weiß er sich allein, einzig seiend, einsam; dieses sein Sein ist noch nicht das Dasein einer wirklichen Welt, einer ihm selbst objektiven, wirklichen Warheit. Auf diese aber bezieht sich das Absolute als Warheitswille, und diesen positiven Warheitswillen in ihm zugleich ewig vorausgesetzt, wird ihm sein selbstbewußtes Alleinsein zum negativen Grunde des Schaffens, das Schaffen zum Mittel der Verwirklichung der objektiven Warheit als des Zwecks. Diese, die geschaffene Warheit, soll aber Warheit werden, so war er selbst der warhaftige

Wille ist: denn warer Wille ist er nur, wenn er die volle objektive Warheit will! Somit muss die objektive Warheit oder das, was im absolut Einen für die subjektive Seite Objekt sein soll, dem absoluten Subjekt gleich werden, d. h. es muss selbst absolutes Subjekt werden und selbst absoluter Warheitswille wie das erste Subjekt, und sich auf dieses ebenso wissend und wollend beziehen, wie es dieses auf sich bezogen weiß. Die Verwirklichung dieses zweiten Subjekts im Absoluten geht vom absoluten (ersten) Subjekt aus und endigt mit der Gegenseitigkeit des Vernehmens der objektiven Wahrheit oder dem Prozeß der subjektiven und objektiven Vernunft. Soll nur hierin die lebendige Wechselwirkung fortbestehen, so darf auch durch die Verwirklichung der objektiven Warheit und somit im absoluten Ideal die unanfängliche Einheit nicht negirt werden; sie muss vielmehr, aber als die Einheit beider, fortbestehen: denn dies lag im Zweck der urersten Einheit, mit etwas, und zwar warhaft Seiendem, zu sein. Nur die Bestimmung der abstrakten einsamen Einheit ist aufgehoben, nicht die reale Einheit: denn sonst wären zwei Absolute, einander nichts angehende, nicht zusammen zu denkende und nichts von einander wissende, was ein Widersinn ist. Diese konkrete Einheit zweier Subjekte in einem substantiellen Wesen ist die Liebe. — — Sie ist die allerhöchste Vermittelungskategorie, die durch keine andere ersetzt, auf keine andere reduzirt werden kann. Der Zweck ihrer Vermittelung ist die Idee der absoluten Warheit selbst, jedoch zunächst nur sofern die absolute Warheit in der Synthesis der absoluten Idee mit dieser Vermittelung, d. i. das in positiv schöpferischer Liebe sich bewegende absolute Subjekt oder die positive Freiheit des absoluten Warheitswillens als Prinzip einer fernerweit in Aussicht gestellten, erst zu verwirklichenden Warheit ist. — — Die absolute Idee aber hat Kausalität, ist Wille und Macht, weil sie selbst in ihrer Idealität durchgängig bestimmt, sich selbst bestimmender vollendeter Logos, mithin Totalität dem Inhalte nach ist; und weil sie dies ist, ist sie auf die objektiv zu vollendende Warheit gerichtet als auf den Zweck, und die Vermittelung selbst tritt als Vermittelungsweise in den Kreis der unanfänglichen Momente des absoluten Prinzips ein. Eben darum kann die Vermittelung keine andere sein, als die des Wissens und Wollens der absoluten Warheit als einer zu vollendenden objektiven Wirklichkeit um des Seins der objektiven Warheit willen, d. h. sie ist objektive Zwecksetzung oder positive Liebe. Diese ist daher das eigentlich schöpferische Moment im Absoluten, ein Schöpfen zugleich aus eigener Substanz und ein Schaffen (to shape, Bilden) des entspringenden Objekts, one welches jedes Produziren nur eine Scheinschöpfung bliebe. Allein will das absolute Prinzip (Subjekt) anderes schaffen, so muss es zugleich sich selbst erhalten, affirmiren oder in sich reflektirt bleiben: denn die objektive Zwecksetzung würde sich selbst aufheben, wenn das setzende Prinzip sich aufhöbe an oder in das Gesetzte: es würde dann nichts schöpferisch produziren, sondern nur sich selbst verwandeln oder zum Prädikat eines Andern machen, sich als Subjekt negiren, one ein Objekt entstehen zu lassen. Das negative Moment der Selbsterhaltung des subjektiven Prinzips muss mithin als negative Bedingung im Poniren (Schaffen) aufbewart, die Zwecksetzung also in dieser Beziehung dialektisch sein, und insofern kann dies negative Moment das der negativen Liebe oder der Egoität (wol zu unterscheiden vom Egoismus) genannt werden. Die positive Liebe produzirt demnach — in jenem „Schöpfen und Schaffen" — die objektive Warheit der kreatürlichen Subjekte: diese sollen denkende Monaden werden. Die negative Liebe dagegen, wie sie das Moment der Selbsterhaltung und Selbstreflexion des absoluten Prinzips ist, so reflektirt sie jede kreatürliche Monas zu einem Selbst in sich, sobald diese nur einmal gesetzt sind; selbst aber produzirt sie, die Egoität, nichts: sie kann also im Schöpfungsprozess erst das zweite Moment der Erhaltung und zwar der Selbsterhaltung sein (S. 285. 290. 295 f. 299 f.). „Fragen wir also: was ist der absolute Grund der Welt oder das Unanfängliche des Alls im All, so ist es weder die reale Substanz des Materialismus, noch das nur sich selbst denkende Denken des abstrakten Theismus (Deismus), noch die unbegreifliche Indifferenz der Identitätssysteme, sondern die konkrete Einheit des Denkens und Seins in der Idee, welche als ab-

soluter Wille der Warheit ausgesprochen werden muss. Als solche ist das absolute Subjekt absolute Persönlichkeit und als solche Prinzip einer werden sollenden objektiven Warheit: denn zunächst ist alles Sein noch eingeschlossen in der unanfänglichen Einheit des absoluten Pantheos, ist nur seine seelische Substanz, an welcher das denkende Moment die Selbstunterscheidung seiner als Denken vom Sein, d. i. sein Selbstbewusstsein hat. Dieses Sein, die Seite der Realität im Absoluten, ist noch keineswegs die reale Welt, noch nicht die objektive Warheit, zu der es erst werden soll: wäre es diese schon, so könnte das Absolute nur den negativen Willen haben, sich selbst zu erhalten in seinem absoluten Vollendetsein; es könnte mithin kein Prozess in der Welt sein, welcher (tatsächlich gegebene (Prozess-Zustände voraussetzt, in welchem noch nicht Alles ist und so ist, wie es werden soll, mithin auf einen uranfänglichen Zustand zurückweist, wo die Welt überhaupt nur noch in der Gestalt der ὕλη, d. i. ἐν δυνάμει, in der Macht des Absoluten als reale Möglichkeit vorhanden und das absolut All-Eine selbst diese Macht war. Aber wäre das Absolute eben nur dieser Machtwille, so wäre es nur der selbstische Wille, die negative Liebe, und als solche schon in sich mit seinem Alleinsein befriedigt. Soll es die positive Liebe sein, so konnte die negative Liebe sich nicht auf die ganze Gottheit, die reale und ideale Seite in gleicher Weise beziehen, sondern nur die unaufhebliche Selbsterhaltung des monadisch ideellen Moments besagen, wärend das reale (das Sein, die Substanz Gottes) zum Mittel herabgesetzt, und damit die Macht nicht mehr der absolute Zweck bleibt, sondern dieser in der objektiven Warheit und Wirklichkeit Gott ebenbildlicher Monaden gesucht und gefunden wird." Nur so ist das Dasein, die Schöpfung der Welt, zu erklären (S. 303 ff.).

Wir ersehen aus dieser Skizze, dass die Hauptversuche, die theistische Weltanschauung philosophisch zu begründen, zwar wol den Forderungen des Pantheismus (Monismus) gerecht werden. Denn überall erscheint die Welt aus dem realen Sein (der Natur, Wesenheit — Substanz) Gottes hervorgegangen, als die Selbstobjektivirung, Selbstentäußerung, Selbstanschauung, Selbstvollendung seiner selbst; der Unterschied vom Hegelschen Pantheismus besteht nur darin, dass die Selbstbewusstheit und damit die Subjektivität Gottes als eine an und für sich seiende, nicht erst durch die Welt und das menschliche Wissen vermittelte, dargetan wird. Allein dem Deismus ist keineswegs gleichermaßen Genüge getan. Denn die Haupt- und Grundforderung der deistischen Weltanschauung ist die Idee Gottes als des absoluten, in sich selbst kraft seiner absoluten Macht, Weisheit und Güte ewig vollendeten Geistes gegenüber der bedingten, nur im Werden seienden, in fortwärender Entwicklung begriffenen Welt. Dieser Idee aber — die durch den Begriff der Absolutheit gefordert ist, — widerspricht jede Ansicht, nach welcher die Welt irgendwie zum Wesen Gottes selbst gehört. Denn damit wird notwendig auch das Werden, die Entwicklung und Fortbildung der Welt in das Wesen Gottes verlegt. Und ein werdendes, sich entwickelndes Absolutes ist offenbar eine contradictio in adjecto, weil alles Werden ein Noch-nicht-sein, alle Entwicklung ein Streben nach einer noch erst zu erreichenden Vollkommenheit (Vollendung) involvirt, das Absolute aber als solches notwendig schlechthin vollkommen, schlechthin vollendet ist.

Litteratur. Außer den schon angefürten Schriften sind noch zu erwänen: H. Schwarz, Einige Bemerkungen über die Weiterbildung des Theismus (in der Zeitschr. für Philosophie rc. Bd. XVIII, Halle 1847); A. A. v. Schaden, Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts. Ein Sendschreiben an L. Feuerbach (Erlangen, Bläsing 1848); J. B. Mayer, Theismus und Pantheismus mit besonderer Rücksicht auf praktische Fragen (Freiburg, Diernfellner 1849); G. Schenach, Metaphysik, ein System des konkreten Monismus (Insbr. 1856); B. Eckart, Die theistische Begründung der Aesthetik im Gegensatz zu der pantheistischen (Jena 1857); H. Schwarz, Gott, Natur und Mensch, System des substanziellen Theismus (Hannover 1857); F. Hoffmann, Ueber Theismus und Pantheismus, eine Vorlesung rc. (Würzburg, Stahel 1861). — Auch der Unterzeichnete hat in seinem Werke: „Gott und die Natur" (Leipzig,

Weigel 1861) einen Versuch zur Lösung des in Rede stehenden Problems gemacht. **H. Ulrici †.**

Thekla, s. Apokryphen des N. Test.'s Bd. I, S. 524.

Thema, תֵּימָא, hieß ein „ismaelitischer", d. h. nordarabischer Stamm und Bezirk, welcher Karavanenhandel trieb (1 Mos. 25, 15; Hiob 6, 19; Jes. 21, 14; Jer. 25, 23 und wol auch Bar. 3, 23 nach berichtigter Lesart, neben Theman v. 22, mit welchem edomitischen Stamme die LXX durchweg jenes verwechselt haben, also die „Krämer" neben den „Weisen"). Da تَيْمَاءُ „Wüste, Einöde" bedeutet, so treffen wir diesen Namen von mehreren Lokalitäten gebraucht an. Ritter (Erdk. XII, 159 ff.; XIII, 384 ff. 400 ff.) suchte nun das biblische Thema nachzuweisen in dem von Iſstachri (übersetzt von Mordtmann S. 11) als dem nördlichsten aller arabischen Orte erwänten Tayma, nur 3 Tagereisen von Syrien, d. h. dem Gebiete von Damaskus, entfernt. Es war eine Festung mit Dattelpalmen und liegt am nordöstlichen Abhange des Haurângebirges, ganz nahe südlich von Duma, 15 Meilen südöstlich von Damaskus, am Westrande der syrisch-arabischen Steinwüste el Harra, s. auch Edrisi (I, p. 324 f. ed. Jaubert) und Abulfeda (Arab. pag. 96 ed. Rommel), wol auch gemeint mit *Θέμμη* bei Ptolem. 5, 19, 6, vgl. besonders Wetzstein, Reisebericht in Hauran, S. 21. 93 f., und Kneucker in Schenkels Bibellex. V, 497 f. Indessen sprechen die biblischen Stellen eher für das heutige Taimā, 4 Tagereisen südwestlich von Dumat el-Dschandal und nordöstlich von el-Ḥidschr, auch von Seetzen (in von Zach, Correſſ. XVIII, 374) und Burckhardt (travels, append. VI, pag. 464) erwänt und auf den neueren Karten von Arabien eingetragen. Dies ist das *Θαῖμα* in Arabia felix bei Ptol. 6, 7, 29, war vor dem Islam von Juden bewont und hat jetzt 1000 Einwoner, deren zweistöckige, aus Luftziegeln und Pisé gebauten Häuser in Palmen und Gärten versteckt sind. Es liegt an der Karavanenstraße von Mekka nach Damaskus und war auch wichtig für die Verbindung des persischen Meerbusens mit Petra und dem Golf von Ailah. So jetzt Blau in der Zeitschr. der D.M.G. 23, 573; Steiner in Schenkels Bibellex. I, 222; Kautzsch in Riehms Handwörterb. S. 1622; Sprenger, Die alte Geogr. Arabiens (Bern 1875) §§ 148 und 218, und im Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain, 1872 Juli, S. 13. Keinesfalls aber ist mit Knobel zur Genes. S. 194 und Bunsen zu 1 Mos. 25 das biblische Thema an den persischen Meerbusen zu verlegen und mit den *Θαιμοί* des Ptolem. 6, 7, 17, den banu Teim bei Jâkût Moschtar. d. 310. 352. 413, zu kombiniren. **Rüetschi.**

Themistius, s. Monophysiten Bd. X, S. 247.

Theodemir, s. Claudius von Turin Bd. III, S. 243.

Theodor I., Papst von 642—649, der Son eines Bischofs, aus Jerusalem gebürtig, wurde als Nachfolger Johanns IV. am 24. November 642 konsekrirt. Wie sein Vorgänger war auch Theodor I. ein Gegner der Monotheleten (s. d. Art. Bd. X, S. 796). Als ihm der Patriarch Paulus von Ostrom, der nach dem Sturze des in eine Palastrevolution verwickelten, monotheletisch gesinnten Pyrrhus auf den Stul von Konstantinopel erhoben worden war, seine Wal in einem Schreiben anzeigte, welches seine monotheletischen Ansichten hinter orthodoxen Phrasen zu verbergen suchte, antwortete er diesem, er könne ihn nicht eher als Patriarchen von Konstantinopel bestätigen, bis Pyrrhus von ihm (d. h. von Paulus) auf einer Synode als Häretiker verurteilt worden sei. Pyrrhus, der inzwischen nach Nordafrika gegangen war, ließ sich dort in einer im Jare 645 mit dem Abte Maximus dem Bekenner (s. d. Art. Bd. IX, S. 431), dem eifrigsten Bekämpfer des Monotheletismus, abgehaltenen Disputation für den Dyotheletismus gewinnen, ging darauf nach Rom, bekannte sich hier zur Auffassung des mit Maximus und der nordafrikanischen Kirche in der Lehre von den zwei Willen

Christi übereinstimmenden Papstes und wurde von diesem nunmehr als rechtmäßiger Patriarch von Konstantinopel anerkannt. Dass seine Lossagung von der monotheletischen Formel nur dem Wunsche entsprungen war, mit Hilfe des Papstes widerum in den Besitz seines Patriarchenstules zu gelangen, bewies Pyrrhus dadurch, dass er sich in Ravenna nach Verhandlungen mit dem kaiserlichen Exarchen von neuem zu der eben von ihm abgeschworenen Lehre von dem „Einen Willen" in Christo bekannte. Nun versammelte Theodor I. in Rom eine Synode, auf der er in einer seltsam feierlichen Weise — indem er die Feder in Tinte tauchte, die aus dem geweihten Kelche mit einem Tropfen des Blutes Christi versetzt war — die Exkommunikation des Pyrrhus unterschrieb. Aber auch über den Patriarchen Paulus sprach der Papst das Absetzungsurteil aus, nachdem jener sich in einem an diesen gerichteten Brief unumwunden zu Gunsten des „Einen Willens unseres Herrn" erklärt hatte. Warscheinlich ist es, dass Theodor I., als er am 14. Mai 649 ins Grab gebettet wurde, schon die Nachricht empfangen hatte, dass der Patriarch Paulus sich an ihm dadurch zu rächen gesucht, dass er den Kaiser Constans II. zum Erlass des „Typus" bewogen (648), jenes Ediktes, welches den orthodoxen Untertanen Stillschweigen in Betreff der im monophysitischen sowie im monotheletischen Streite ventilirten Fragen auferlegt.

Quellen: Vita Theodori I. im liber pontificalis, ap. Muratori: Rer. Ital. scr. t. III, pars I, p. 138 sq.; Theophanis chronographia, Bonnae 1839, t. I, p. 509; die Briefe Theodor I. finden sich bei Mansi, Conciliorum nova et amplissima collectio, t. X, p. 702 sq.; Jaffé-Wattenbach, Reg. pontif., p. 228 sq. etc.; Baronius, Ann. eccl. ad ann. 642 sq.

Litteratur: Bower, Unpath. Gesch. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Theil 4, Magd. u. Leipz. 1757, S. 73 ff.; Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, Göttingen 1758, S. 148 ff.; Baxmann, Die Politik der Päpste, Bd. I, S. 173 ff.; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 2. Band, 3. Aufl., S. 133 ff.; Hefele, Conziliengesch., 3. Bd., 2. Aufl., Freib. i. Br. 1877, S. 186 ff.; Jungmann, Dissertationes selectae in histor. eccles. t. II, Ratisbonae 1881, p. 415 sq.; vgl. auch die Litteratur bei dem Art. Monotheleten.

R. Zöpffel.

Theodor II., Papst im Jare 897, hat nur 20 Tage wärend der Monate November und Dezember pontifizirt. Er war bemüht der Kirche den durch das Totengericht über den Papst Formosius (s. d. Art. Bd. IV, S. 593) verlorenen Frieden widerzugeben, indem er den Leichnam jenes Papstes von neuem feierlich bestatten ließ und die von demselben vollzogenen Weihen als kanonische anerkannte.

Quellen: Auxilii tractatus, ap. Mabillon, Analecta vetera, ed. II, Paris 1723, p. 43; Auxilii libellus in defensionem sacrae ordinationis papae Formosi, in Dümmler, Auxilius und Vulgarius, Leipz. 1866, S. 72; Jaffé-Wattenbach S. 441 2c.

Litteratur: Siehe die beim Art. Formosius angegebene. R. Zöpffel.

Theodor (Theodul), Walliser Landes-Heiliger; Theodor I., Theodor II., Walliser Bischöfe des 4. und des 6. Jarhunderts.

Theodor I. Auch wenn die Legende von St. Mauritius und der thebäischen Legion als mit der Geschichte nicht vereinbar beiseite gelegt wird (vgl. den Art. Bd. IX, S. 424—428), so ist doch die noch innerhalb des Rahmens der alten Geschichte geschehene Festwurzelung der christlichen Religion im Rhonetale ganz glaublich, wenn die Bedeutung des penninischen Passes für den Verkehr zwischen Italien und Gallien ermessen wird. Eben der Platz, wo der Alpenweg von der Höhe des großen St. Bernhard her zuerst auf den Lauf der Rhone stößt, Martigny, das alte Octodurum, war, wie der Hauptort des Wallis, so auch der Sitz des Bischofs, und erst in der zweiten Hälfte des 6. Jarhunderts verlor derselbe mit der Verlegung des kirchlichen Mittelpunktes talaufwärts nach Sitten seine bisherige Bedeutung. Indessen weist schon eine Inschrift zu Sitten aus dem Jare 377, die die erste Magistratsperson als Dedicator nennt und wol der Herstellung

des kaiserlichen Prätoriums galt, das Christus-Monogramm auf. Dieser gleichen Zeit nun gehört der erste Bischof von Octodurum, Th. I., an, welcher wol von Anfang an zum gallischen kirchlichen Verbande zälte. 381 steht Th. als „episcopus Octodurensis“ in den Akten des Konzils von Aquileja unter den eifrigen Bekennern der orthodoxen Auffassung gegenüber dem des Arianismus angeklagten Bischof Palladius, und zwar findet sich da sein Name eben unter den gallischen, nicht unter den italienischen Bischöfen. Da noch 390 ein „Theodulus episcopus“ unter den zehn in Mailand versammelten Bischöfen erscheint, welche an den Papst Siricius eine Antwort erteilten, wurde für Th. I. das Todesjar auf das nächstfolgende Jar 391 angesetzt. — Für des Bischofs Tätigkeit im Wallis liegen nur späte, nicht in Betracht fallende Zeugnisse vor. Denn mit der Ungeschichtlichkeit des Inhaltes der dem Eucherius zugeschriebenen Passio Agaunensium martyrum verlieren auch deren Angaben ihren Wert, dass nämlich Eucherius seine mündlichen Erkundigungen über die thebäische Legion auf Bischof Isaak von Genf und durch diesen auf Bischof Th. selbst zurückfürte, oder dass Th. zu Ehren der von ihm gefundenen Gebeine auf der Blutstätte der Märtyrer eine Kirche zuerst zu Agaunum errichtet habe.

Theodor II. wird mit dem seit der Mitte des 5. Jarhunderts nun schon ganz ausgebildet vorhandenen Kultus der thebäischen Märtyrer im Kloster Agaunum — St. Maurice — für die spätere Zeit des Bestandes des burgundischen Reiches in Verbindung gebracht, als 515, im Jare vor dem Tode des Vaters, des Königs Gundobad, Prinz Sigismund Agaunum neu gründete. Allerdings fällt mit der Unglaubwürdigkeit der erst etwa im 12. Jarhundert entstandenen Akten eines, wie behauptet wurde, behufs der Klostereinrichtung nach Agaunum berufenen Konzils die Rolle, welche Bischof Th. darin zugeschrieben wird, dahin, und es läge nicht ferne anzunehmen, der Verfasser der Acta habe den Namen des in der Legende stehenden Entdeckers der Reliquien und ersten Erbauers einer Kirche hier einfach neu eingeschoben. Aber durch die Auffürung in dem alten agaunensischen Bischofskataloge ist Th. II. gesichert. Indessen kann er die Ereignisse von 515 nur kurze Zeit überlebt haben, da 517 auf dem Epaonensischen Konzil schon Konstantius als „episcopus civitatis Octodorensis“ auftritt.

Allein die Walliser Legende will noch von einem dritten Bischof des Namens Theodul, als Zeitgenossen Karls des Großen, wissen. Ein „monachus peregrinus“ Ruodpert sollte der Verfasser der Vita dieses Heiligen sein, in welcher der Umstand, dass Kaiser Karl die Präfektur im Wallis, die weltliche Oberherrlichkeit über das ganze Land, dem Bischofe zuerteilt habe, ganz besonders als wertvoll angesehen wurde. Denn diese donatio Carolina konnte und sollte im späteren Mittelalter dem Bistum Sitten als Schild gegen das im unteren Wallis sich festsetzende Haus Savoyen einesteils, und gegen die Freiheit anstrebenden Anforderungen der Zehnten des Oberwalliser Volkes andererseits dienen. Aber schon im 16. Jarhundert begannen Stumpff und Josias Simmler in ihren der Geschichte des Wallis sich zuwendenden Studien die Existenz dieses Th. anzuzweifeln, und ebenso ist die der gefälschten Urkunde Papst Hadrians I. für St. Maurice entnommene Erzälung, Bischof Altheus von Sitten habe (786) König Karl von St. Maurice über den großen St. Bernhard nach Rom begleitet, one Begründung. — Dennoch ist dieser mit dem großen Kaiser in Verbindung gesetzte, am 16. August gefeierte Theodul in den Augen des Walliser Volkes der eigentliche Landesheilige (der historische, eigentliche erste Bischof Th. wurde um zehn Tage hinaus, auf den 26., geschoben): er ist der „St. Jodern“, von dem die Volkssage rühmt, er habe dem gesegneten Weinlande die nie versiegende „St. Jodern-Kufe“ hinterlassen, und durch seine dem Teufel abgewonnene „St. Jodern-Glocke“ seien gegen Ungewitter Wunder getan worden. Wenn die Walser in Rätien wirklich ausgewanderte Walliser sind, so ist die Verehrung des gleichen „St. Jober“ durch die Vorarlberger Walser ein Hauptzeugnis dafür, und es ist weiter bezeichnend, dass der nach den Sitzen der gleichfalls aus Wallis ausgewanderten Deutschen am Monte Rosa fürende vergletscherte Pass über das Matterjoch auch nach St. Theodul heißt.

Die Vermischung der beiden historischen Persönlichkeiten unter einander und mit der dritten der Geschichte gar nicht angehörenden sagenhaften Gestalt ist zuerst durch die Bollandisten kritisch beleuchtet worden, indem sie in Bd. V u. VI des Monats August — zum 26. und 27. kamen sie 1741 und 1743 auf Th. I. und Th. II. zurück, nachdem vorher in Bd. III zum 16. Monatstage nach Cupers Commentarius praevius Ruodperts Vita Theoduli episcopi abgedruckt worden — die Frage zu lösen suchten. Die hier wegen der der karolingischen Zeit gutgeschriebenen Theoduls-Erscheinung vorgebrachten Zweifel bewogen den Sittener Domherrn Briguet zu lebhafter Verteidigung in seiner Vallesia christiana (1744), und auch die Gallia christiana hielt in Bd. XII bei der Ecclesia Sedunensis 1770 mit ihrer Kritik zurück. Doch der einsichtige Forscher Joseph de Rivaz, ein geborener Walliser, Generalvikar zu Dijon, gab, wo er in seinen Eclaircissements sur le Martyre de la Légion Thébéenne (1779) mehrmals auf Theodul und die donatio Carolina zu reden kam, unumwunden zu, dass die Annahme nur auf Legenden unsicheren Ursprungs, nicht auf Zeugnissen gleichzeitiger Schriftsteller beruhe. So hat denn auch der Walliser Kapuciner, P. Furrer, in seiner „Geschichte des Wallis“ (1850) zwar den „hl. Theodul III.“ angenommen, aber diese „schweren Fragen“ doch mit etwelcher Schüchternheit behandelt. Gelpke gab zuerst in seiner „Kirchengeschichte der Schweiz“ (Bd. I, 1856, S. 90 ff., 120 ff.; Bd. II, 1861, S. 95 ff.: diese Untersuchungen unterscheiden sich vorteilhaft durch etwas schärfere Kritik von manchen anderen ungenügenden Abschnitten), hernach in einem sehr eingehenden Artikel der ersten Auflage dieses Werkes (Bd. XV, 1862, S. 738—743) eine Übersicht des gesamten Standes dieser Fragen.

Meyer von Knonau.

Theodorus Askidas, ein der origenistischen Richtung angehöriger Abt, den Kaiser Justinian um 537 zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien erhob. S. die Artikel: Dreikapitelstreit, Bd. III, S. 694 f. und Origenistische Streitigkeiten, Bd. XI, S. 112 f. W. Möller.

Theodorus, mit dem Beinamen Graptus, hat sich, wie sein berühmterer Zeitgenosse Theodorus Studita, unter den mönchischen Märtyrern des Bilderdienstes einen Namen gestiftet. Er stammte aus Jerusalem, war im Kloster der heil. Saba gelehrt erzogen und hatte daselbst die Presbyterwürde erlangt. Um das Jar 818 schickte ihn der Patriarch Thomas von Jerusalem nach Konstantinopel, wo er zur Verteidigung der Bilder auftreten sollte. Wirklich setzte er den Kaiser Leo den Armenier der Bilder wegen leidenschaftlich zur Rede. Dieser verhängte zwar niemals Hinrichtungen über die Ungehorsamen, da er die Ruhmsucht der Mönche nicht reizen wollte, aber er ließ den Theodorus geißeln und schickte ihn an die Küste von Pontus. Nach drei Jaren durfte er zurückkehren, erlitt aber bald dasselbe Schicksal, da ihn Kaiser Michael der Stammler gefangen setzte und dann aus der Stadt verbannte. Der Nachfolger Theophilus ließ ihn abermals grausam züchtigen und im Jare 833 nach der Insel Aphusia transportiren. Nach einigen Jaren erschien er wider in Konstantinopel, wurde aber, da er in der Rechtfertigung des Bilderdienstes mit gleichem Ungestüm fortfur und sich unter Drohungen und Martern gleich hartnäckig zeigte, nach Apamea in Bithynien exilirt. Wenige Schriften tragen seinen Namen. Eine Disputation des Patriarchen Nicephorus soll von ihm niedergeschrieben sein und findet sich abgedruckt in Combefisii Orig. Constantinop. p. 159 (Nicephori disputatio cum Leone Armeno de venerandis imaginibus ex vita Nicephori a Theodoro Grapto scripta), ebendaselbst ein Brief von Johannes, Bischof von Cyzicum, in welchem die unter Kaiser Theophilus von ihm erlittenen Misshandlungen erzält werden. Eine Schrift: De fide orthodoxa contra Iconomachos findet sich handschriftlich, aus welcher ein Bruchstück von Combefisius a. a. O. S. 221 mitgeteilt wird. — Vgl. Vita Theodori Gr. graece ap. Combef. Orig. Constant. p. 191, latine apud Surium. Dec. 26. — S. die Notizen bei Cave und Walch, Geschichte der Ketzereien, X, S. 677. 717. Gaß.

Theodorus Lector ist der Vorletzte in der Reihe der altgriechischen Kirchenhistoriker. Er war um das Jar 525 Vorleser der Kirche von Konstantinopel; Johannes von Damaskus (lib. III, De imagin.) nennt ihn *ἱστοριογράφος Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἀναγνώστης* (vgl. Niceph. I, cap. 1 u. Suid. Lex. s. v.). Er hat sich durch eine doppelte historische Arbeit verdient gemacht. Zuerst lieferte er aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret einen Auszug, der vom 20. Jare des Constantin bis zur Regierung des Julian reicht und unter dem Namen Historia tripartita bekannt ist. Derselbe ist handschriftlich noch vorhanden und Valesius beschloss, ihn herauszugeben, begnügte sich aber nachher mit der Anfürung von Varianten, da der übrige Inhalt mit dem der Quellenschriften übereinstimmend gefunden wurde. Das zweite viel wichtigere Werk fürt die Geschichte selbständig von da an, wo sie Sokrates fallen läßt, bis zur Regierung des Kaisers Justin des Älteren (518). Beide Darstellungen dürfen nicht, wie manche gewollt, als ein Ganzes angesehen werden, auch lassen sie zwischen sich eine Lücke von 70 Jaren. Leider ist das letztere in zwei Büchern verfasste Werk verloren, nur größere Bruchstücke haben sich bei Johannes Damascenus, bei Nilus und besonders bei Nicephorus Callisti erhalten und sind schon von Robert Stephanus und später von Valesius veröffentlicht worden. Da nun diese Exzerpte handschriftlich den Titel füren: *ἐκλογαὶ ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου*, so hat Valesius mit Recht vermutet, dass schon Nicephorus nicht den ganzen Text des Theodorus selber, sondern nur Auszüge aus demselben vor Augen gehabt haben mag, die er dann durch Diktate seiner eigenen Geschichtserzälung einverleibte. Übrigens bezeugen die vorhandenen Reste, dass die Geschichte des Theodorus viel kirchlich und politisch Wichtiges enthalten haben muss. Vgl. die litterarischen Notizen bei Cave, Fabricius, Hamberger und Stäudlin, Geschichte und Litteratur der Kirchengeschichte von Hemsen, S. 76.

Ausgaben: *Ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεοδώρου ἀναγνώστου ἐκλογαί*, cum Eusebio, Lutet. Paris. ap. Rob. Steph. 1544. — Excerpta ex ecclesiastica historia Theodori Lectoris et fragmenta alia H. Valesio interprete cum Theodoreti historia ed. G. Reading, Cantabr. 1720. **Gaß.**

Theodor von Mopsuestia, eines der Häupter der sog. antiochenischen Schule (s. d. Art. Bd. I, S. 454), stammt aus Antiochien (daher *Ἀντιοχεύς*), wo er um das Jar 350 (Fritzsche s. u.) von angesehenen Eltern gezeugt ist (über eine sagenhafte Genealogie, welche ihn und Nestorius zu Vettern macht, s. Nestle in Theol. Studien a. Würtemb. II, S. 210 f.). Zur Vorbereitung auf die öffentliche Laufban eines Sachwalters genoss er den üblichen Unterricht in der Philosophie und in der Rhetorik, letzteren bei dem berühmten Libanius, schloss sich aber auch bereits an Joh. Chrysostomus als an den älteren Freund an. In der ersten durch diesen genärten christlichen Begeisterung gab er seinen weltlichen Beruf auf, um der christlichen Philosophie in einem enthaltsamen Leben sich zu widmen, und schloss sich an Chrysostomus und die anderen jungen Männer an, welche in Antiochien unter der Leitung des Presbyters Diodor (nachmals Bischof von Tarsus) sich zu christlichem Studium und einem mönchisch-enthaltsamen Leben vereinigt hatten. Allein auf die erste Begeisterung folgte bei Theodor ein Rückschlag, der ihn dazu trieb, diese Verbindung aufzugeben, sich seinen früheren Bestrebungen wider zuzuwenden und an Verheiratung zu denken. Doch gelang es den dringenden Manungen seines Freundes, der ihm vorwarf, sein Christo gegebenes Gelübde gebrochen zu haben, ihn zur Umkehr zu bewegen (Chrys. in Theod. laps., opp. Montf. I, 1 sqq.). Wenn, wie gewönlich angenommen wird, auch die größere Schrift des Chrysostomus unter diesem Titel an unseren Theodor gerichtet ist, so war leidenschaftliche Liebe zu einem Mädchen, Hermione, ein Hauptmotiv. Die Ansicht Tillemonts, dass bei dieser größeren Schrift, dem sogenannten ersten Buch ad Theodorum lapsum an einen anderen Theodor zu denken sei, wogegen sich Montfaucon in der Einleitung erklärt, ist vorsichtiger von Neander, Der heil. Chrysost. I, 38, Aufl. 2, erneuert, doch scheint mir auch seine Begründung nicht durchschlagend, dagegen ist die allerdings von Leo Allatius in Schutz

genommene Antwort Theodors — opp. Chrysost. I, 801 unecht). Theodor kehrte zurück zu den verlassenen theologischen Bestrebungen, und der Einfluss seines Lehrers Diodor (Leontius nennt adv. Nest. et Eutych. III, 9 bei Gall. XII, 686 den Diodor ὁ τῶν κακῶν αὐτῷ καὶ τῆς ἀσεβείας ἀρχηγέτης γενόμενος καὶ πατήρ), der ihn in die Bibelstudien einfürte, war entscheidend für die Richtung seines Lebens. In die kirchliche Laufban eintretend, wurde er (um 383 nach Kihns Berechnung, S. 39, Anm. 1 des unten anzufürenden Werkes) Presbyter in Antiochien und genoss hier bereits eines ausgezeichneten Rufes. Johann, nachmals Bischof von Antiochien, vielleicht auch Nestorius, haben ihn hier gehört; und in seinen damals geschriebenen Schriften verteidigte er nachdrücklich die kirchliche Lehre (gegen Eunomius und Apollinaris). Um 392 begab er sich nach Tarsus zu Diodor, und von hier als Bischof nach Mopsvestia in Cilicia secunda Im J. 394 finden wir ihn als Teilnehmer an einer zu Konstantinopel wegen des Streites um das Bistum von Bostra gehaltenen Synode, und hier soll der Kaiser Theodosius I. durch seine Predigt angezogen ihn ausgezeichnet haben. Als später Chrysostomus seinem Geschick erlag, bemühte Theodor sich, freilich vergeblich, in seinem Interesse. Sein Ansehen aber war und blieb in der Kirche, besonders der östlichen, groß, und selbst Cyrill von Alexandrien, dem Theodor seine Erklärung des Hiob zusandte, hat vor Ausbruch der nestorianischen Streitigkeiten ihm Lob und Verehrung gezollt. Auch seine Stellung im pelagianischen Streite würde sein Ansehen in der griechischen Kirche nicht gefärbet haben. Es wurde erst erschüttert, als im nestorianischen Streite die antiochenische Christologie mit der alexandrinischen in Kampf kam. Aber als dieser Kampf begann, schloss Theodor die Augen und starb im Frieden der Kirche im J. 428 oder 429.

Um nun die theologische Bedeutung dieses von der syrischen Kirche mit dem Namen des interpres κατ' ἐξοχήν geehrten Theologen zu übersehen, blicken wir zunächst auf seine exegetische Tätigkeit, dann auf seinen Anteil am pelagianischen Streite, endlich auf den christologischen Mittelpunkt seiner Dogmatik, woran sich die Geschichte seines Namens nach seinem Tode anschließt. — Theodor war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller, und einen sehr bedeutenden Teil seiner Arbeit hat er der Erklärung der Schrift zugewendet, die sich über eine große Zal der biblischen Bücher, nachweislich über Genesis (ja die ganze Octateuchos), Bücher Samuelis (die zwei ersten BB. der Könige) und Könige, Psalmen, große und kleine Propheten, Hiob, Kohelet, Hoheslied, die Evangelien, Apostelgeschichte und paulin. Briefe (auch Hebräerbrief) erstreckt hat (s. das Verzeichnis in Ebedjesu's Katalog syrischer Schriftsteller, Assem. Bibl. orient. Rom 1725, III, I, p. 30 sqq. u. A. Mai, Script. vet. nova coll. I, p. XX sq.). Von allen aber hat nur der Commentar zu den kleinen Propheten, der für seine exegetische Methode sehr instruktiv ist, sich ganz in griechischer Sprache erhalten, und neuerlich sind die über einige kleinere paulinische Briefe in lateinischer Sprache unter dem Namen des Hilarius Pictav. von Pitra (Spicilegium Solesm. I, Paris 1852, p. 49 sq.) herausgegebenen Commentare als Eigentum des Mopsvesteners wider erkannt worden (s. u.). Von den anderen liegen beträchtliche, oft schwer zu sichtende Bruchstücke in den Katenen, aus denen Wegnern, A. Mai und besonders Fritzsche die das Neue Testament betreffenden zusammengestellt haben (s. u.). Die umfangreichsten und wichtigsten sind die zum Römerbrief. Freilich geht seine Exegese des A. T.'s nur auf die griechische Übersetzung der LXX, über welche er die abergläubischen Vorstellungen der Väter so sehr teilt, dass sie ihm authentisch, und ein Zurückgehen auf den Urtext unnötig erscheint, wie er denn auch alle ihm zugetragene Berufungen auf die syrische Version geringschätzig abweist. Der in der griechischen Kirche unter dem Einfluss besonders der Alexandriner so überwiegenden allegorisch-mystischen, besonders christologischen Auslegung des Alten Testamentes, welche die historischen Verhältnisse und den organischen Zusammenhang überspringt, stellte Theodor, einem Eusebius von Emisa und besonders Diodor von Tarsus folgend, nicht nur die nüchtern auf die historischen Zeitverhältnisse gehende Erklärung der Propheten entgegen, sondern verteidigte auch seine hermeneutischen Grundsätze in einer eigenen (ebenfalls verlorenen) Schrift gegen die

Allegoriker (nach Ebedjesu; offenbar dieselbe bezeichnet Facundus v. Herm., pro defensione trium capit. 3, 6, als librum de allegoria et historia contra Origenem). Schon Diodor von Tarsus, welcher erklärt, dass er das Geschichtliche dem Allegorischen bei Weitem vorziehe (Caten. Niceph. I, 524), scheint in seiner Schrift τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας (Suidas) den sonst allgemeiner als Bezeichnung der pneumatischen Erklärung im Gegensatz zur buchstäblich historischen gebrauchten Ausdruck θεωρία auf die von ihm gebilligte typisch-analogische Anwendung des zuvor rein historisch aufgefassten prophetischen Wortes bezogen zu haben im Gegensatz gegen die den buchstäblich historischen Sinn unterdrückende Allegorik. Und dies ist auch der Standpunkt Theodors. Zwar hält er mit der göttlichen Offenbarung und Inspiration, welche für die Empfänger die subjektiven Formen des Wortes und Gesichtes annimmt, unter Umständen auch einen gewissen Zustand von Extase bedingt, den Begriff der Prophetie hoch. Wie Moses so ist ihm auch David (als Verfasser der Psalmen) ein Hauptprophet seines Volkes, der alles Künftige, was dem Volke zu verschiedenen Zeiten widerfaren wird, vorausgesagt hat. Die Propheten knüpfen für ihre Zeit daran an, indem sich ihre Weissagungen je auf die zunächst in Aussicht stehenden Verhältnisse beziehen (comm. in Joel I, bei A. Mai, Nov. Patr. Bibl. VII, p. 68 sq.). Durchweg sucht er nun, freilich oft in mangelhafter Weise, die historische Situation zu bestimmen, und zugleich den alttestamentlichen Standpunkt der Erkenntnis im Unterschied von der des neuen Bundes festzuhalten. So ist es ihm gewiss, dass das A. Test. noch nichts vom h. Geist, von Vater und Son in der trinitarischen Bedeutung wusste, da ja selbst die Apostel des Herrn dies erst nach der Erhöhung desselben durch den heil. Geist erfuren (vgl. comm. in proph. l. c. p. 82. 290 sq. in Matth. bei Fritzsche p. 4 sq.). Er erklärt daher, indem er an Erneuerung und Errettung des Volkes aus dem Exil denkt, Joel III, die Ausgießung des Geistes: ich werde euch so reichliche fürsorgende Gnade (κηδεμονία, χάρις) gewären, dass ihr alle, der Gesichte gewürdigt, etwas vom Zukünftigen vorher erkennen könnt. Ebenso allgemein gehalten beziehen die begleitenden Zeichen an Himmel und Erde (Joel 3, 3 ff.) sich auf Untergang und Bestrafung der Feinde, auf Zeichen des göttlichen Zorns, die Verfinsterung der Sonne u. s. w. auf die Schreckbilder der ob der hereinbrechenden Gefaren geängsteten Gemüter, die dem Gerichte Gottes über seine Feinde voraufgehen (letzteres zugleich ein Beispiel davon, wie das Streben Theodors nach historischer Fassung mit der Beobachtung des Zusammenhanges — ἡ τῶν προκειμένων ἀκολουθία — und des Sprachgebrauches auch die Anerkennung tropischer Ausdrücke als solcher einschließt). Petrus aber hat nun mit Recht diese Stelle anwenden können auf die Ausgießung des heiligen Geistes. Denn in der Tat enthält das A. Test. die Schatten des Zukünftigen. Was in ihm unter kleineren Verhältnissen geschieht, ist typisch in Beziehung auf den Höhepunkt der christlichen Heilsökonomie; daher hat das alttestamentliche Weissagungswort in seiner historischen Beziehung auf das alttestamentliche Faktum meist etwas Hyperbolisches, und es wird dann im Neuen Testamente κατ' ἔκβασιν klar, dass die Weissagung in der Offenbarung Christi in höherem reellerem Sinne wahr wird. So bezieht sich z. B. Psalm 16, 10 f. historisch auf Davids Hoffnung, aus Todesgefar errettet zu werden; ist aber in dieser Beziehung metaphorisch und hyperbolisch und wird erst im realsten Sinne wahr in Christo (A. Mai l. c. 84). Ebenso ist es verkehrt, die Stelle Sacharj. 9, 9 unmittelbar auf Christus oder in der einen Hälfte auf Christus, in der anderen auf Serubabel zu beziehen, vielmehr geht sie geschichtlich ganz auf letzteren, ist aber hier ὑπερβολικώτερον gesagt, so dass sie ihre Warheit erst in Christo findet (l. c. 331. cf. p. 138 sq. 381). Der allgemeine Grund für diese der Heilsgeschichte immanente Typik, die über das den Propheten Bewusste hinausgeht, liegt in dem sich wesentlich gleichbleibenden heilsökonomischen Verhalten Gottes, welches in Christo gipfelt und hier seine ganze Energie offenbart (vgl. a. a. O. S. 91). Entsprechend diesen Grundsätzen, muss Theodor auch in der Auslegung der Psalmen für seine Zeit kün zu Werke gegangen sein, denn es wird ihm später vorgeworfen, dass er alle Psalmen (nämlich die messianischen) auf Serubabel und Hiskias bezogen habe und

nur drei auf den Herrn (Leont. Byz.). — Hand in Hand mit diesen exegetischen Grundsätzen geht eine freie Beurteilung des Kanons. Er unterscheidet historische, prophetische und Lehrschriften, die letzteren solche, deren Verfasser keine prophetische Inspiration, sondern nur Gabe der Weisheit empfangen haben, so die salomonischen Schriften und Hiob. Geringschätzig urteilt er über das salomonische Liebeslied, das er nicht als heilige Schrift gelten lassen will, sondern als Gedicht Salomos auf seine Vermälung mit einer äthiopischen Prinzessin, zur Beschämung der diese Ehe als ungesetzlich schmähenden Israeliten verfasst (s. Fritzsche S. 61 f.). Ebenso verwarf er die Bücher der Chronik und Esra (mit Nehemia), was schwerlich mit Kihn (Theod. M. S. 76 ff.) bloß auf jene Leugnung ihrer höheren prophetischen Inspiration im Unterschiede von der (ihnen zugestandenen) Gabe der Weisheit einzuschränken ist, denn letztere bezieht sich gar nicht auf historische Schriften. Überdies aber erlaubt er sich bei der Auslegung jener Lehrschriften Widerspruch und Tadel gegen ihre Verfasser, insbesondere den des Buches Hiob, welcher durch seine Nachahmung heidnischer dramatischer Dichter, überflüssiges Wortgepränge selbst mit mythologischer Zutat (42, 14 nach LXX), die dichterische Fiktion der Streitunterredung zwischen Gott und Satan und die Hiob in den Mund gelegten Vergleichungen, die moralische Erhabenheit der Geschichte geschädigt und Anstoß erregt habe. Den Psalmenüberschriften sprach er ihr Ansehen ab. Das Neue Testament betreffend, behauptet Leontius von Byzanz, der heftige Gegner des Theodor, er verwerfe den Jakobusbrief und die anderen katholischen Briefe (Leont. c. Nest. et Eut. III, 13 bei Migne, t. 86, p. 1365 sq.: *αὐτήν τε τοῦ Ἰακώβου τὴν ἐπιστολὴν καὶ τὰς ἑξῆς τῶν ἄλλων ἀποκηρύτει καθολικάς*); man darf aber zweifeln, ob wirklich 1 Petr. und 1 Joh. mit einzubegreifen seien.

Als aus dem Abendlande der pelagianische Streit sich eine Zeit lang nach dem Orient gezogen (Palästina, Synoden zu Diospolis und Jerusalem), one doch hier auf die Dauer einen tieferen Eindruck zu hinterlassen, fand sich doch Theodor gedrungen, litterarisch gegen den Augustinismus aufzutreten in der Schrift „*πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, von welcher bei Marius Mercator (ed. Baluz. p. 339 sqq.) einige Fragmente in lateinischer Übersetzung erhalten sind, bei Photius, der das Buch noch gelesen, eine Inhaltsangabe sich findet (c. 177, p. 121 sq. ed. Bekk.). Wie dem Theodor die augustinische Erbsündenlehre, diese im Abendlande aufgekommene Krankheit (Photius a. a. O.) erschien, sagt der Titel. Es entspricht dem sachlichen Inhalt, wenn Marius Mercator die Schrift gegen Augustin gerichtet sein läßt, sie war gegen sein Dogma gerichtet, wandte sich aber direkt an den Vertreter der antipelagianischen Partei im Osten, an Hieronymus. Dieser ist nämlich sehr deutlich durch Hinweisung auf das Hebräerevangelium und die Bibelübersetzung unter dem Namen „Aram“, Aramäer, charakterisirt (vgl. Fritzsche S. 107 ff.). Er habe, vom Abendlande herübergekommen, Schriften für die neue Ketzerei geschrieben, sie auch in Syrien verbreitet und dadurch ganze Kirchen verleitet. Dies ist also offenbar für Theodor der Anlaß gewesen, sich einzumischen. Er wendet sich gegen die Behauptung, daß die ursprünglich gute und unsterbliche Natur des Menschen durch Adams Sünde böse und sterblich geworden sei, so daß die Menschen nun in der Natur, nicht im Willen die Sünde haben (die *φύσις* selbst *ἁμαρτωλή* geworden sei), daß demzufolge auch die neugeborenen Kinder nicht one Sünde seien, weshalb sie Taufe und Genuß des heiligen Leibes (Kinderkommunion) empfingen zur Vergebung der Sünde; daß kein Mensch gerecht sei; daß Christus, da er die sündliche Natur angenommen, auch selbst nicht rein sei von Sünde oder seine Menschwerdung zum Schein herabgesetzt werde (offenbar die Alternative, welche Theodor von seinem Standpunkte aus als Konsequenz der gegnerischen Anschauung darstellen will); endlich daß die Ehe, Geschlechtstrieb und Zeugung, Werk der bösen Natur sei. — Marius Mercator und Photius stimmen darin überein, daß Theodor gegen die Ansicht vom adamitischen Falle (als der Grundlage der augustinischen Konstruktion) kämpfend, bestimmt behauptet habe, Adam sei vielmehr ursprünglich sterblich geschaffen von Gott, und dieser habe nur (Photius a. a. O.

S. 122 b) vermöge einer pädagogischen Fiktion, um den Hass gegen die Sünde zu schärfen, die Sache so dargestellt, als sei der Tod nur als Strafe aufgelegt. Im Kommentar zum Römerbrief (bei Fritzsche, de Theod. M. comm. p. 52 sqq.) drückt sich nun zwar Theodor sehr vorsichtig aus und bleibt im allgemeinen bei der paulinischen Beziehung des Todes auf die Sünde stehen; allein es kann kein Zweifel sein, dass Theodors Grundanschauung in der Tat die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes im Zusammenhange mit der ganzen Geschichte der Welt so auffasst, dass sie zuerst notwendig und nach ursprünglicher göttlicher Anordnung durch Tod und irdische Vergänglichkeit hindurchgehe, um erst im künftigen Äon durch Auferstehung in Verklärung zum unwandelbaren Leben erhoben zu werden. So sagt er daher auch in einem Fragment zu Matthäus (Fritzsche a. a. O. S. 2): Weil Adam Gott nicht gehorchte, ward er dem Tode unterworfen: et factum est hoc propter inobedientiam, quod et citra inobedientiam propter utilitatem nostram a creatore factum est etc. So sehr er nun im Sinne des griechischen Freiheitsbegriffes gegen jenes Naturwerden der Sünde kämpft, so sehr erkennt er doch an, dass der freie, aber eben deshalb wandelbare Wille des Menschen in seinem Zusammenhang mit dem Sinnlichen unausbleiblich in die Sünde hineingezogen wird (die Begierden — wie die der Narung, Geschlechtsbefriedigung — hängen ja wesentlich mit der Vergänglichkeit und Sterblichkeit zusammen). Kurz der Mensch, dieser nach Gottes Bilde geschaffene König der Erde, dieses Unterpfand der Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung (s. Jacobi, Kirchengesch. I, 314; die Hauptstelle über Röm. 8, 19; s. in Fritzsche's Sammlung S. 71) muss doch erst die Periode des Kampfes und der Wandelbarkeit, zugleich die der Erziehung des sittlichen Bewusstseins durch das Gesetz durchmachen, um dann erst zum unsterblichen, unwandelbaren Leben mit Gott erhoben zu werden. Und in seiner mikrokosmischen Bedeutung ist es begründet, dass mit und durch ihn die gesamte Schöpfung endlich aus dem Dienste der Vergänglichkeit befreit und zur Verklärung erhoben wird. In der Art nun, wie hier die centrale Bedeutung der Person Christi und der Erlösung eingreift (s. u.), unterscheidet sich zwar Theodor merklich von der Anschauung der damaligen Pelagianer, aber in jenem Streit musste er notwendig auf ihre Seite treten, und so finden wir denn auch, dass später Julian von Eclanum mit anderen Pelagianern aus Italien vertrieben, bei ihm in Cilicien Aufnahme fand (Mar. Merc.), vielleicht auch Cölestius. Dass nun dennoch Th. v. M., nachdem sich Julian wider aus Cilicien entfernt hatte, auf einem Provinzialkonzil den Pelagianismus verdammt habe (woraus Tillemont einen Widerruf Theodors macht), ist ein ungerechtfertigter Schluss aus einer selbst ungerechtfertigten Argumentation des Marius Mercator (praef. in Symb. Theod. p. 40 Bal.). Er findet nämlich, dass Theodor in seinem Symbol (s. u.), welches er den Bischöfen seiner Provinz vorlas, zwar nestorianisch gelehrt, aber da, wo er vom ersten und zweiten Adam redet (s. Hahn, Bibl. d. Symb., 2. A., S. 232) nicht gegen die katholische Lehre verstoßen habe, sieht also darin eine tatsächliche Verdammung des Pelagianismus. Indessen enthält das Symbol nichts, was mit seiner früheren Lehre nicht stimmte.

Es fürt uns dies endlich zu der bedeutenden Stellung, welche Theodor in den christologischen Bewegungen der griechischen Kirche einnimmt. Theodor hatte schon ziemlich früh an den dogmatischen Kämpfen seiner Zeit lebhaften Anteil genommen. So hat er noch als Presbyter von Antiochien 15 BB. über die Menschwerdung geschrieben, ein voluminöses, aber bis auf dürftige Fragmente untergegangenes Werk, worin er vom Standpunkte der nicänischen Trinitätslehre aus besonders Apollinaris und Eunomius bekämpfte, ebenso ein eigenes Werk gegen Eunomius, welches sich gleich dem Werk des Nysseners an die Replik des Eunomius gegen des Basilius Apologie anschließt und daher zugleich Verteidigung des letzteren ist, außerdem noch 30 Jare nach jenen Büchern über die Menschwerdung eine eigene Schrift gegen Apollinaris (s. die Nachweisungen bei Fritzsche, De Theod. M. p. 88—102). Wie die antiochenische Dogmatik, welche Theodor, den Fußstapfen Diodors folgend, zum klaren und vollendeten Ausdruck brachte, in ihrem

Interesse die Vollständigkeit, Warheit und bleibende Unterschiedenheit der menschlichen Natur Christi zu behaupten, auch die alexandrinische Lehre von der ἕνωσις φυσική gern der Fortsetzung des apollinaristischen Irrtums beschuldigte, so richtete sie sich besonders gern in ihrer Polemik gegen Apollinaris, weil ihm gegenüber das wesentliche dogmatische Interesse, welches sie verfocht, am entschiedensten heraustrat. Die Hauptsätze, in denen sich Theodors Ansicht von der Verbindung des Gottes-Logos (συνάφεια) mit dem vollständigen, sich warhaft sittlich entwickelnden Menschen zu unauflöslicher Vereinigung zusammenfaſst, sind bereits unter dem Art. „Nestorius" (Bd. X, S. 509) angegeben. Christus ist es nun, welcher bestimmt ist, die gesamte Schöpfung aus jenem ersten Zustand, dem gegenwärtigen, worin Alles vergänglich ist, hinüberzufüren in den zukünftigen, worin Gott alles erneuernd zur Unvergänglichkeit umbilden wird. Er litt, nachdem er eine versuchungsvolle, aber reine menschlich-sittliche Entwickelung durchgemacht hatte, den Tod als das allgemeine Loos, überwand ihn aber durch die Auferstehung und ward so zum zweiten Adam, damit wir, wie wir das Bild des irdischen getragen haben, nun auch tragen das des himmlischen, und ihm gleich werden durch Auferstehung und Verklärung, wodurch alle sündliche Versuchbarkeit aufgehoben wird in der reinen unsterblichen Natur. Das Zukünftige ist daher nicht nur Erneuerung und Herstellung des Gegenwärtigen, sondern auch Vollendung (τελείωσις, in Rom. 11, 15. Fr. p. 91 sq.), womit erst die ganze Entwickelung der Kreatur ihr Ziel erreicht. Nicht sogleich aber mit Christi Auferstehung tritt tatsächlich für die Menschen die Versetzung in die Vollendung ein, weil hier nichts gemacht werden kann, sondern in geistig sittlichem Prozesse sich entwickeln muſs. Der Zustand der Gläubigen ist daher wesentlich der der Hoffnung und Anwartschaft auf das Zukünftige. In der gläubigen Ergreifung der zukünftigen Vollendung des durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen Lebens, wie sie typisch und symbolisch sich darstellt in der Taufe, dem typischen Mitbegrabenwerden mit Christo (worin wir die Gabe des Geistes empfangen ὥσπερ ἀναγεννώμενοι κατὰ μίμησιν τῶν ἐσομένων τότε, in Rom. 6, 6. Fr. 55 sq.), darin liegt, kann man sagen, für Theodor der Begriff der Rechtfertigung. Damit ist notwendig gegeben die Verpflichtung zu einem neuen Leben, eine neue Geistes- und Willensrichtung, aber es liegt schon eine Erhebung über den gesetzlichen Standpunkt der Furcht darin. Wenn Sinn und Wille rein geworden, wenn ihr jegliche Art der Sünde verabscheut und mit Eifer das Gute wollt, dürft ihr auch den noch vorhandenen sündlichen Hang (die sinnliche Schwachheit u. dgl.) nicht mehr fürchten, denn dies wird gewiſslich zu seiner Zeit völlig geheilt werden. Durch eine Art von Prolepsis sind die Gläubigen schon jetzt nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade. — Der ganzen Weltanschauung des Theodor ist es endlich entsprechend, wenn er der Erlösung eine alle Sphären, auch der Engel und unsichtbaren Geister berürende Bedeutung zuerkennt und am Ende eine allgemeine Widerbringung in Aussicht stellt.

In Theodors Christologie lag nun der Stoff zu dem Streite mit der alexandrinischen Richtung schon fertig vor; ein anderer, aber viel minder geistig bedeutender Mann sollte wenige Jare nach Theodors Tode der Märtyrer für das antiochenische Dogma werden, wärend Theodor nicht nur in der orientalischen Kirche im größten Ansehen, sondern auch mit Theophilus von Alexandrien und seinem Nachfolger Cyrill in gutem Vernehmen stand. Im nestorianischen Streite aber konnte sein Name nicht verschont bleiben. Zwar auf dem ephesinischen Konzil selbst (431) wagt man seinen Namen noch nicht direkt anzutasten, indessen wird doch schon jenes one Zweifel von Theodor verfaſste Bekenntnis (Mansi, Coll. conc. ampliss. IV, 347 sq.; Hahn a. a. O.; Walch, Bibl. symb. vetus. Lemg. 1770, p. 203 sqq.; Fritzsche, De Theod. M. p. 119 sqq.) von dem Presbyter Charisius aus Philadelphia der Synode vorgelegt und von ihm geklagt, daſs dasselbe von der nestorianischen Partei in Konstantinopel einigen Presbytern nach Lydien mitgegeben worden sei, um Ketzer (Quartodecimaner), welche zur katholischen Kirche übertreten wollten, darauf zu verpflichten und damit nur in neue Ketzerei zu verlocken. Das Konzil, one näher auf den materiellen Inhalt ein-

zugehen, verpönt auf diesen Anlass hin den Gebrauch jedes anderen Symbols als des nicänischen, um bekehrte Ketzer und Juden und Heiden darauf zu verpflichten. — Marius Mercator greift ihn um dieselbe Zeit entschieden an wegen seiner doppelten Ketzerei, der nestorianischen und der pelagianischen, und in den dem ephesinischen Konzil folgenden Parteikämpfen (s. Bd. X, S. 515) der orientalischen Kirche geht zuerst der Bischof Rabulas von Edessa zur Verdammung der Schriften Diodors und Theodors fort, und Cyrill warnt vor seinen Schriften und musste seinen Zweck so lange für unerreicht halten, als die antiochenische Partei troz ihrer Aufgabe des Nestorius doch fortfur, das Andenken Theodors hochzuhalten. Er erreichte seinen Zweck nicht. Erst 120 Jare später hat die traurige theologische Vielgeschäftigkeit Justinians die Lossagung der Reichskirche von dem Andenken des großen Lehrers nicht one heftigen und mannhaften Widerspruch besonders der Afrikaner, eines Fulgentius Ferrandus und Facundus von Hermiane vollzogen (s. den Art. „Drei-Kapitelstreit“ Bd. III, S. 694), wärend die syrischen Christen (s. d. Art. „Nestorianer“ Bd. X, S. 497) sein Andenken und seine Schriften hochgehalten haben und ihre Liturgie auf seinen Namen zurückfüren (s. Renaudot, Liturg. orient. coll. II, 616 sqq.). Seine Bedeutung für die nestorianische Kirche erhellt aus dem Verzeichnis der ins Syrische übersetzten Schriften Theodors bei Ebedjesu, zuerst edirt von Abrah. Echellens, Rom 1653, dann besser in Assemani, Bibl. orient. III, 1, p. 3 sq.

Die uns erhaltenen Überreste seiner Werke: Commentar über die kleinen Propheten (Wegnern, Berol. 1834, Mai Script. vet. nov. Coll. VI, Rom. 1832). A. Mai, Nova Patr. Bibl. VII, 1854. — Die griechischen Fragmente zum N. T. am vollständigsten bei Fritzsche, Theod. Mopsv. in N. Test. comm. Turici 1847. Dazu nun die latein. Übersetzung seiner Comment. zu Galat. und den kleinen paulin. Briefen bei Pitra, Spicil. Solesm. I Tom. Par. 1852, p. 49—159 und in den vier Programmen von J. L. Jacobi, Halle 1855—60, 4° (vgl. Jacobi in der deutsch. Zeitschr. für christl. Wissensch. 1854, Nr. 31) und nun: Theodori episcopi Mopsv. in epistolas B. Pauli commentarii. The latin Version with the Greek fragments. With an introduction, notes and indices by H. B. Suete, B D. Vol. I. Ed. for the syndics of the university Press, Cambridge 1880, 8°, Vol. II, 1882 (Thess.-Philem. enthält auch die Fragm. der dogmat. Schriften). Einzelne Stellen bei Mar. Mercator, Opp. ed. Baluz., in den Konzilienakten des Drei-Capitelstreits Mansi Coll. conc. IX, bei Facundus, Defens. tr. capit. ed. Sirmond, Par. 1629 (Migne, Patrol. t. 67); Liberatus, Breviar. ed. Garnier. Par. 1675 (Migne, t. 68) und bei Leont. Byz. adv. Nest. et Eutych. Gall. bibl. XII (cf. A. Mai, Spicil. Rom. X u. Nov. Coll. VII, griech. Fragmente Theodors aus περὶ ἐνανϑρωπήσεως, die bei Leontius nur lateinisch erhalten, s. ebend. t. VI). Migne, Patrol. scr. gr. t. 66; Sachau, Theod. Mopsv. fragmenta Syriaca, Lips. 1869. — Litterarisches über ihn: Du Pin, Nouv. bibl. t. III; Cave, Script. eccl. hist. lit. p. 217; Tillem. mem. XII; Fabricius, Bibl. gr. IX, 153 sqq., ed. Harl. X, 346; Norisii Diss. de synodo quinta hinter seiner Hist. Pelag. Pat. 1673 und gegen ihn Garnerius, hinter seiner Ausgabe des Liberatus; Schroeckh, Kirchengeschichte XV; Neander, Kirchengesch. IV; Fritzsche, De Theod. Mopsv. vita et script. 1836; Klener, Symbol. lit. ad Theod. Mopsv. pertin. Gottg. 1836; Sieffert, Theod. Mopsv. Vet. Test. sobrie interpr. vind. Regiom. 1827; Specht, Theodorus v. M. und Theodoret v. Cyr., München 1871, dazu die Litter. über die antioch. Schule, Bd. I, S. 457 und H. Kihn, Theodor von Mopsv. und Junilius Africanus als Exegeten, Freib. i. Br. 1880. In dogmatischer Beziehung: Die Litteratur des pelag. Streites und des christolog., besonders Dorner, Entwicklungsgesch. Bd. II. **W. Möller.**

Theodoret (Θεοδώρητος, Θεοδώριτος), geboren etwa*) um 390 im syrischen

---

*) Sowol Garniers Berechnung des Geburtsjares auf 386 als die Tillemonts auf 393 beruhen nur auf unsicheren Combinationen.

Antiochien, ging aus einer Familie hervor, welche von jener superstitiösen Art der griechischen Frömmigkeit beherrscht erscheint, deren Autoritäten und Nothelfer die asketischen Eremiten und Wundertäter sind. Sie erflehen der lange unfruchtbaren Ehe den Son, einer von ihnen, Makedonius, verheißt einen solchen, der aber Gott geweiht werden müsse, und schützt wärend der Schwangerschaft die Mutter. Ein anderer hat ihr mit dem Kreuzeszeichen die Augen geheilt, ihr aber zugleich Widerwillen gegen allen Putz eingeflößt. Der kleine Theodoret wird von der frommen Mutter täglich zum Manne Gottes Daniel gesandt, um dessen Segen zu empfangen; aber dieser setzt ihn auch auf seine Kniee und labt ihn mit Trauben und Brot. Früh ist er einem Kloster, warscheinlich in der Nähe Antiochiens (schwerlich das in der Nähe Apameas, Tillem.) übergeben, in welchem er bis zum Antritt seines bischöflichen Amtes seinen dauernden Aufenthalt gehabt hat (ep. 81, p, 1140). Zu diesem Amte hat er vom Lektor auf (hist. rel. 12, p. 1203) seinen Weg gemacht. Das damalige Antiochien bot ihm reichliche Gelegenheit für Erwerbung höherer weltlicher wie kirchlicher Bildung. In ersterer Beziehung zeigt er eine ziemlich umfangreiche Bekanntschaft mit der klassischen Litteratur (bes. de curandis graecor. aff.), in letzterer Beziehung haben die Häupter der antiochenischen Richtung, Diodor v. Tarsus und Theodor v. Mopsvestia entscheidenden Einfluss geübt, wenn auch ein persönliches Schülerverhältnis zum ersteren schon durch die Zeit ausgeschlossen und zu letzterem wenigstens nicht zu erweisen ist, und bei der zeitigen Entfernung Theodors von Antiochien nur ein gelegentliches sein könnte. Ob er von Chrysostomus, welcher 398 Antiochien verließ, in der Jugend persönliche Eindrücke empfing, läſst sich bei der Unsicherheit seines Geburtsjares ebenfalls schwer entscheiden. Dagegen haben sich offenbar in dieser Zeit des Lernens die freundschaftlichen Beziehungen zu Nestorius und Johannes, dem nachherigen Bischof von Antiochien geknüpft.

Im Jare 423 *) wurde Theodoret Bischof von Kyros oder Kyrrhos, Hauptstadt der Landschaft Kyrrhestica, etwa zwei Tagereisen östlich von Antiochien, zur euphratensischen Kirchenprovinz gehörig. Die Stadt war klein und arm (ep. 32 u. 138), sein bischöflicher Sprengel aber ein ziemlich ausgedehnter, 800 Parochieen umfassend (ep. 113, p. 1190). Theodoret, welcher sein eigenes Erbe den Armen verteilte, hat von den bischöflichen Einkünften nicht nur den Kirchenbau gefördert sondern auch Vieles zur Verschönerung der Stadt durch Hallen, Brücken, Bäder, Wasserleitung verwendet und geeignete Personen für Künste und Fertigkeiten herangezogen. Seine Verwendungen beim Präfekten wie bei der Kaiserin Pulcheria für die von unerschwinglichen Steuern gedrückte Landschaft gestatten interessante Blicke in die Kulturzustände der Zeit (ep. 42. 43, p. 1100 sqq.), nicht minder seine Beherbergung des vornehmen Karthagenienſers Celestiacus, welcher nach Verlust seiner Habe durch die Vandalen mit Weib und Kind und Dienerschaft von Theodoret versorgt und benachbarten Bischöfen zu weiterer Hilfe empfohlen wird (epp. 29—36). In seiner bischöflichen Wirksamkeit hat sich Th., wie er selbst widerholt hervorhebt, besonders und mit Erfolg bemüht um Bekämpfung und Gewinnung von Ketzern verschiedener Art, Arianer, Macedonianer und namentlich der in den östlichen Gegenden noch ganze Dörfer besetzt haltenden Marcioniten, von denen er über 1000 Seelen zur Kirche zurückgefürt hat (ep. 81, p. 1141. ep. 113, p. 1191. ep. 145). Einen Blick in diese Tätigkeit eröffnet uns die durch ihn durchgefürte Beseitigung des Tatianschen Diatessaron aus zalreichen Gemeinden (s. oben S. 214). In diesem Kampfe wider den Satan hatte er auf seiner Seite die Fürbitte der frommen Eremiten, mit denen er in intimer Verbindung stand, und die Heiligen, deren Reliquien er verehrte.

In den gegen Nestorius sich erhebenden Kampf (s. Bd. X, S. 507 ff.) fand sich der durch gleiche Richtung seiner theologischen Ausbildung ihm nahe stehende

*) Gegen Garniers Ansetzung auf 420 entscheiden ep. 116, p. 1197 und ep. 113, p. 1190, auch die Berechnung ep. 83, p. 1146 ist mit der obigen sehr wol zusammenstimmend.

Theodoret alsbald mit hineingezogen. Mit anderen orientalischen Bischöfen war er bei Johannes von Antiochien anwesend und mit beteiligt, als dieser nach Empfang der Briefe Cyrills und des römischen Cölestin den Nestorius bat, nachzugeben und das von so vielen Vätern gebrauchte Wort *θεοτόκος* sich gefallen zu lassen (Mansi coll. conc. IV, 1061 sqq.). Als aber dann die Kapitel und Anathematismen Cyrills die Kluft erweitert hatten, forderte Johannes den Theodoret selbst auf, den häretischen Sinn der Anathematismen Cyrills, in denen die längst erstickte Ketzerei des Apollinaris ihr Haupt wider keck erhebe, aufzudecken (ep. 150, p. 1288) und Theodoret schrieb die Widerlegung desselben (opp. V, p. 1—68). Der Cyrillschen Lehre von der Fleischwerdung des Logos, welche die Gottheit in Verwandlung herabziehe, setzte er die Annahme des Fleisches durch den Logos und sein Wonen in ihm entgegen. Die *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* bekämpft er als einen der Schrift und den Vätern fremden Ausdruck, welcher die verwerfliche Vorstellung einer Vermischung (*κρᾶσις*) von Fleisch und Gottheit mit sich füre, wie der Ausdruck *ἕνωσις φυσική* die Menschwerdung auf das Gebiet eines naturnotwendigen Vorgangs herabdrücke. Es sei von einer Person (*πρόσωπον*) aber von zwei Hypostasen oder Naturen zu reden; von den eigenschaftlichen Aussagen sind die Gottes würdigen auf den Logos, die niedrigen auf die Knechtsgestalt zu beziehen. Die von Cyrill verworfene Bezeichnung Christi als *θεοφόρος ἄνθρωπος* rechtfertigt Th. mit Berufung auf Basilius; nur müsste man dabei nicht bloß an die Aufnahme partieller Gnaden denken, sondern an Aufnahme der ganzen Gottheit. Hoherpriester ist Christus nach seiner menschlichen von Gott angenommenen Natur, denn diese leidet, so jedoch, dass die göttliche Natur bei ihr ist, das Leiden um des bezweckten Heils willen geschehen lässt (*συγχωρεῖν*) und vermöge der Einigung sich aneignet. Übrigens will er die Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin durchaus gelten lassen. Er will jedoch unterscheiden (ep. 151, p. 1304) den dogmatischen Gebrauch der der Maria gegebenen Prädikate, wobei man deutlich mache, welche Bezeichnungen der menschlichen Natur als solcher, und welche ihr in Folge ihrer Vereinigung mit der göttlichen zusammenkommen, und den panegyrischen Gebrauch, wobei man sich in hohen und starken Ausdrücken gefallen möge, wie das auch viele orthodoxe Väter getan haben. „Nur halte man auch hier Maß, denn der hatte Recht, wenn er auch kein Christ war, welcher sagte: *ἄριστον εἶναι τὸ μέτριον*". Theodoret war es dann, welcher als die Synode sich zu Ephesus sammelte, mit Alexander von Hierapolis vergeblich forderte, dass man erst die Ankunft der anderen orientalischen Bischöfe erwarten müsse; er nahm dann lebhaften Anteil an der orientalischen Gegenversammlung, sowie an den Verhandlungen mit dem Hofe von Chalcedon aus (s. epp. 162 ff. p. 1335 ff.). Hier trat Theodoret auch predigend auf und erfreute sich trotz aller Anfeindungen von seiten des Klerus und der Mönche eines starken Zulaufs (ep. 169, p. 1345); die Anhänger des Nestorius kamen aus der Hauptstadt herüber und wurden in ihrem Widerstande gegen die Verehrung eines „deus passibilis" von Theodoret bestärkt, der sich gewissermaßen als Vertreter ihres Hirten Nestorius fülte (s. die homilia in den opp. V, p. 106 sqq. Mansi IV, 1408). Dann war Theodoret auf der Rückreise beteiligt an den Versammlungen der Antiochener zu Tarsus und Antiochien gegen Cyrill, sowie an der Versammlung im syrischen Beröa und an den Bemühungen gegen den neuen Bischof von Konstantinopel, Maximian (Hefele, Conciliengesch. II, 250), und den litterarischen Kampf setzte er fort in den in diese Zeit gehörigen 5 Büchern von der Menschwerdung, welche bis auf dürftige Fragmente untergegangen sind. In den nun allmählich in Gang kommenden Vergleichsverhandlungen (s. Bd. X, S. 514 und das Ausfürliche bei Hefele II, 251—285) nahm Theodoret zwar keine feindliche aber doch eine zurückhaltende Stellung ein, da ihn zwar die dogmatischen Erklärungen Cyrills „gegen Apollinaris und diejenigen, welche die Gottheit leidensfähig machten, eine Vermischung beider Naturen lehrten", und namentlich nachher die Annahme der antiochenischen Erklärung befriedigte, umsomehr aber die gleichwol festgehaltene und geforderte Verdammung des Nestorius ihm verwerflich erscheinen musste. So widerstrebte er auch anfangs der von Johannes bereits geschlossenen Union aus

Rücksicht auf die entschiedensten Vertreter der antiochenischen Richtung, indem er Restitution aller im Streite abgesetzten Bischöfe (auf antiochenischer Seite) verlangte. Mit den Bischöfen seiner Kirchenprovinz beschwerte sich auch Theodoret jetzt bei Hofe (Pulcheria) über das rücksichtslose und gewaltsame Vorgehen Johanns in Sachen der Kirchenunion (Mansi V, 923 sqq.). Allein nach und nach fügte er sich und sönte sich mit Johann aus, der widerum nicht auf ausdrücklicher schriftlicher Verwerfung des Nestorius bestand. Als dann Cyrill in Gemeinschaft mit Proklus von Konstantinopel die antiochenische Richtung durch Bekämpfung des Ansehens Theodors von Mopsvestia weiter zurückzudrängen suchte, nahm sich Theodoret in sehr entschiedener Weise des Andenkens des hochgehaltenen Lehrers an. Sicher fülte sich Theodoret durch den Tod Cyrills (444) sehr erleichtert; in einem hierauf bezüglichen und in lateinischer Übersetzung erhaltenen Briefe, welcher auf der 5. ökumenischen Synode dem Theodoret zugeschrieben wird, Mansi IX, p. 295 sq. opp. Theodoreti ep. 180, p. 1362, würde dieser seinem Herzen darüber in vertraulicher Weise mit einem gewissen Triumphe Luft machen. Freilich trägt der Brief in den Akten die Adresse an Johannes von Antiochien, welcher bereits 440/41 gestorben war; man muss daher den Namen seines Nachfolgers Domnus substituiren, wenn man die Echtheit (mit Garnier) retten will, welche von Schröckh u. a. zu leichthin aufgegeben ist. Der Brief könnte sehr wol echt sein, ebensowol die Auslassung in einer angeblich zu Antiochien gehaltenen Predigt (ebd. und bei Garnier in opp. Theod. V, 174).

Theodoret hat sich alsbald um Dioskur bemüht (ep. 60), sich brieflich zu der früheren Vereinigung mit Cyrill bekannt (ep. 86, p. 1155), aber nichtsdestoweniger sehr bald die Feindseligkeit Dioskurs im vollen Maße auf sich gezogen; hat sich vergeblich unter den Autoritäten seiner Theologie auch auf Dioskurs Vorgänger Theophilus und Cyrill berufen (ep. 83 vgl. ep. 16), anderseits auch eifrige Antiochener zu vorsichtiger Ausdrucksweise ermant, um nicht dem Vorwurfe, als trennten sie Christus in zwei Personen, Narung zu geben (ep. 84). Sein öfteres Auftreten und Predigen in Antiochien scheint anderseits ihn der Gegenpartei besonders verhasst gemacht zu haben. In der Verteidigung der von den Gegnern angefochtenen Weihe des Irenäus zum Bischof von Tyrus (Hefele, Conciliengesch. II, 315) stand Theodoret dem Domnus von Antiochien unterstützend zur Seite (ep. 110), aber vergeblich, da Dioskur den Hof für sich gewann. Dieser ging nun auch gegen Theodoret selbst vor. Der Kaiser befahl, Theodoret solle sich in seinem Sprengel halten und nicht in Antiochien Versammlungen halten und die Rechtgläubigen verwirren; wirklich musste er sich nach Kyros begeben und blieb dort internirt. Dazu war nun auch der eutychianische Handel gekommen (s. Bd. IV, S. 408 ff.), wozu die erste Anregung ebenfalls von dem mit Theodoret eng verbundenen Domnus ausgegangen war. Die Verurteilung des Eutyches auf der Synode zu Konstantinopel unter Flavian (448) begrüßte Theodoret mit Freuden wie Sonnenaufgang nach dunkler Nacht (ep. 11), aber zu früh, denn nun drohte die Berufung einer neuen Synode nach Ephesus neues Unheil für ihn (ep. 112); sollte doch gerade deshalb Dioskur diese Synode leiten, um von vornherein die Herbeiziehung Theodorets zu vereiteln (Mansi VI, 588 sqq.); letzterer sollte nur wenn gerufen Zutritt haben. Nach dem Spektakel dieser von Dioskur terrorisirten „Räubersynode" (s. B. IV, S. 413 f.), infolge deren Theodosius II. auch die Schriften Theodorets wie die des Nestorius verbot und zur Verbrennung einzuliefern befahl (Hefele a. a. O. II, 389), klagte Theodoret, dass viele Teilnehmer der Synode nur eingeschüchtert seien und das Geschehene beklagten, musste aber doch erleben, dass sie, die ihn einst in Antiochien gehört und überschwenglich gepriesen als Lehrer und Leuchte des Orients, ihn jetzt verdammten und ihm nicht ein Stück Brot gönnten (ep. 147). In seinem Exil in einem Kloster bei Apamea, wo die Mönche und Asketen für ihn sorgten (ep. 114. 115. 123), wandte er seinen Blick auf Rom. Unter sehr starker Hervorhebung aller Vorzüge Roms wie unter Hinweisung seiner eigenen zalreichen Schriften für den christlichen Glauben und gegen die Häretiker, fordert er den römischen Leo zum Eingreifen auf (ep. 113 vgl. 116. 118), gleichzeitig bat er den Patricius Anatolius um seine

Verwendung, damit er zu einem von Leo zusammenzurufenden Konzile reisen dürfe. Aber erst der unerwartete Tod Kaiser Theodosius II. brachte den Umschwung, infolge dessen Theodoret aus der Verbannung zurückberufen, die Umgebung des Kaiserpares für das Zustandekommen einer Synode zu interessiren suchte, welche der Kirche wirklich den Frieden bringen könne (ep. 124. 133. 138—140). Die Synode von Chalcedon nahm dann zwar einen Verlauf, mit dessen dogmatischem Resultat Theod. sehr wol zufrieden sein konnte, da sie nach Lage der Dinge notwendig ihre Spitze gegen die Einseitigkeiten alexandrinischer Dogmatik kehren mufste; aber für ihn persönlich nahm sie eine sehr peinliche Wendung. Bei der ersten Versammlung verlangten die Kommissare die Zulassung Theodorets, den Leo in sein Bistum wider eingesetzt, und dessen Anwesenheit der Kaiser befohlen habe. Aber bei seinem Eintritt riefen die Gegner: „Der Glaube geht unter", die Freunde: „Unsere frühere Verwerfung Theodorets war erschlichen", der hier noch anwesende Dioskur: „Theodoret aufnehmen heifst Cyrill verdammen" u. s. w. Theodoret bat um Verlesung seiner Bittschrift an den Kaiser und Klagschrift gegen Dioskur, aber vergeblich. Die Kommissäre mufsten erklären, die Gegenwart Theodorets solle nichts präjudiciren, und mufsten bei fortgehendem Tumult den Bischöfen vorhalten, solches wüstes Pöbelgeschrei zieme sich nicht für Bischöfe. In der achten Sitzung sträubte sich Theodoret gegen das von ihm verlangte ausdrückliche und unbedingte Anathema über Nestorius, wollte vielmehr seine Stellung durch Verlesung seiner Schriften an den Kaiser und den römischen Bischof erläutern lassen, auch seine Erklärung, „er verwerfe Nestorius und Eutyches und jeden der zwei Söne annimmt", genügte noch nicht, er gab schliefslich dem Geschrei nach und sagte: „Anathema dem Nestorius und jedem, der die heilige Jungfrau nicht Gottgebärerin nennt und der den einen Son in zwei teilt; auch ich habe die Glaubensbestimmungen der Synode und den Brief Leos unterschrieben" (Mansi VII, 189). Nun ward er förmlich restituirt.

Es war doch eine moralische Niederlage. Hat sie wirklich so demoralisirend auf Theodoret gewirkt, dafs er nicht errötete, seinem Werke über die Ketzereien ein so feindseliges Kapitel über den einst so hochgehaltenen Freund einzufügen, wie wir es jetzt haer. fab. comp. IV, 12 lesen? Man möchte wünschen, die Unechtheit erweisen zu können, wie es, freilich in ganz anderer Meinung, Garnier versucht hat. Aber die Handhaben dafür sind zu schwach. Dafs übrigens Theodoret in seiner gesamten dogmatischen Schriftstellerei im wesentlichen die ursprüngliche antiochenische Richtung, wie er sie gegen Cyrill am entschiedensten ausgedrückt hatte, unverändert beibehalten hat und nur durch die Streitigkeiten und Verhandlungen zu moderirterem Ausdruck und vorsichtigerer Einschränkung veranlafst ist, mufs auch gegen Bertram (Theodoreti, ep. Cyr. doctrina christologica, Hildesiae 1883) festgehalten werden.

Seit der Synode von Chalcedon, auf welche die Vollendung der Ketzerschrift durch Theodoret bald gefolgt sein wird, tritt er ins Dunkel zurück. Er scheint aber, nach Gennadius (de vir. ill. 89), erst unter dem Kaiser Leo Thrac., mithin nicht vor 457, gestorben zu sein.

Unter den Werken Theodorets nehmen die exegetischen eine hervorragende Stelle ein. Zum Alten Testament besitzen wir Kommentare über die Psalmen, die Propheten und das hohe Lied. In Betreff des letzteren erheben sich einige Bedenken, wenn nicht gegen die Abfassung von Theodoret überhaupt, so doch gegen die unverfälschte Erhaltung des Kommentars. Th. scheint am frühesten das hohe Lied, dann den Propheten Daniel, Ezechiel, die 12 kleinen Propheten, die Psalmen, Jesaias (nur noch aus den Katenen herzustellen), endlich Jeremias und Klagelieder behandelt zu haben. Daran schließen sich noch die ziemlich späten Quaestiones in Octateuchum und in Reg. et Chron., Erörterungen einzelner exegetisch-dogmatischer Fragen. Zum Neuen Testament haben wir die Erklärung sämtlicher paulinischer Briefe, sowie des zu ihnen gerechneten Hebräerbriefes. Th. steht als Exeget unter entschiedener und woltätiger Einwirkung der antiochenischen Grundsätze, er biegt dieselben aber um und sucht durch einen Mittelweg die herrschende kirchliche Anschauung zu befriedigen. So weist er nicht

nur das Hohelied wider der allegorischen Erklärung zu, sondern bricht auch der im großen und Ganzen erstrebten geschichtlichen Erklärung der Propheten und Psalmen wider mehr ob zu Gunsten einer direkt messianischen Auffassung, welche sich nicht aus dem geschichtlichen Typus entwickelt. Übrigens ist er auch befruchtet von dem erbaulich-praktischen Geiste des Chrysostomus. One große Originalität, ist er doch nicht one selbständiges Urteil, zu dem Überkommenen auch Eigenes beisteuernd (opp. II, 1306), in der Darstellung klar und knapp. Am entschiedensten treten die Vorzüge seiner Exegese in der Behandlung der paulinischen Briefe hervor (bes. Ausgabe derselben Oxon. 1852 in der Bibl. patr. delectu presbyt. oxoniens). Im A. T. ist er bestimmt durch die für inspirirt gehaltene Übersetzung der 70, doch nicht das geringschätzige Urteil Theodors über den Syrer teilend, vielmehr von ihm wie von den anderen griechischen Versionen häufig Gebrauch machend (vgl. Kihn, Die Bedeutung der antioch. Schule, Weißenburg 1856; Diestel, Das alte Test. in der christl. Kirche, Jena 1869, S. 133–135; R. Simon, Hist. crit. des princip. Commentateurs des N. T. p. 314 sq.; Rosenmüller, Hist. interpr. ll. ss. in eccles. chr. vol. IV, 35; J. F. Richter, De Theodoreto epp. paul. interprete L. 1822.

In den 5 BB. Kirchengeschichte nimmt Th. den Faden da auf, wo ihn Eusebius fallen ließ, und umspannt einen Zeitraum von 105 Jaren (324—429). Abgefasst oder abgeschlossen ist aber das Werk erst gegen 450, doch noch vor Theodosius II. Tode; dass das Werk nicht weiter gefürt ist, kann bei den für Th. selbst so dornenvollen Streitigkeiten der Zeit nicht auffallen; wenn Gennadius von 10 Büchern Kirchengeschichte spricht, welche bis zur Zeit des Kaisers Leo reichen sollen, so scheinen dies bloß falsche Annahmen one eigene Kenntnis, entstanden aus der vorausgesetzten Nachahmung des Eusebius und der Bekanntschaft mit der Zeit des Todes Theodorets. Der Hauptwert der Arbeit ruht in der Mitteilung einer größeren Anzal historischer Aktenstücke. Nachdem schon Beatus Rhenanus den griechischen Text dieser bei Theodoret erhaltenen Dokumente seiner Ausgabe der historia tripartita beigefügt hatte, erschien der griechische Text zuerst Basil. Froben. 1535, dann mit den anderen griechischen Historikern: Paris. Rob. Steph. 1544, Genf. (Col. Allobrog.) 1612 und (nach dem Hervortreten der Sirmondschen Gesamtausgabe s. u.): ed. Henr. Valesius Par. 1673 und wider 1677 (öfter nachgedruckt); ed. Reading Cantabr. 1720 (Aug. Taur. 1748); ed. Gaisford Oxon. 1854 (vgl. F. A. Holzhausen, De fontibus quibus Socrates, Soz. ac Theod. in scribenda historia sacra usi sint, adjuncta eorum epicrisi, Gott. 1825, 4°). — Die erbaulichen Biographieen der historia religiosa (φιλόθεος ἱστορία, auch ἀσκητικὴ πολιτεία), Lebensbeschreibungen von 20 verstorbenen, 10 noch lebenden Asketen, sind als Geschichtswerk von sehr geringem, mittelbar jedoch von sehr hohem Wert, weil sie das christliche Ideal der griechischen Frömmigkeit jener Zeit romanhaft genug, aber höchst bezeichnend schildern. Die oratio de divina et sancta caritate (opp. III, 1298—1319), welche als Anhang dazu gelten muss, zeigt was die christlichen Athleten zu diesem entbehrungsreichen Leben bewogen und befähigt habe, und vergegenwärtigt, wie der allgemeine (gar nicht spezifisch christliche) mystisch-spekulative Aufzug dieser Lebensanschauung den christlichen Einschlag in sich aufnimmt. Die Schrift ist griechisch zuerst von Sirmond (s. u.), lateinisch schon von Joach. Camerarius, Basel 1539 u. ö., auch in den vitae patrum von Rosweyde herausgegeben. — Historisch gehalten ist auch die den Häresiologieen der alten Kirche zugehörige Schrift haereticarum fabularum compendium (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή) auf Wunsch des hohen Statsbeamten Sporakios verfasst. Doch bezieht sich jener Titel eigentlich nur auf die vier ersten Bücher, denen ein fünftes als θείων δογμάτων ἐπιτομή, den gesamten Bestand des zur kirchlichen Lehre gerechneten Stoffes zusammenstellend, gegenübertritt, so dass das Ganze nach Theod. als ψεύδους καὶ ἀληθείας διάγνωσις bezeichnet werden kann. Unter seinen Gewärsmännern für die Geschichte der Häresieen nennt Th. an erster Stelle Justin. Die Entscheidung der Streitfrage, ob er wirklich selbst noch Justins Syntagma gegen alle Häresieen gelesen, hängt zum Teil davon ab, ob wirklich bei dem ihm nahe stehenden Johann von Antiochien

eine Benutzung derselben Schrift nachgewiesen werden kann (s. Justini opp. ed. Otto III, p. 252 Anm. der 3. Ausg. und die Litteratur bei Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 71); wo Theod. den Hippolytus nennt (I, 25. III, 1), ist wol an das Syntagma zu denken, die Grundlage Pseudotertullians und Quelle des Epiphanius. Dass aber Th. auch von der Refutatio omnium haeres. (Philosophumena) nicht nur die Epitome (Volkmar), sondern auch die übrigen Bücher gekannt und benutzt habe, aber unter dem Namen des Origenes, hat Hilgenfeld (a. a. O. 76 ff.) einigermaßen warscheinlich gemacht. Das Werk ist nach dem chalcedonensischen Konzil geschrieben. Das anstößige Kapitel über Nestorius (4, 12) findet sich durch eine dogmatische Exposition vermehrt auch als epist. ad Sporacium de Nestorio s. lib. contra Nestorium (opp. IV, 1041 sqq.). Die Häresiologie ist griechisch zuerst (mit den Dialogen zusammen) herausg. von Cam. Peruscus, Rom 1547, 4°. — Das apologetische Werk des Th. de curandis graecorum affectibus (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων) in 12 Disputationen, verfasst vor 438, weist den Vorwurf wissensstolzer Griechen gegen die Gründung christlicher Überzeugung auf bloßen Glauben zurück, entwickelt die Vorzüge christlicher Metaphysik und Religionslehre vor der heidnischen, und nimmt sich dabei auch mit besonderem Nachdruck der christlichen Märtyrerverehrung an, allerdings unter Verwarung gegen eine eigentliche Vergötterung, aber in einer Weise, welche zeigt in wie hohem Grade sie an die Stelle des Heroen- und Halbgötterdienstes getreten ist. „Sie sind in Warheit die Fürer, Vorkämpfer, Nothelfer gegen die Dämonen" (opp. IV, 911), „seine Toten hat der Herr statt eurer Götter in die Tempel eingefürt" (ib. 922). Die Moral der heidnischen Philosophen findet Th. ganz lobenswert und vernünftig, denn die Natur lehrt alle Menschen die moralischen Warheiten; es haben auch viele, freilich weniger die hellenischen Philosophen als die vom Luxus der Civilisation freien Barbaren sehr tugendreich gelebt (Hyperboreer, Brachmanen mit ihrer Blätternahrung; Anacharsis bei den Skythen!). Aber die christliche Vollkommenheit steht höher als das befleckte Leben der weisesten Heiden: „Keiner Eurer Philosophen hat in einer Berghütte geeinsiedelt!" (ib. 1020). Der Anstoß an dem krassen Märtyrerkultus hat ältere Protestanten wie A. Rivet zu sehr unbegründeten Zweifeln an der Echtheit der Schrift verleitet. Die Schrift zuerst lateinisch Paris. Henr. Steph. 1519, griechisch von Sylburg edirt Heidelberg, Commel. 1592 Fol., neuerlich von Gaisford, Oxon. 1839. — Die 10 Reden über die Vorsehung (π. προνοίας), zu den älteren Schriften Th.'s gehörig, sind beherrscht von den Gedanken der Theodicee, zu deren Fürung „die welche von Gott geschaffen und erlöst sind" vor Allen berufen seien. Griechisch zuerst Rom 1544, Tigur. 1546.

Kommt als eigentlich dogmatische Schrift besonders in Betracht das erwänte 5. Buch des Ketzercompendiums, das unter den dogmatisch zusammenfassenden Darstellungen eine bedeutende Stelle einnimmt, so gehören der dogmatischen Polemik an: 1) Die Widerlegung der 12 Kapitel oder Anathematismen Cyrills (ἀνατροπὴ τῶν δώδεκα κεφαλ. κτλ.), welche den nestorianischen Streit inauguriren (opp. V, 1—68 zugleich mit den Cyrillschen Kapiteln, deren Erklärung und deren Verteidigung gegen Theodoret), 2) die drei Dialogen unter dem Titel: Ἐρανιστὴς ἢ Πολύμορφος, worin die alexandrinische Dogmatik Cyrills mit den ihr zugeschriebenen Konsequenzen als eine aus vielen verschiedenen Ketzereien zusammengebettelte Irrlehre charakterisirt wird; vor Allem gilt sie ihm freilich als wideraufgelebter Apollinarismus. Die Namen der einzelnen Dialoge bezeichnen die der bekämpften Richtung entgegenzuhaltenden Postulate der Gotteslehre und Christologie: a) Ἄτρεπτος, Gott auch in der Menschwerdung, d. h. der Fleischesannahme der Unveränderliche, b) Ἀσύγχυτος, beide Naturen auch in der Vereinigung unvermischt, c) Ἀπαθής, die Gottheit auch im Gottmenschen unberürt von Leiden und Affektionen. Am Schluss füren Demonstrationen in syllogistischer Form den Grundgedanken mannigfaltig aus. Die um 446 oder 447 verfassten Dialoge, ebenfalls entschiedene Zeugnisse der antiochenischen Dogmatik, sind griechisch zuerst Rom 1547 gedruckt (s. haret. fab. comp.), von Vict. Strigel Leipz. 1586 u. ö. 3) Von den fünf Büchern de incarnatione (περὶ ἐνανθρωπή-

σεως), welche bald nach dem ephesinischen Konzil von 431 geschrieben sind, haben wir nur noch wenige griechische Fragmente (opp. V, 115—132) andere nur lateinisch bei Marius Mercator (ed. Garn. II. 267 sqq. bei Migne Ser. I, t. 48, p. 1067—1084). Garnier hat diese Schrift wider finden wollen in dem Berichte des Photius (cod. 46) über einen Theodoretcodex. Von den hier dem Theodoret zugeschriebenen „27 Reden zur Bekämpfung verschiedener Sätze" sind die vorhandenen 17 Reden (= or. 8—24 nach den Titeln bei Photius) aus einem Citat bei Marius Mercator als Werk des Bischofs Eutherius von Tyana nachgewiesen. Der vorausgeschickte Brief (opp. V, 1114 sqq.) könnte sehr wol dem 7. bei Phot. entsprechen, obwol sie dieser vielmehr als das erste Buch (or. 1—6) abschließend ansieht. Die Inhaltsangaben von or. 1—6 bei Phot. würde nun ungefär passen zu dem vorauszusetzenden Inhalte der fünf Bücher von der Menschwerdung, und da nach Phot. or. 2 und 3 denselben Inhalt haben, so bleibt möglich, dass ein Buch von Phot. aus irgend welchem Grunde als zwei angesehen worden sei.

Die 7 Dialoge über Trinität und Christologie (1 u. 2. mit einem Anomöer, 3—5 mit einem Macedonianer, dem aber hier auch die Ansicht aufgebürdet wird, dass der Logos nur einen unbeseelten Leib angenommen habe, 6 u. 7 mit einem Apollinaristen), welche in den Handschriften entweder namenlos auftreten oder teils dem Athanasius, teils dem Maximus Confessor zugeschrieben werden, sind keinesfalls von Theodoret, wie Garnier (diss. II, append. opp. IV, 420—445) zu erweisen suchte, ebensowenig freilich von den beiden anderen Genannten; sie bedürften einer genauen Untersuchung. Die Schrift unter dem Titel: Methodus Theodereti ex eius hypomnesticis, über Psalmzusammensetzung u. s. w. (Auctar. Th. a Garner. adorn. opp. V, 72—82) ist eine späte Compilation aus verschiedenen Schriftstellern; die Lobrede auf Johannes den Täufer (ebd. S. 84—97) höchst zweifelhaften Ursprungs. Von Reden des Theodoret auf Chrysostomus haben wir bloß die Mitteilung des Photius c. 273. — Von großem Werte sind dagegen die zalreichen Briefe Theodorets; wir haben 172 im griech. Original (opp. IV, 1054 sqq.), einige in der latein. Übersetzung des Marius Mercator und in den Kozilakten, besonders im sogen. Synodicon (ed. Lupus, Lovan. 1682, bei Mansi, Coll. conc. V, 743 sqq. und in Theodorets Werken V, 608 ff.).

Gesamtausgabe von dem Jesuiten Jac. Sirmond, Par. 1642, 4 Bde. Fol., wozu Joh. Garnier ein Auctarium zugleich mit Abhandlungen über Theodoret zusammenbrachte, welches nach dessen Tode Hardnin als fünften Band der Sirmondschen Ausgabe herausgab, Par. 1684 (auch als J. Garn. opera posthuma Francopoli 1685 erschienen). Diese Ausgabe ist mit einigen Ergänzungen und kritischen Zutaten sowie mit Bauers Glossarium Theodoreteum erneuert durch J. L. Schulze und Joh. Nösselt, Halle 1769—74, 6 Bde. (der erste Band dieser Ausgabe erschien auch mit griech. Titel, auf welchem sich Eugenius Diakonos als Herausgeber und Verfasser der griechisch geschriebenen Biographie Theodorets nennt, welche hier an Stelle der von Schulze vorausgeschickten Vita steht, und mit der Jareszal 1768 ἐν Χάλῃ τῇ Μαγδεβουργικῇ ἐν τῷ τυπογραφείῳ τοῦ Ὀρφανοτροφείου). Der Abdruck in Mignes Patrologia Bd. 80—84 der griech. Serie. L. Küpper, Ausgew. Schriften des sel. Theod. aus dem Urtext übers., Kempten 1878 (Thalhofer, Bibliothek der KV.) enthält die Reden über die Vorsehung und die Kirchengeschichte. — Über Theodoret die Arbeiten Garniers im 5. Band der Hall. Ausgabe; Tillemont, Memoires pour serv. etc. tom. XV, p. 207—340; Oudin, Comment. de script. eccl. I, p. 1051 sqq.; Fabricius, Biblioth. graec. vol. VII, 430 sqq., ed. Harl. vol. VIII, 277 sqq.; Schröckh, Kirchengeschichte, Bd. 18, S. 355—432; Kihn a. a. O.; E. Binder, études sur Theodoret, Gen. 1844; Specht, Theodor von Mopsvestia und Theodoret von Cyrus, München 1871; Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, Halis Saxonum. 1883 (Diss.). **W. Möller.**

Theodosius, Bischof von Alexandria, s. Monophysiten Bd. X, S. 245.

Theodosius (Flavius) I., römischer Kaiser vom 19. Jan. 379 bis 16. Jan. 395. Die Nachwelt hat ihm wie seinem Vorgänger Constantin den Beinamen

des Großen gegeben. Schon Ambrosius stellt ihn in der Leichenrede (opp. Paris 1569, p. 491) mit Constantin in Parallele, und mit Recht. Was Constantin begonnen, dem römischen Reiche wider Einen Glauben zu geben, das hat Theodosius vollendet. Theodosius ist in der spanischen Stadt Cauca geboren, warscheinlich im Jare 346 (vergl. d. Epitome des Aurelius Victor c. 48, 19 und Ammian XXIX, 6). Des Sokrates (V, 26) und Sozomenus (VIII, 1) Angabe, die ihn 10 Jare älter macht, ist wol irrig. Er begleitete seinen Vater, einen hervorragenden Heerfürer, auf seinen Kriegszügen in Britannien gegen die Picten und Scoten und erfocht selbst im J. 374, vom Kaiser Valens zum Befehlshaber in Mösien ernannt, mehrere Siege über Sarmaten und Jazygen. Als sein Vater 376 auf Grund verläumderischer Anklagen hingerichtet wurde, zog sich der Son, sei es freiwillig, sei es verbannt, auf seine Güter nach Spanien zurück. Inzwischen geriet das Reich durch die Niederlage und den Tod des Valens bei Adrianopel in die schwerste Bedrängnis, und der Kaiser Gratian, der sich der Aufgabe, das ganze ihm durch den Tod des Valens zugefallene Reich zu schützen, nicht gewachsen fülte, berief den Theodosius zum Mitregenten. Am 19. Jan. 379 wurde Theodosius zu Sirmium mit dem Purpur bekleidet, und ihm von Gratian der Orient mit Thracien, Illyricum, Dacien und Macedonien überlassen. Der Schritt, den Gratian damit tat, gereicht ihm zum höchsten Ruhm; er gab dem Reiche damit einen Kaiser, der es noch einmal, wenn auch nur auf kurze Zeit, vom Untergang gerettet hat. Niebuhr (Vorles. über röm. G. III, 319) sagt: „Theodosius hatte eine Aufgabe, vor der einen schaudert". In der Tat, die Lage des Reiches schien hoffnungslos; die Niederlage bei Adrianopel hatte einen Schrecken verbreitet, wie einst die von Cannä. Unaufhaltsam ergossen sich die Massen der Gothen über Thracien; ein Heer sie aufzuhalten war nicht vorhanden; die kümmerlichen aus der Niederlage von Adrianopel geretteten Trümmer eines Heeres waren völlig mutlos und wagten nicht mehr den Barbaren im offenen Felde entgegenzutreten. Nur die festen Städte waren noch in den Händen der Römer. Weniger durch große Siege, als durch vorsichtiges Zögern, kleine Gefechte, vor Allem aber durch statskluge Verhandlungen mit den Gothen gelang es Theodosius dem Reiche den Frieden widerzugeben; freilich nicht one große Opfer. Die Gothen erhielten Landanweisungen, Subsidien und Getreidespenden und schlossen ein Bündnis, kraft dessen sie dem Kaiser Hilfstruppen stellten. Zu Anfang des Jares 381 kam der Gothenfürst Athanarich, der nach Fritigerns Tode die Fürung der Gothen übernommen hatte, selbst nach Konstantinopel, von Theodosius als Freund glänzend empfangen, und 382 gelang es auch die übrigen vereinzelt im Lande umherschwärmenden Gothenscharen zur Unterwerfung zu bringen; Theodosius hatte seine nächste Aufgabe gelöst. Der von den Gothen drohende Untergang des Reiches war abgewendet, und die Niederlage von Adrianopel insoweit wider gut gemacht.

In der Zwischenzeit, im Anfang des Jares 380, hatte sich Theodosius in Thessalonich, von einer schweren Krankheit befallen, von dem dortigen katholisch-orthodoxen Bischof Ascholius taufen lassen, und unmittelbar nachher begann er die weitere Aufgabe seines Lebens zu lösen, dem Reiche die Einheit des Glaubens widerzugeben. Bereits unter dem 28. Febr. 380 erließ er das berühmte Gesetz, durch welches der Homousianismus für das katholische Bekenntnis erklärt, alle übrigen Parteien aber als ketzerisch bezeichnet und mit Strafen bedroht wurden: Cunctos populos, quos Clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum Apostolum tradidisse Romanis religio usque nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret, et Petrum Alexandriae episcopum, virum apostolicae sanctitatis: hoc est ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili majestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen jubemus amplecti, reliquos vero dementes, vesanosque judicantes, haeretici dogmatis infamiam sustinere, nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri,

quem ex caelesti arbitrio sumserimus, ultione plectendos (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Dieses Gesetz war freilich zunächst mehr nur ein Programm dessen, was der Kaiser vorhatte, und wir dürfen uns nicht vorstellen, als wäre der Arianismus dadurch mit einem Schlage beseitigt. Hat doch der Kaiser das Gesetz gegen die Häretiker bis zum Jare 394 nicht weniger als neunzehnmal widerholt, Beweis genug, dass dessen Durchfürung nur eine sehr allmähliche war. Aber auch so als Programm war es von der höchsten Bedeutung. Man wusste jetzt im Reiche, was man vom Kaiser zu erwarten hatte, und in der Tat ist das Gesetz von 380 das Todesurteil des Arianismus geworden. Zunächst begann der Kaiser mit seiner Durchfürung in Konstantinopel. Am 10. Januar 381, am Tage vor der Ankunft Athanarichs in Konstantinopel, erließ er ein Gesetz (Cod. Theod. XVI, 5, 6), welches Allen, die das nicänische Bekenntnis nicht annehmen, die öffentliche Religionsübung untersagte und die Rückgabe der von ihnen besessenen Kirchen an die Katholiken anordnete. Dem arianischen Bischof von Konstantinopel, Demophilus, wurde die Wal gestellt, entweder das nicänische Bekenntnis anzunehmen, oder die Kirchen der Hauptstadt zu räumen. Gregor von Nazianz, der bis dahin in der kleinen Anastasiakirche die nicänisch Gesinnten versorgt hatte, wurde vom Kaiser selbst im Triumph in die Hauptkirche Konstantinopels, damals die Apostelkirche, eingefürt, und sämtliche Kirchen den Nicänern übergeben. Ebenso wurde das Gesetz, wenigstens in der Umgebung von Konstantinopel, durchgefürt. Dann berief der Kaiser noch in demselben Jare 381 eine Kirchenversammlung nach Konstantinopel, die von Mai bis Juli tagend die nicänische Formel bestätigte und namentlich gegenüber den Macedonianern oder Pneumatomachen erweiterte und ergänzte. Sie gilt später als zweites ökumenisches Konzil und ist als solches, wenigstens so weit es sich um das Glaubensbekenntnis handelt, auch im Abendlande anerkannt, obwol dieses gegen andere Bestimmungen des Konzils, namentlich gegen den den Rang des Bischofs von Konstantinopel betreffenden Kanon sich ablehnend verhalten hat. Auch jetzt noch war die Unterdrückung des Arianismus troß aller Gesetze des Kaisers nicht sofort zu erreichen. Zwar hatte das nicänische Bekenntnis, welches im Abendland immer die Oberhand bewart hatte, sich allmählich auch im Morgenlande durchgearbeitet. Namentlich hatte der fanatische Arianismus des Kaisers Valens die Semiarianer mehr und mehr zu den Orthodoxen hinübergefürt, und die nicänische Formel sich auch im litterarischen Kampf sieghaft erwiesen. Wäre es doch auch one diesen innerlichen Sieg des nicänischen Bekenntnisses dem Kaiser gar nicht möglich gewesen, ihm durch Gewalt äußerlich zum Siege zu verhelfen. Aber immerhin war der Arianismus im Orient noch zu mächtig und weit verbreitet, als dass es dem Kaiser hätte gelingen können, ihn so kurzer Hand zu beseitigen, zumal er auf die Stimmung des Volkes und besonders der arianischen Gothen Rücksicht zu nehmen hatte. Im Jare 383 versuchte Theodosius selbst noch eine Vermittelung zu Stande zu bringen, indem er die Vertreter aller Parteien zu einem Konzil nach Konstantinopel berief. Die Hartnäckigkeit mit der jeder auf seiner Formel bestand, vereitelte jedoch jeden Versuch der Einigung, und 388 erregten die Arianer in Konstantinopel sogar auf das Gerücht hin, der Kaiser sei in dem Kriege gegen Maximus besiegt, einen Auflauf, in dem das Haus des orthodoxen Bischofs Nectarius in Flammen aufging, und dieser selbst in Lebensgefar geriet. Allein das waren doch nur die letzten Zuckungen eines Sterbenden; mit dem Arianismus war es zu Ende, nur die germanischen Völker blieben ihm treu. Im byzantinischen Reiche verschwinden die letzten Spuren des Arianismus zwar erst hundert Jare später unter dem Kaiser Anastasius (491—518), aber von Bedeutung ist er jetzt nicht mehr. In Warheit hat ihn doch Theodosius vernichtet und dem Reiche die Einheit des Glaubens zurückgegeben.

Ebenso nachdrücklich arbeitete Theodosius an der Beseitigung der noch vorhandenen Reste des Heidentums. Christen, welche zum Heidentum zurückfielen, wurden des Rechtes beraubt zu testiren und ihr Vermögen zu vererben; dasselbe fiel dem Fiskus anheim. Mit dem Jare 381 beginnen die Verbote der heidnischen Opfer. Im Oriente ließ Theodosius durch den Praefectus praetorio Cy-

negus die Tempel schließen. Eifrige Geistliche und fanatische Mönche schritten selbst zur Zerstörung von Tempeln. In Ägypten, Palästina, Phönicien kam es zu blutigen Auftritten, namentlich entbrannte in Alexandrien ein heftiger Kampf. Der Bischof Theophilus ließ einen Bacchustempel wegräumen, um an dessen Stelle eine christliche Kirche zu erbauen. Noch mehr erbitterte es die Heiden, dass der Bischof unzüchtige Bilder, die dort gefunden waren, öffentlich zur Schau stellte, um den heidnischen Aberglauben in seiner Abscheulichkeit aufzudecken. Nach heftigem Straßenkampfe zogen sich die Heiden in das Serapium zurück, machten von da Ausfälle und suchten gefangene Christen durch Martern zum Opfern zu zwingen, bis der Kaiser mit Nachdruck einzuschreiten befahl. Der Prachtbau des Serapiums und mit ihm alle übrigen Tempel der Stadt wurden 389 oder 391 zerstört, und die Götterbilder eingeschmolzen. An manchen Orten kam es zu änlichen Auftritten; der Bischof Marcellus von Apamäa wurde bei einem Angriff auf den Tempel in Aulona von dessen Verteidigern ergriffen und lebendig verbrannt. Übrigens blieben die Statuen der Götter außerhalb der Tempel noch unangetastet, Weihrauchspenden vor ihnen waren erlaubt, nur das Opfern von Tieren verboten; auch religiöse Feste, Spiele und andere heidnische Bräuche blieben noch bestehen. Persönlich wurde seines Glaubens halber niemand verfolgt; noch immer finden wir selbst in den höchsten Ämtern einzelne Heiden, wie Prätextatus und Symmachus; Männer wie Libanius und Themistius werden noch mit Auszeichnung behandelt, aber die Götterverehrer ziehen sich doch mehr aus den Städten auf die Dörfer zurück, wie schon die von jetzt an gebräuchlichen Ausdrücke, Pagani und Paganismus beweisen. (Orosius, adversus Paganos Praefat.: „Praeceperas mihi, ut scriberem adversus vaniloquam pravitatem eorum, qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur, sive gentiles“.)

Bis dahin hatte sich die Tätigkeit des Theodosius wesentlich auf das Morgenland beschränkt; seit 383 boten ihm die Ereignisse Anlass, auch entscheidend in die Geschicke des Abendlandes einzugreifen. Hier war Gratian im ganzen dieselben Wege gegangen, wie Theodosius. Gratian war der erste Kaiser, der den Titel und das Gewand des Pontifex Maximus ablegte; er entfernte den Altar der Siegesgöttin aus dem Sitzungssaale des Senats in Rom und hob die Statszuschüsse und Privilegien für den heidnischen Kult und insbesondere die Vestalinnen auf. Seit des Arianers Valens Tode ergingen auch hier Gesetze zur Unterdrückung des Arianismus. Mit 17 Jaren zum Throne gelangt, fehlte es dem von Natur begabten Kaiser aber an Besonnenheit und Reife. Seine alles Maß übersteigende Passion für die Jagd erregte Missstimmung, und noch schlimmer war es, dass er durch Begünstigung der Soldaten aus den Barbaren namentlich der alanischen Bogenschützen sich das römische Heer entfremdete. In Britannien riefen die Legionen den Maximus zum Kaiser aus; 383 ging dieser nach Gallien hinüber und von seinem Heere verlassen wurde Gratian geschlagen und getötet. Theodosius durfte aus Rücksicht auf die Lage des Orients es nicht wagen, dem Maximus sofort entgegenzutreten. Er erkannte denselben als Kaiser in Gallien an unter der Bedingung, dass Italien mit Rhätien und Norikum dem Valentinian II., dem Bruder des Gratian, verblieb. Für diesen, der erst 12 Jare alt war, regierte seine Mutter Justina, eine entschiedene Arianerin, die ihren Arianismus mit dem Heranwachsen ihres ebenso dafür gewonnenen Sones in steigendem Maße hervorkehrte. Sie begann sogar die Orthodoxen zu verfolgen und ihnen die Kirchen zu nehmen, stieß jedoch auf entschiedenen Widerstand, und vor Allem war es der große Bischof von Mailand, Ambrosius, der die Unterdrückung der orthodoxen Kirche durch seine Standhaftigkeit abwehrte. Offenbar unter Mitbenutzung der so entstandenen Missstimmung gelang es dem Maximus, im Sommer 387 sich auch Italiens zu bemächtigen. Valentinian floh mit seiner Mutter zu Theodosius, der nach dem Tode seiner ersten Gemalin Flacilla, einer frommen und eifrigen Anhängerin des nicänischen Bekenntnisses, welche die griechische Kirche zum Lon für ihre Verdienste unter ihre Heiligen aufgenommen hat, die Galla, die Tochter der Justina und Schwester Valentinians, wider geheiratet hatte. Jetzt

konnte sich Theodosius der Pflicht seinem Schwager Beistand zu leisten nicht länger entziehen. Seiner Art entsprechend rüstete er vorsichtig auf den Krieg, brach dann aber mit Blitzesschnelle gegen Ende Mai 388 gegen Maximus auf. Wärend dieser einen Angriff zur See erwartete, griff Theodosius zu Lande an; bei Siscia (Sisseck) kam es zur Schlacht, in der Theodosius Sieger blieb. Maximus wurde gefangen und getötet; dasselbe Schicksal hatte sein schon zum Augustus erklärter Son, Victor. Theodosius setzte den Valentinian nicht nur in sein früheres Reich wider ein, sondern überließ ihn auch die von seinem Bruder Gratian regierten Länder. Da inzwischen Justina gestorben war, behielt er jedoch die Regierung Italiens zunächst in seiner Hand, wärend er den Valentinian mit dem Franken Arbogast nach Gallien sandte. Bis zum Jare 391 blieb Theodosius in Italien und suchte auch hier, meist zu Mailand verweilend, in derselbe Weise wie im Orient die rechtgläubige Kirche durch Unterdrückung der Ketzerei und Verdrängung des Heidentums zu fördern. Zur Seite stand ihm dabei vor Allen Ambrosius, den er hoch verehrte, und der ihm seine Treue auch darin erwies, dass er ihm da, wo er fehlte, mit vollster Entschiedenheit entgegentrat. In Thessalonich war im Jare 390 ein Aufstand ausgebrochen, weil Botharich, der gothische Befehlshaber der Stadt, dem Volke die Herausgabe eines von ihm gefangen gesetzten berühmten Wagenlenkers verweigert hatte. In diesem Aufstande hatte das Volk den Botharich und mehrere seiner Offiziere getötet. Darüber um so mehr erzürnt, als er auf die Gothen Rücksicht zu nehmen hatte, verhängte Theodosius über die Stadt ein furchtbares Strafgericht, indem er über 7000 im Circus versammelte Menschen, Schuldige und Unschuldige, Einwoner und Fremde, one weiteres erbarmungslos niederhauen ließ. Als Ambrosius davon hörte, schrieb er dem Kaiser einen erschütternden Brief, erklärte ihn dieser Tat wegen für ausgeschlossen aus der Kirche und wies ihn, als der Kaiser dennoch die Basilika betreten wollte, an der Pforte derselben zurück, bis er Kirchenbuße getan hätte. Und der Kaiser fügte sich dem. Er tat wirklich Kirchenbuße, ein Schritt, der ihn nicht minder groß erscheinen läſst, als den unerschrockenen Bischof, und dem ganzen Volke den Beweis lieferte, dass in der Kirche eine geistige Macht vorhanden war, die selbst gegen die Willkür und Gewalt des absoluten Herrschers Schutz gewärte.

Erst im Jare 391 kehrte Theodosius nach Konstantinopel zurück. Dem jungen Valentinian hatte er den Franken Arbogast zur Seite gestellt, in der Hoffnung, dass er an diesem einen kräftigen Halt finden werde, aber bald nach dem Weggange des Theodosius trübte sich das Verhältnis, und 392 ließ Arbogast den Valentinian ermorden und an seiner Stelle einen seiner Vertrauten, den Eugenius, zum Kaiser ausrufen. Zwei volle Jare verwandte Theodosius auf die Rüstung, erst im Juni 394 brach er zum Kriege gegen Arbogast und Eugenius auf. Der Kampf war hartnäckiger als der gegen Maximus. Am Flusse Frigidus (jetzt Wipach in der Grafschaft Görz) war Theodosius bereits von den Feinden umzingelt und schien verloren, als sich in wunderbarer Weise, wie Orosius und Sozomenos sagen, in Erhörung eines Gebets des Theodosius, der Sieg doch noch auf seine Seite wendete, indem ein Teil der feindlichen Heere sich ihm unterwarf. Eugenius wurde gefangen und von den Soldaten getötet, Arbogast tötete sich selbst. Wie schon nach dem Siege über Maximus erwies übrigens der Kaiser auch jetzt seinen Gegnern eine großartige Milde.

Noch einmal war so das ganze Reich in Einer Hand vereinigt, freilich nur auf kurze Zeit. Übermäßige Anstrengung hatte den Keim der Krankheit gelegt, in Mailand brach die Wassersucht bei dem Kaiser aus, und in der Nacht vom 15. auf den 16. Januar 395 wurde der Kaiser abgerufen, erst fünfzig Jare alt.

Seine Größe wird von allen Zeitgenossen, auch von seinen Gegnern anerkannt. Noch einmal hatte er, der letzte Kaiser des Gesammtreiches, Rom gerettet. Seine Biographen vergleichen ihn gern dem Trajan und dem Marc Aurel oder stellen ihn neben Konstantin den Großen. Ambrosius hielt ihm die Leichenrede, in der er seiner Bewunderung des Kaisers und zugleich dem tiefen Schmerze über den Verlust, der das Reich getroffen, mit ergreifenden Worten Ausdruck gibt.

„Ja", ruft er aus, „ich habe den Mann geliebt, der barmherzig, demütig in der Gewalt, reinen und zerschlagenen Herzens war. Ich habe den Mann geliebt, der mehr auf Gründe, als auf Schmeichelei hörte, der, das Kaisergewand ablegend, in der Kirche öffentlich die Sünde beweinte, wozu die Hinterlist anderer ihn verleitet hatte. Wovon falsche Scham den Privaten zurückgehalten haben würde, davor schämte sich der Kaiser nicht — öffentliche Kirchenbuße zu tun, wie er denn auch später seinen Fehltritt zu bereuen nie aufhörte. Schloss er sich doch, um des bei einem glänzenden Siege im Bürgerkriege vergossenen Blutes halber, freiwillig vom Genusse des heiligen Males aus, bis er bei der Ankunft seines sehnlichst erwarteten Sones die Widerkehr der Gnade des Herrn in sich spürte. Ich habe den Mann geliebt, der auf dem Totenbette nach mir verlangte, der im letzten Lebenshauche mehr um die Kirche, als um die Gefaren der Seinigen besorgt war".

Nicht so günstig urteilt Zosimus. Er wirft ihm Sorglosigkeit und Trägheit vor, Neigung zur Schwelgerei und Vergnügungen, setzt dann jedoch hinzu: „drängte aber eine Not, das Bestehende zu erschüttern drohend, so legte er die Faulheit ab, sagte dem Wolleben Valet und kehrte zu Mannhaftigkeit, Mühseligkeit und Dulderkraft zurück". Darin liegt etwas Wahres; Theodosius' Charakter hat etwas Schwankendes, er braust oft leidenschaftlich auf, um sich dann rasch wider zu beruhigen; Grausamkeit steht neben der größten Milde, und die angespannteste Tätigkeit wechselt mit einer Ruhe, die an Indolenz streift. Von unserem Standpunkte aus wird man die Gewalt, mit der der Arianismus unterdrückt wurde, nicht billigen können, aber doch einräumen müssen, dass den Arianismus nur sein Gericht traf. Er war bereits innerlich überwunden, ehe ihn Theodosius beseitigte. Das schönste Lob erteilt dem Theodosius der Epitomator des Aurelius Victor, wenn er sagt, Theodosius sei im Laufe seiner Jare, namentlich mit seiner nach den Siegen in den Bürgerkriegen steigenden Macht immer besser geworden. Darin ist er Konstantin sehr unänlich.

Litteratur: Tillemont, Histoire des Empereurs, Bruxelles 1732, Tom. V, p. 83—182; Erasmus Müller, Comment. hist. de genio, moribus et luxu aevi Theodos., Gottingae 1797. 98; Ullmann, Gregor von Nazianz der Theologe, Darmstadt 1825, S. 165 ff.; Hefele, Conciliengeschichte I, 720. II, 1 ff.; Ed. v. Wietersheim, Geschichte der Völkerwanderung, zweite Aufl. besorgt von Felix Dahn, Leipzig 1881, II, S. 61—109; Güldenpenning und Ifland, Der Kaiser Theodosius d. Gr., Halle 1878. **G. Uhlhorn.**

Theodotion, s. Bibelübersetzungen Bd. II, S. 439.

Theodotus, s. Monarchianismus Bd. X, S. 186.

Theodulf, Aurelianensis genannt, warscheinlich von gothischer Abkunft aus Spanien, ist Einer von den Männern, welche Karl M. zur Förderung von Bildung und Wissenschaft in seinen Dienst zog. Er war von änlicher klassischer Richtung wie Alkuin, der ihn rühmt. Diese Richtung gibt sich überall in seinen Gedichten zu erkennen. In der Tat gehört er zu den besten unter den Vertretern der damaligen schulmeisterlichen Renaissance-Poesie, die Karls M. forcirte Kulturpflege begünstigte oder erweckte. Der Inhalt dieser Gedichte Theodulfs ist durch seine Bedeutung für die Kenntnis des Zustandes der Gesellschaft nicht unwichtig. Weniger bedeutend war er als theologischer Schriftsteller. Es sind einige kleine Arbeiten: de ordine baptismi, de spiritu sancto, fragmenta sermonum, capitula ad presbyteros parochiae suae. Die letztere Schrift zeigt, wie er für die Bildung der Geistlichen sorgte und wie er dann ganz besonders für die Errichtung von eigentlichen Volksschulen durch die Geistlichkeit in seiner Diözese wirkte. Von Karl hatte er das Bistum Orleans erhalten, wozu noch einige Abteien kamen. Auch in Verwaltungsgeschäften diente Theodulf diesem Gönner. Nach dessen Tod schloss er sich zwar an Ludwig den Frommen an, wurde dann aber der Teilnahme an der Verschwörung König Bernhards von Italien angeklagt. Er selbst leugnete freilich bis zu seinem Ende alles ab, aber, wol 818,

wurde er gleichwol abgesetzt und in ein Kloster zu Angers gesteckt. Um 821 ist er gestorben, warscheinlich noch in der Gefangenschaft.

Über sein Leben, seine Werke und deren Ausgaben (zuletzt in Migne's Patrologie Tom. 105, 283—380, die Gedichte neuestens ed. Dümmler in Mon. Germ. Poetae latini aevi Carolini 1, 445—581) s. Bähr, Gesch. der Röm. Lit. im Karol. Zeitalter, Karlsr. 1840; Simson, Jahrbücher des Fränk. Reichs unter Ludwig dem Frommen, Leipzig, I, 1874; II, 1876; Wattenbach, Deutschlands Gesch.-Quellen, 4. Aufl., I, Berlin 1878; Ebert, Allgem. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendlande, II, Leipzig 1880; Simson, 2. Band der Jahrbb. des Fränk. Reichs unter Karl M., Leipzig 1883; Dümler l. c. 437—445.

Julius Weizsäcker.

Theognostus. Unter denen, welche zu Alexandria der Katechetenschule vorgestanden haben sollen, zält Philippus von Sida auch den Theognostus auf (bei Dodwell, Dissert. in Iren., Oxon. 1689, p. 488 sqq.), und obwol dies Zeugnis geringen Wert hat, spricht doch auch nichts dagegen, dass er in der zweiten Hälfte des 3. Jarhunderts dort als Katechet tätig gewesen sei. Photius nennt ihn einen Alexandriner und Exegeten (c. 106), und letztere Bezeichnung hat Guericke nach Dodwells Vorgang passend für einen alexandrinischen Katecheten gefunden. Sicher gehört er, wie aus des Photius Mitteilung und aus der Art, wie er sonst mit Origenes zusammengestellt wird (vgl. auch Phot. cod. 232, p. 291 ed. Bekk.), ersichtlich ist, zur origenistischen Schule im engeren Sinne. So bemerkt Photius ausdrücklich, dass er vielfach, namentlich was die Trinität betrifft, die Irrtümer des Origenes teile und den Son auch *κτίσμα* nenne (vgl. Dionysius Alex.); und was Athanasius aus seiner Schrift: „de blasphemia in spirit. sanctum" mitteilt, berürt sich nahe mit des Origenes Äußerungen hierüber: de princ. I, 3, 7, p. 63. Er hat 7 Bücher Hypotyposen geschrieben, nach des Photius Bericht ein dogmatisches nach locis fortschreitendes Werk: 1) Von Gott dem Vater als ausschließlichem Urheber der Welt (gegen die Annahme einer ewigen Materie). 2) Vom Sone. 3) Vom heiligen Geiste. 4) Von Engeln und Dämonen. 5) und 6) Von der Menschwerdung. 7) Von der Einrichtung der Welt. Das wenige aus der Schrift uns durch Athanasius (de decret. Nic. synod. § 25) Erhaltene, sowie das Fragment aus jener Schrift über die Lästerung des hl. Geistes (Athan. ep. 4 ad Serap. § 11) bei Routh, Reliqu. sacr. ed. 2, III, 407 sqq., cf. Gallandi, Bibl. vet. patr. III.

Vergleiche Guericke, De schola Alexandrina, Hal. 1824, I, 78; II, 325 sqq.

W. Möller.

Theologal. Das dritte Laterankonzil, das im Jare 1179 unter Papst Alexander III. gehalten wurde, traf im 18. Kanon die Bestimmung, dass an den Kathedralen wie auch an anderen Kirchen und in den Klöstern geeignete Lehrer zu unentgeltlichem Unterrichte für die Kleriker der Kirchen und arme Zöglinge angestellt und dafür durch hinreichende Benefizien entschädigt werden sollten. Das vierte Laterankonzil vom J. 1215 widerholte diese Bestimmung und verordnete zugleich Kanon 11, dass an den Kirchen, deren Vermögen es gestatte, ein guter Lehrer zum Unterrichte in der Grammatik, an den Metropolitankirchen aber ein Theolog angestellt werden müsse, welcher die Kleriker und anderen Geistlichen in der hl. Schrift und in allem, was zur Seelsorge gehöre, unterrichten solle. Ein solcher Lehrer sollte vom Kapitel das Einkommen einer Präbende beziehen und so lange erhalten, als er sein Amt verwalte, als eigentlicher Kanoniker aber sollte er nicht gelten. Diesen Lehrer bezeichnete man mit dem Namen „Theologal" oder „Theologus". Das Baseler Konzil ordnete die Einfürung der Theologalen auch an den Kathedralkirchen an, eine Verfügung, die das 5. Laterankonzit von 1516 widerholte und zugleich bestimmte, dass der Theologus als wirklicher Kanoniker anerkannt werde. Das Reformationsdekret der 5. Sitzung der tridentinischen Synode trifft änliche Bestimmungen, welche dann auch in neuerer Zeit widerholt

wurden (Bair. Konkordat, Bullen De salute animarum vom 16. Juli 1821, Provida sollersque vom 16. August 1821). Neudecker† (Hauck).

Theologia, deutsch. Bekanntlich wurde dieses Büchlein von Luther aufgefunden, von ihm auch zuerst durch den Druck bekannt gemacht. Anfänglich ließ er bloß einen Teil desselben, ungefär ein Vierteil des Ganzen, mit einer kurzen Vorrede begleitet, erscheinen, unter dem Titel: „Eyn geystlich edels Buchleyn, von rechter underscheid und vorstand Was der alt und new mensche sey. Was Adams und was gottis kind sey. und wie Adam yn uns sterben und Christus ersteen soll." Wittenberg 1516. Schon im Jahre 1518 aber erfolgte die Veröffentlichung des ganzen Werkchens mit einer etwas ausfürlicheren, sehr geistvollen Vorrede, und nun erst unter dem Titel: „Eyn Deutsch Theologia. Das ist eyn edles Buchlein von rechtem vorstand, was Adam und Christus, und wie Adam" u. s. w. Der Titel: deutsche Theologie, welchen das Werkchen von da an behielt, rürt von niemand anderem, als von Luther her, wie denn dieser in der ersten Vorrede zu demselben geradezu bemerkt: „Dißmall ist das buchleyn an (d. i. one) titell und namen funden". Seine Benennung: „Eyn Deutsch Theologia" will aber offenbar nichts weiter sagen, als: ein deutsches Büchlein theologischen Inhalts. Dagegen hat man selbes später geradezu: „die deutsche Theologie" genannt, und dieser Name trägt allerdings einen dermaßen exklusiven Charakter an sich, dass mancher Nichtdeutsche, wie z. B. der edle Poiret, an demselben, und nicht one Grund, Anstoß genommen.

Wohin aber das Büchlein drang, gewann es sich Freunde, und es erlebte darum eine große Menge von Ausgaben, Nachdrücken und Übersetzungen, deren Gesamtzal wol weit über 70 hinausgeht; so viele sind wenigstens geradezu nachgewiesen. Gleich nachdem es Luther nur teilweise ans Licht gestellt hatte, veranstaltete man schon hievon mehr als einen Nachdruck; von der vollständigen Ausgabe aber hatte er selbst noch fünf weitere Auflagen zu besorgen, welchen im 16. Jarhundert achtzehn, im 17. vierzehn, im 18. elf, im 19. sechs deutsche Ausgaben folgten. Übersetzt aber wurde die Schrift ins Niederdeutsche, dann ins Belgische, ins Englische dreimal, ins Lateinische siebenmal, ins Französische viermal. Diese Übersetzungen und Ausgaben, welche letztere großenteils doch auch Bearbeitungen waren und unter denen die von Johannes Arnd, der Luthers Vorwort noch eine von ihm selbst verfasste treffliche Vorrede anfügte, einen vorzüglichen Rang einnimmt, gründen sich insgesamt, mit Ausnahme nur von zweien, auf denjenigen Text, den Luther vorgefunden. Vor etwas mehr als drei Decennien wurde aber durch den Professor und Universitäts-Bibliothekar Dr. Reuß in Würzburg noch eine Handschrift unseres Büchleins, und zwar in der fürstlich Löwenstein-Wertheim-Freudenbergischen Bibliothek zu Bronnbach, der ehemaligen Cisterzienser-Abtei bei Wertheim an der Tauber und dem Main, entdeckt. Diese Handschrift, die das Werkchen abgeschmackt genug „den Franckforter" nennt, ist zwar ziemlich jungen Ursprungs, sie gehört dem Jare 1497 an; doch ist sie vollständiger als die früher gedruckten Ausgaben, namentlich im ersten Dritteil und gegen das Ende, und diese Handschrift hat dann Dr. Franz Pfeiffer, Professor der deutschen Sprache und Litteratur in Wien, Stuttgart bei Liesching 1851, in Druck erscheinen lassen und in der zweiten Auflage, welche schon 1855 notwendig wurde, dem Originaltext eine sehr gute neudeutsche Übersetzung beigegeben.

Von wem das Büchlein: „Deutsche Theologie" herrüre, wird sich schwerlich ermitteln lassen. Die von J. Wolf (s. dessen Lectiones memorab. I, 863 ad a 1460) aufgebrachte und von Schröckh in seiner Kirchengeschichte und auch von Andern widerholte Fabel, der Verfasser habe Eblendus geheißen, ist, wie Franz Pfeiffer bemerkt, mit Recht längst schon aufgegeben. Wenn es ferner dem Johannes Tauler zugeschrieben wurde, so widerlegt sich diese Annahme einfach damit, dass in dem Buche selbst (Kap. 12 nach Luthers, Kap. 13 nach Pfeiffers Text) auf Tauler als einen früheren Lehrer hingewiesen wird. Wurde nun aber gar und zwar erst in neuerer Zeit behauptet, dass Luther selbst es geschrieben

habe, so stehet dem nicht bloß die ganze Fassung seiner eigenen Vorrede, sondern auch das kurze Vorwort entgegen, das dem Büchlein selbst unmittelbar vorausgeht, und das, wie aus der nun uns vorliegenden Handschrift erhellet, nicht von Luther, sondern aus einer früheren Zeit stammt. Hier heißt es nämlich von dem Büchlein, dass selbes „der almechtig ewig got uß gesprochen“ habe „durch einen wisen, vorstanden, warhaftigen, gerechten menschen, sinen frunt, der da vor ziten gewest ist ein dutscher herre, ein priester und ein custos in der dutschen herren hus zu Franckfurt“.

Ein Priester also und Kustos in dem Deutschherrn-Hause zu Frankfurt a. M., oder bestimmter, jenseits des Mains, zu Sachsenhausen, war der Verfasser unseres Werkchens *). Wie er aber geheißen, das würde sich freilich nur mittelst eines genauen und vollständigen Verzeichnisses der Beamten der Frankfurter Commende herausbringen lassen. Ein solches gibt es aber nicht, und auch die Einsichtnahme des auf dem königl. Statsarchiv in Stuttgart befindlichen großen Kopialbuches der genannten Commende ist für Dr. Pfeiffer one Ergebnis geblieben. One Zweifel hat der Verfasser absichtlich seinen Namen in Verborgenheit halten wollen, sodass es wol überhaupt verlorene Mühe sein wird, denselben one Hilfe ganz besonderer Quellen herausbringen zu wollen. In dem gedachten Vorworte lesen wir aber weiter noch, dass dies Büchlein „leret gar manchen lieblichen underscheit götlicher warheit, und besunder, wie und wa mit man erkennen muge die warhaftigen gerechten gotesfrunde und auch die ungerechten valschen frien geiste, die der heiligen kirchen gar schedlich sint“. Aus diesen Worten nun gehet deutlich hervor, worauf Dr. Pfeiffer zuerst aufmerksam gemacht hat, dass der Verfasser unserer deutschen Theologie zu den sogenannten Gottesfreunden, d. i. zu jenem Bunde religiös gestimmter Seelen gehört habe, der sich im zweiten Drittel des 14. Jarhunderts, zu einer Zeit also gebildet hatte, wo die Kirche durch Schuld der Päpste, namentlich infolge des gegen Ludwig den Baier gerichteten Interdiktes, in eine greuliche Verwirrung geraten war. Es hatte zwar dieser Bund (s. d. A. Joh. v. Chur u. die Gottesfreunde Bd. VII, S. 21) keine festen Satzungen, durch die er äußerlich geregelt gewesen wäre; gleichwol strebten die Mitglieder desselben mit großem Erfolge ihrem hohen Endziel entgegen: das Feuer nämlich lebendiger Gottesfurcht und reiner lauterer Gottesliebe, wie es in ihnen schon brennen mochte, gegenseitig bei sich selbst, sowie bei Denjenigen, welche sich ihnen noch ferner anschließen wollten, immer mächtiger anzufachen, zugleich aber auch jene Ausartungen des inneren Lebens, wie sie bei den Brüdern und Schwestern des sogenannten freien Geistes (s. den Art. „Brüder des freien Geistes“ Bd. II, S. 677), die sich des waren sittlichen Ernstes völlig entschlagen hatten, ärgerlich genug hervortraten, mit aller Entschiedenheit abzuwehren.

Von den Häuptern nun dieser stillen Gottesgemeinde, besonders von Nikolaus von Basel, dann von Tauler, auch Ruolman Merswin und Suso ist es bekannt, mit welcher ängstlichen Scheu sie darüber gewacht haben, bei ihren Lebzeiten wenigstens, nicht als Verfasser der von ihnen herausgegebenen Schriften genannt und bekannt zu werden! Der unbekannte Verfasser der „Nachfolge des armen Lebens Christi“ spricht sich geradezu dahin aus, dass diejenigen mit Recht „Gottesfreunde heißen, die sich vor allen Kreaturen so verbergen, dass niemand von ihnen sprechen kann, weder Gutes noch Böses“. So kann denn gerade der Umstand, dass man den Namen des Verfassers vom Büchlein: deutsche Theologie so gar nicht kennet, mit dazu dienen, die Annahme, auf welche das Vorwort zu demselben entschieden genug hinleitet, dass es nämlich das Erzeugnis eines jener Gottesfreunde des 14. Jarhunderts sei, noch weiter zu bestätigen. Wenn aber

---

*) Dass der Priester Heinrich von Rödelheim, der bis zum Jare 1275 an der dem Orden zuständigen Kapelle dieses Fleckens gewirkt hat, worauf er sich in das Deutschherrenhaus in Frankfurt zurückgezogen, der sonach jedenfalls weit älter gewesen, als Tauler, der Verfasser unserer deutschen Theologie nicht sein könne, das ist in einem mit Sz. unterzeichneten Aufsatze in der Beilage zur „Zeit“ vom 5. Januar 1862 völlig überzeugend nachgewiesen.

die Spuren ebendieses Vereines nicht über das 14. Jarhundert herabreichen, so darf die Entstehung des Werkchens, zumal es auf den 1361 mit Tod abgegangenen Tauler zurückweist, mit ziemlicher Sicherheit in den Schluſs ebendieses Jarhunderts gesetzt werden. Daſs hiegegen aus der Beschaffenheit gewisser Ausdrücke, die das Gepräge einer späteren Zeit an sich tragen, eine Einrede nicht zu erheben sei, da die jetzt vorliegende Handschrift erst dem Ende des 15. Jarhunderts angehört, ist wol von selbst klar.

Jedenfalls steht der Inhalt unserer deutschen Theologie in völligem Einklang mit jenem der Schriften eines Tauler, eines Suso und änlicher Geister. Wie diese Männer, so zielt auch unser Verfasser ganz entschieden auf Selbstverleugnung, Aufgeben des eigenen und Vollbringen des göttlichen Willens hin. Was uns, lehrt er, von Gott dem Vollkommenen scheidet, ist unser Eigenwille; der Eigenwille war es, durch den schon der Engel in den Teufel umgewandelt worden; der Eigenwille und nichts anderes ist es auch, was in der Hölle brennt. Nun streben aber, vernehmen wir weiter, gewisse Menschen auf einem ganz anderen Wege als dem der Demut und des Gehorsams dem Vollkommenen entgegen. Diese hoch und groß von sich denkenden Geister meinen, nachdem sie nur eine zeitlang der angemessenen Unterweisung sich bedient haben, einer weiteren Belehrung gar nicht mehr zu bedürfen. Ebenso entschlagen sie sich aller äußeren Ordnung und Regel, ja selbst durch das Gewissen halten sich diese, wie sie sich nennen, freien Geister nicht mehr gebunden. In aller Beziehung dünken sie sich bereits schon zur Vollendung gediehen und wänen darum auch, auf alles, was sie begehren, ein Recht zu haben. Darin gleichen sie aber dem Teufel; ihre Art ist ganz diejenige, in welcher der Antichrist sich zeigen wird. So werden sie denn freilich auch nur das Verderben ernten.

In der Tat können, wie dies unsere deutsche Theologie in das hellste Licht setzt, doch nur Diejenigen zur Vollkommenheit gelangen, welche nicht, wie jene Leute, sich selbst, sondern vielmehr nur Gott angehören, nur ihm leben, nur seine Werkzeuge sein wollen. Zu dieser Gemeinschaft mit Gott kommt man aber nur durch die — Hölle der Reue, durch die Reinigung also von der Sünde und Selbstsucht, und diese fürt dann zunächst zur Erleuchtung. Die Erleuchtung wird nicht etwa nur durch vieles Fragen oder vieles Lesen, sondern vielmehr gerade durch Selbstverleugnung bewerkstelligt. Häufig liebt man weit mehr das Erkennen selbst, als Dasjenige, was erkannt wird; eine solche Erkenntnis aber one Liebe ist noch nicht die ware Erkenntnis. Wie die Verschmähung der Sünde, so ist ferner zur Erleuchtung auch die Ausübung der Tugend unerläſslich. Nur Demjenigen wird selbe zu teil werden, der demütig ist, der dem Gesetz und der Ordnung, wie Christus selbst sie gewollt und geübt hat, sich unterwerfen will und alles, was er Gutes tut, nicht darum tut, daſs er vor Andern groß damit erscheine, sondern nur — aus Liebe. Endlich wird zur Erleuchtung auch williges Leiden der Anfechtungen und Widerwärtigkeiten erfordert. Wer sich unwürdig fült der Güter, die er besitzt, und als gerecht und billig oder als wolverdient die Anfechtung erkennt, die er zu erleiden hat, dem wird one Zweifel das Licht der göttlichen Liebe und Gnade in hellen Stralen aufgehen. Bei einem also erleuchteten Menschen wird denn nun auch die wirkliche Vereinigung mit Gott, sein Eingang also oder seine Rückkehr zur ewigen Vollkommenheit, von welcher ihn die Sünde oder Selbstsucht abgeschlossen hielt, nicht ausbleiben. Die Erhebung zu diesem höchsten Gnadenstande kann jedoch nicht erfolgen, so lange der Mensch nicht zur reinen Ergebung an Gott gelangt ist, so lange er sich also auch der Hoffnung oder Erwartung eines Lones noch nicht gänzlich entledigt hat. Wer sein Bestes noch immer als das Seine sucht, der kann es immer noch nicht finden. Gleichwie Christus seine menschliche Natur ganz und gar seinem himmlischen Vater überlassen hat, so soll auch der Mensch seine Wesenheit nicht für sich behalten wollen, sondern sie als solche aufgeben und nur Christo und in Christo Gott leben. Infolge dieser reinen lauteren Liebe wird er in Gott aufgenommen oder vergottet und hiemit der ewigen Herrlichkeit teilhaftig.

nunft als allgemeiner Denkkraft oder auch von der Vernunft, die den formellen Unterschied für beide Arten von Realität anerkennt, welche in den Naturgrößen und den persönlichen Geistern vorliegen, nicht begriffen werden. Das zeigt die Art, wie die eine unteilbare Wissenschaft im Sinne einer voraussetzungslosen und schlechterdings andemonstrirbaren Erkenntnis für jene Erfarungstatsachen des geschichtlichen Geisteslebens die maßgebenden Prinzipien der Erkenntnis und Beurteilung aufzustellen versucht hat. Sie hat dabei entweder auf eine Erkenntnis des transscendenten Weltgrundes verzichtet oder eine solche prätendirt. Im ersteren Falle hat sie das Sittliche überhaupt wie seine besonderen Gestalten, und ebenso die Religion und die Religionen durch Ableitung aus naturnotwendigen Gefülen der Lust und Unlust und aus entsprechenden Antrieben der allgemeinen Erfarung zu deduziren gesucht. In der Konsequenz solchen Verfarens liegt es unausweichlich, dass der Unterschied von Natur und Geist neutralisirt und Sittlichkeit und Religion als Illusion entlarvt wird, indem das für das Sittliche konstitutive Merkmal eines unbedingten Wertes gewisser Willensakte eliminirt und die die Religion konstituirende Gewissheit der Beziehung auf die Gottheit als Wirkung lediglich weltlicher Faktoren nachgewiesen wird. Gegen solches Begreifen seitens der Wissenschaft, die in unbefugter Weise die naturwissenschaftliche Methode zur universalen stempelt, sträubt sich mit Erfolg und Recht der sittliche und religiöse Mensch, der in den Realitäten von Sittlichkeit und Religion lebt. Im zweiten Fall, wo die Absicht herrscht, die spezifische Verschiedenheit des sittlich-religiösen Geistes von der Natur anzuerkennen, ein sittliches Ideal aufzustellen und ein Analogon zur religiösen Weltanschauung zu begründen, findet im besten Fall, nämlich wenn die dem jeweiligen Entwicklungsstadium der historischen Vernunft entsprechenden Maßstäbe nicht aufgehoben werden, ein unbewusster Zirkel statt, indem dieselben im Geheimen die Aussagen über das Wesen des transscendenten Weltgrundes beeinflussen, aus dem sie erst abgeleitet werden sollten. Schon aus diesem Grunde kann eine abschließende philosophische Weltanschauung nicht den Rang eines Wissens beanspruchen, das sich einem Jeden, abgesehen von dem Inhalt seines sittlichen Gewissens und seines religiösen Glaubens andemonstriren ließe. Auch wenn man, um die Möglichkeit des Wissens überhaupt oder den korrelaten Gedanken eines gesetzlichen Zusammenhangs unserer Erfarungswelt zu begründen, auf den transscendenten Weltgrund zurückgehen müsste, so könnte ein in geradliniger Fortsetzung dieses Weges gewonnenes Wissen von dem letzteren nicht weiter reichen, als bis zu solchen Attributen desselben, die die Gewär für die Möglichkeit eines Wissens von Gegenständen überhaupt und ihrem gesetzlichen Zusammenhange geben, unangesehen die Unterschiedenheit derselben in Naturgrößen und freie persönliche Geister, geschweige denn, dass dies Wissen der erfarungsmäßigen Bestimmtheit des historischen Geistes gerecht werden könnte. Die Folge davon, dass die abschließende Weltanschauung, welche die philosophische Spekulation aufstellt, auch wenn sie der ethischen und religiösen Stufe ihrer Zeit gerecht werden will, sich als geradlinige Fortsetzung einer theoretischen Welterklärung ergibt, ist regelmäßig die, dass die für den sittlich-religiösen Geist erforderlichen Attribute des Weltgrundes verdünnt werden; besonders deutlich ist dies an dem Hegelschen Begriff des „absoluten Geistes“, von dessen angeblich rein theoretischer Erkenntnis aus Theologen, wie Biedermann und Pfleiderer, das Christentum vernünftig zu begreifen glauben.

Soweit also die Idee der einen unteilbaren Wissenschaft sich auf den der Erfarung eines jeden zugänglichen Zusammenhang des weltlichen Seins stützt, fällt sie in sich zusammen. Mit innerer Berechtigung könnte sie immer nur aufgestellt werden von einem bestimmten Standpunkt der historischen Vernunft, d. h. des religiös-sittlichen Glaubens aus. Zwischen den verschiedenen Standpunkten der historischen Vernunft nämlich waltet nicht nur ein Artunterschied ob, sodass eine auf dieselben sich richtende Erkenntnis sich über dieselben erheben, sich auf den höheren Standpunkt des Allgemeinbegriffs stellen könnte, sondern ein Stufenunterschied. Die Erkenntnis solcher Abstufung kann aber immer nur vollzogen werden von dem konkreten Standpunkt einer einzelnen Stufe aus, und

zwar dem der höchsten. Wärend es nicht möglich ist, so lange man auf den niederen Stufen verharrt, die höheren zu würdigen, erschließt sich auf der höheren Stufe das Verständnis der niederen und die Einsicht in den Rechtsgrund der Selbstgewissheit der höheren, sofern es deutlich wird, dass die auf der niederen Stufe dunkel oder unerfüllt gebliebenen Bedürfnisse auf der höheren erkannt und befriedigt werden. Eine voraussetzungslose Erkenntnis ist hier unmöglich, und es ist nur die Aufgabe, die einmal unvermeidlichen Zirkel reinlich zu begehen. Darüber kann man sich nur täuschen, wenn man den geschichtlich gewonnenen Besitz an inhaltlichen Wertmaßstäben unter dem Titel der Vernunft als ursprünglichen, wenn auch latenten Besitz des Geistes ansieht. Allgemeingültig wird freilich eine unter diesen Bedingungen gewonnene Erkenntnis nur in geringerem Umfange sein, d. h. trotz des festgehaltenen und als begründet erkannten Anspruchs auf absolute Warheit kann doch nur auf die Anerkennung Derjenigen gerechnet werden, welche den gleichen Standpunkt bereits teilen oder dadurch zur theoretischen Zustimmung gebracht werden, dass sie sich bestimmen lassen, auch praktisch auf denselben hinüberzutreten. So ergibt sich die Folgerung, dass Ethik und Religionsphilosophie nicht legitime Disziplinen der Philosophie sind. Selbstverständlich kann Philosophen nicht verwehrt werden, sich mit den betreffenden Disziplinen zu beschäftigen. Aber man wird immer wider konstatiren müssen, dass dann ihr angeblich voraussetzungsloses Denken durch eine vorhandene Stufe der historischen Vernunft, d. h. des religiös-sittlichen Glaubens, beeinflusst ist.

So haben wir denn bei der Frage nach dem Rechtsgrund der Theologie als einer selbständigen Wissenschaft vom Christentum nicht mit der Idee eines in sich abgeschlossenen Wissensganzen zu rechnen, außerhalb dessen die Theologie zu stehen käme. Weder hat Schleiermacher Recht, wenn er sagt, dass die Theologie entstehe, indem im Interesse kirchlicher Zwecke aus der allgemeinen Wissenschaft die auf das Christentum bezüglichen Erkenntnisse entlehnt und zusammengestellt werden; denn derselben ist das Christentum als innerliches Leben überhaupt unzugänglich, und es fehlen ihr die Maßstäbe zur richtigen Wertung derjenigen Momente an ihm, die der allgemeinen Erfarung offen stehen. Und noch viel weniger darf die vorhandene, aus dem kirchlichen Bedürfnis entsprungene Sonderwissenschaft vom Christentum sich, wie Holtzmann meint, das Ziel stecken, dass sie sich tüchtig mache, in die allgemeine Wissenschaft aufzugehen; denn sie müsste dann zugleich auch ihren Anspruch auf zutreffende Erkenntnis ihres Gegenstandes aufgeben. So lange das Christentum, dem der Anspruch auf den Besitz der absoluten und universalen religiös-sittlichen Warheit unveräußerlich ist, tatsächlich noch etwas Partikulares ist, kann nicht zugegeben werden, dass eine wirklich allgemeine Wissenschaft zum wirklichen Wissen von demselben gelangt, da sie in diesem Falle ihren Standort zur Erkenntnis der geistigen Welt und des Weltgrundes, nach welcher dann das Christentum aufzufassen wäre, außerhalb des Christentums nehmen müsste, und da dieser Standort außerhalb des Christentums ein unter demselben liegender, resp. diesem entgegengesetzter sein würde.

Die spezifische Selbstgewissheit, die dem christlichen Glauben innewont, ist nach dem Bisherigen der Rechtsgrund für die Weigerung desselben, sich zum Gegenstande einer in der beschriebenen Weise „über" ihn sich stellenden Wissenschaft machen zu lassen. Ist sie auch bereits der Rechtsgrund für die Entstehung einer Sonderwissenschaft vom Christentum, das letztere in seinem ganzen geschichtlichen Umfange genommen? Dies behaupten manche Theologen. Nach v. Hofmann (Encyklopädie S. 20) „ist die Selbsterkenntnis des Christen, vermöge deren er sich dessen bewusst wird, was es um sein Christentum sei, ebensowol der natürliche Grund einer wissenschaftlichen Tätigkeit, als die Erkenntnis, welche auf die Natur gerichtet ist". Nach Kähler (Die Wissenschaft der christlichen Lehre S. 8) haben die Christen an dem Christentum „wie es Kraft und Form des Einzellebens ist", einen Gegenstand des erkennenden Denkens, welchen ein Nichtchrist weder anzuerkennen, noch vollkommen zu erkennen vermag". Auch nach Schweizer (Homiletik S. 3 ff.) ist Theologie der von sich selbst wissende Glaube, entstanden daraus, dass „die im Glauben unterschiedslos geeinte Richtung auf das

Erkennen und auf das Tun sich bestimmt unterscheidet und unter sich vermittelt, sodass das Erkennen ein gläubiges und der Glaube als Leben und Tun ein erkanntes wird". Aber es ist eine allgemeine Tatsache, dass, jemehr ein geistiger Besitz mit dem persönlichen Leben verwachsen ist, um so weniger auch sich der Trieb regt, ihn als Objekt bewusster Erkenntnis zu fixiren und zu zergliedern; dazu sind immer noch andere Bedingungen nötig, als das Bewusstsein seines spezifischen Wertes. Die gläubige Persönlichkeit sträubt sich vielmehr rein als solche dagegen, ihren heiligsten und teuersten Besitz gleichsam von sich loszulösen und ihn sich in die Ferne zu rücken, die erforderlich ist, wenn derselbe zum Gegenstand zergliedernder Betrachtung gemacht werden soll. Das im Glauben mitgesetzte Erkennen aber — denn nicht eine bloße Richtung des religiösen Gefüls auf das Erkennen ist im Glauben gesetzt, sondern eine tatsächliche Erkenntnis Gottes und seiner Offenbarung, die die leitende und erzeugende Kraft des religiösen Fülens und Denkens ist — ist nichts weniger als eine Vorstufe wissenschaftlichen Erkennens, weil es persönliches Innewerden von dem Subjekt geltenden Werten ist, das sich unmittelbar in praktische Anerkennung Gottes, in Andacht, Gebet, religiös-sittliche Lebenspraxis umsetzt, religiöses Erkennen, das vom wissenschaftlichen spezifisch verschieden ist. Und wenn wirklich, was eben zu bestreiten ist, die Selbstgewissheit des christlichen Glaubens den Impuls zur Umsetzung in wissenschaftliche Selbsterkenntnis in sich schlösse, so würde doch das Bedürfnis fehlen, wie v. Hofmann zugibt, dieselbe zur Erkenntnis des ganzen geschichtlichen Umfangs des Christentums auszudehnen. Der christliche Glaube würde sich wol als Seele der allgemeinen Geschichtswissenschaft geltend zu machen suchen, aber zu einer Sonderbetrachtung der in die allgemeine Geschichte verflochtenen Geschichtsentwicklung des Christentums würde er keinen Anlass haben.

Es ist in der Tat, darin hat Schleiermacher völlig Recht, das Bedürfnis der Kirche, worin nicht nur der zufällige geschichtliche, sondern der innere und wesentliche Grund für die Entstehung der Theologie liegt, das Bedürfnis der Kirche, welche auf Grund ihrer Entstehung aus der geschichtlichen vollendeten Offenbarung Gottes die absolute Warheit besitzt, aber darauf angewiesen ist, sich geschichtlich zu entwickeln und auszubreiten. Behufs der Realisirung ihrer Tendenz auf Universalität, entsteht ihr das Bedürfnis, jene Warheit gegenüber den unabhängig vom Christentum vorhandenen Lebens- und Weltanschauungen als solche darzutun. Indem ferner in ihren Gliedern die dem Glauben innewonende Erkenntnis mit dem aus ihrer sonstigen Bildung stammenden Besitz an analogen Vorstellungen einen Prozess der Wechselwirkung mit Notwendigkeit eingeht, entsteht ihr das Bedürfnis, durch Erwerb eines allgemeingültigen Ausdrucks der christlichen Glaubenswarheit eine Norm für die gemeinsame kultische Erbauung zu gewinnen. Solch' Erwerb wird außerdem erfordert durch die Aufgabe, den Nachwuchs zur Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft zu befähigen. Kurz, sie bedarf einer allgemeingültigen Erkenntnis des Christentums als der leitenden Norm für die Erfüllung aller ihr immanenten Aufgaben. Und dies Bedürfnis steigert sich umsomehr, je weiter sie in der Geschichte fortschreitet und mit der allgemeinen Kulturentwicklung in Wechselwirkung gerät, da es unter diesen Einflüssen einer absichtlichen Erkenntnisarbeit bedarf, um die Erkenntnis der für sie bleibend maßgebenden geschichtlichen Offenbarung sich gegenwärtig zu erhalten und die ihrer Idee entsprechende Art ihrer Betätigung in der jedesmaligen Gegenwart zu erkennen.

Ist nun auch zweifelsone die Möglichkeit vorhanden, dass ein Einzelner für seine Person das Bedürfnis empfindet, über Wesen und Grund seines christlichen Glaubens zu klarer Erkenntnis zu gelangen, um der Bedrohung seiner christlichen Gewissheit durch anderweiten Bildungsgehalt ein Ende zu machen und beide Momente seines geistigen Lebens in der Einheit seiner Persönlichkeit auszugleichen, so ist dadurch die Zweckbeziehumg solcher wissenschaftlichen Erkenntnis vom Christentum auf die Kirche nicht ausgeschlossen, sondern nur der Beruf eines solchen zum Theologen gegeben. Denn was sich ihm zunächst als individuelles Bedürfnis ankündigt, ist tatsächlich ein gemeinsames der Kirche, das in ihm lediglich

zum Bewusstsein kommt. Kann es ihm doch nur entspringen aus seiner Situation innerhalb der Kirche, welche in lebendiger Wechselwirkung mit einer Welt mannigfaltiger Bildung steht. Und muss er doch, sofern er das kirchliche Gemeingefül besitzt, das zu haben ein sittliches Erforderniss ist, sein individuelles Bewusstsein zum Gemeinbewusstsein erweitern und den Erwerb, den er im Streben nach Befriedigung seines individuellen Bedürfnisses gewinnt, als einen solchen betrachten, mit dem er dem Ganzen zu dienen hat, der ethischer Weise gar nicht ein individueller sein kann.

Diese wesentliche und ursprüngliche Zweckbeziehung der Theologie auf die Kirche wird lediglich bestätigt durch die seit Rosenkranz und Pelt gangbar gewordene und Schleiermacher entgegengestellte Begriffsbestimmung der Theologie als des wissenschaftlichen Selbstbewusstseins der Kirche. Darauf weist schon der Umstand hin, dass Schleiermacher selbst der Urheber dieses Tropus ist (prakt. Theologie S. 10), nur dass er ihn bloß als Tropus einfürt, ihn lediglich für die Dogmatik braucht und sich beeilt, diese „Vollkommenheit des Selbstbewusstseins der Kirche" als moralischer Person dem praktischen Zwecke unterzuordnen, indem er sagt: „diese Vollkommenheit kann man nicht wollen, one eine Zirkulation derselben in der Kirche zu wollen". Als Definition ist jene Formel nicht brauchbar, weil man einer moralischen Person nur tropischer Weise Selbstbewusstsein zuschreiben kann, ein wissenschaftliches Selbstbewusstsein aber ein Unding ist, sofern das Selbstbewusstsein individuell und unübertragbar, die Wissenschaft aber in irgendwelchem Umfang immer allgemeingültig und übertragbar ist. Jedenfalls wird die Theologie in jener Definition als ein Produkt der Kirche, als selbsttätiger, also ethischer Größe gedacht. Die auf Erwerb der Theologie gerichtete Tätigkeit kann daher nicht als Betätigung eines seine eigene Befriedigung suchenden Naturtriebes, wie man den Erkenntnistrieb meint, gedacht, sondern muss den ethischen Zwecken der Kirche untergeordnet werden. Dass durch solche ursprüngliche Zweckbestimmung der Theologie ihre wissenschaftliche Idealität verkümmert werde, ist eine Behauptung, welche wol im Munde des Aristoteles verständlich wäre, nicht aber in dem christlicher Theologen, für die die reine Theorie schon deshalb nicht Selstzweck sein kann, weil das Christentum keine zwiespältige Bestimmung des Menschen kennt.

So ist also die Existenz der Kirche als einer eigentümlichen Gemeinschaft des Glaubens, welche trotz ihrer tatsächlichen Partikularität die Gewissheit absoluten und religiösen Warheitsbesitzes hat und zur Lösung der ihrem Wesen und ihrer geschichtlichen Situation entspringenden Aufgaben einer allgemeingültigen Erkenntnis des Christentums bedarf, der Rechtsgrund für eine Sonderwissenschaft vom Christentum.

Hatte sich das Resultat ergeben, dass eine sachlich zutreffende, also wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums nur vom Standpunkt des gemeinsamen christlichen Glaubens, d. h. vom kirchlichen Standpunkt aus, möglich ist, so werden jetzt die bindenden Voraussetzungen, die in der Kirchlichkeit der Theologie liegen, näher zu präzisiren sein.

Als dem Begriff der Theologie zuwiderlaufend ist durch das Bisherige ausgeschlossen jede Art des Rationalismus, die mystische nicht minder als die moralistische und spekulative. Denn immer prätendirt derselbe irgendwelches Maß von Unabhängigkeit der theologischen Erkenntnis von der geschichtlichen Offenbarung, welche die Kirche begründet hat und für ihre gesamte Lebensentwicklung die maßgebende Norm bleibt, zu Gunsten anderer Maßstäbe, seien es angeblich allgemeingültige der Vernunft, seien es individuelle einer durch den Geist Gottes unmittelbar, d. h. in einer irgendwie die geschichtliche Vermittelung übersteigenden Weise, erleuchteten Vernunft. Unter die Kategorie des Rationalismus gehören auch alle Versuche, den Sinn der geschichtlichen Offenbarung, die man als solche anerkennt, durch Benutzung solcher Vorstellungen über das bestimmungsmäßige Verhältnis von Gott und Mensch zu deuten, welche als Produkt geschichtlicher Entwicklung außerhalb des Christentums entsprungen sind und als natürliche Theologie auch für die positive Theologie eine maßgebende Voraussetzung sein wollen. Dies gilt von jeder Vorstellung von der Weltordnung außer derjenigen,

die für Gott von Ewigkeit gültig, durch Christus geschichtliche Wirklichkeit geworden und aus dem Wirken Christi zu erkennen ist.

Von der richtigen Voraussetzung aus, dass die positive Offenbarung Gottes die Quelle und Norm der theologischen Erkenntnis des Christentums ist, sodass die letztere wol den inneren Zusammenhang des dadurch gegebenen Objekts zu erforschen und seinen Anspruch auf Warheit zu rechtfertigen hat, aber in der erkenntnismäßigen Verarbeitung nicht das Objekt selbst nach außerhalb desselben gelegenen Maßstäben verändern darf, behauptet die katholische Ansicht, dass die Kirche, welche die Theologie ebensowol ermöglicht als bindet, die empirische katholische Kirche in ihrer rechtlichen Gestaltung sei, weil sie nämlich die direkte Stiftung Christi und die Bewarerin und Auslegerin der Offenbarung sei. Das Erkenntnisobjekt steht dem erkennenden Subjekt hier als ein Gesetz gegenüber, welches demselben mit seinem Inhalt innerlich und äußerlich fremd bleibt und auf Grund lediglich der formellen und statutarischen Auktorität der Kirche theoretische Anerkennung fordert. Es ist formell die gleiche Stellung, welche der Theologie zugewiesen wird, wo auf protestantischem Boden entweder ein rechtlich fixirtes Bekenntnis, sei es ein angeblich ökumenisches, sei es das einer Partikularkirche, oder aber die hl. Schrift auf Grund ihrer Inspiration und darum one weitere Bedingung als die maßgebende Quelle und Norm der theologischen Erkenntnis des Christentums behauptet wird. Auch hier ist die Gebundenheit der Theologie eine gesetzliche (vergl. hierzu Frank, System der christlichen Wahrheit, II, S. 323, 329 u. sonst). Die erste Bedingung der Erkenntnis wäre hiernach die willkürliche Anerkennung einer Auktorität, ganz abgesehen von dem Inhalt, den sie verbürgt, und einem innerlichen Verhältnis des Erkennenden zu ihm.

Diese Verhältnisbestimmung von Kirche oder Kirche begründender Offenbarung und Theologie scheitert an der geschichtlichen Tatsache, dass die Kirche oder die Wirkung der Offenbarung eine längere oder kürzere Periode hindurch existirt hat, nicht nur one die rechtliche Verfassung der katholischen Kirche und one ein fixirtes gemeinsames Bekenntnis, sondern auch one den neutestamentlichen Kanon. Sie scheitert aber auch an dem inneren Widerspruch zwischen dem sachgemäßen Verhältnis von Offenbarung oder Glaubensgegenstand und Glauben, wie dasselbe in Gemäßheit des christlichen Glaubens gedacht werden muß, und der jenen Ansichten zugrunde liegenden Auffassung dieses Verhältnisses. Die christliche Religion ist one Zweifel auf die vollendete persönliche Freiheit ihrer Gläubigen angelegt. Also muss die Offenbarung Gottes, welche sie begründet, und dasjenige, wodurch die glaubenerzeugende Offenbarung stetig neu vergegenwärtigt und wirksam wird, auch diesem Zweck entsprechen, kann nicht gesetzlicher Art sein. Die Tatsache, welche der christliche Glaube als Offenbarung Gottes kennt, muss so beschaffen sein, dass sie sich als eine das innerste Wesen Gottes erschließende Tat desselben durch sich selbst zu erkennen gibt, dass sie das Vertrauen zu dem sich offenbarenden Gott durch den anschaulichen Wert ihres Inhalts hervorruft und eben dadurch die neue Religionsgemeinde sowol erstmalig als immer neu wider erzeugt. Eine Auktorität dagegen, die zuvörderst noch, abgesehen von ihrem Inhalt, als Auktorität anerkannt sein will, um dann erst dadurch dem Inhalt, welchen sie darbietet, die Anerkennung zu verschaffen, setzt schließlich außer ihr selbst gelegne Gründe ihrer Anerkennung voraus. Solche gesetzliche Auffassung der Offenbarung ist in jedem Fall eine Erstarrung einer ursprünglich lebendigeren Anschauung. Und so entspricht eine solche weder dem Selbstzeugnis Christi, noch den Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller, noch der Anschauung der Reformatoren. Nach allen diesen Maßstäben ist die Offenbarung nichts anderes, als das objektive Korrelat des subjektiven Glaubens (Promissio et fides correlative inter sese conjunctae sunt. Melanthon). Und derselbe kann seiner Natur nach nichts zum Gegenstande haben, als Gott in derjenigen Bestimmtheit, in welcher er uns zum Grunde der Seligkeit wird, also den allmächtigen Heilswillen Gottes und dasjenige, durch dessen Erscheinung in dieser Welt und immer erneute Vergegenwärtigung Gott dieses sein Wesen wirkungskräftig und glaubenerzeugend erschließt. Das ist aber die Person Jesu Christi in dem Inhalt seines Person-

lebens, wie derselbe in seinem geschichtlichen Lebenswerk und in seiner Vollendung durch Tod und Auferstehung hindurch heraustritt.

Aus diesem Korrelatverhältnis zwischen Offenbarung und Heilsglauben folgt, dass der Verlauf der Offenbarungsgeschichte des Alten Testaments nicht in gleicher Weise und nicht unmittelbar bindende Norm der Theologie ist. Wenn für diejenigen, die vom A. T. herkamen und in demselben göttliche Offenbarung erkannt hatten, die Warheit des Christentums durch seine Übereinstimmung mit der für sie bereits gültigen Auktorität sich bewärte, so war dies eine zufällige und vorübergehende geschichtliche Situation. Unserer heutigen Situation dagegen entspricht es ebenso, wie der prinzipiellen Lage der Sache, dass vielmehr von dem durch sich selbst gewissen Standpunkt des Glaubens an Gottes vollendete Offenbarung in Christo aus, auf Grund des positiven sachlichen oder inneren und des geschichtlichen Zusammenhangs des A. Test.'s mit dem Christentum spezielle göttliche Offenbarung als beherrschendes Gesetz der alttestamentlichen Religionsoffenbarung anerkannt wird. Aber diese Anerkennung ist weder eine Voraussetzung, noch ein unmittelbares Moment des christlichen Heilsglaubens, sondern eine Folgerung aus demselben.

Ist der Glaube an diese Offenbarung Gottes das Einheitsband der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen (vgl. Apologia IV, 8. 15. 20. 21), so besteht die Kirchlichkeit der Theologie nicht darin, dass sie eine bestimmte, geschichtlich erwachsene Gestalt der empirischen Kirche als Gesetz über sich anerkennt, sondern dieselbe bestätigt ihre Kirchlichkeit vielmehr dadurch, dass sie 1) durch immer erneute Vertiefung in jene maßgebende Idee der Kirche die Erkenntnis der Maßstäbe zur Beurteiluug der empirischen Kirche und der Zielpunkte, denen jene anzunähern ist, zu gewinnen strebt, und 2) die Kontinuität und das relative Recht der geschichtlichen Entwicklung respektirend, die letztere sowol als Regulativ zur Erkenntnis der Offenbarung benutzt, als auch darauf verzichtet, alle Folgesätze aus der von ihr gewonnenen Erkenntnis in ungeschichtlicher und des Gemeingefüls entbehrender Rechthaberei sofort als die ausschließlichen Gesetze der kirchlichen Lebensbewegung zu proklamiren. Die kirchliche Gebundenheit der Theologie, nicht etwa nur ihr Wissenschaftscharakter ist es also, was ihre Freiheit von der empirischen Kirche begründet. — Mit diesem ihrem Grundprinzip ist auch ihre Stellung zu dem neutestamentlichen Kanon gegeben. Da derselbe nicht mit der Offenbarung identisch, sondern vielmehr als abgeschlossenes Ganzes das Produkt einer keineswegs maßgebenden Periode der geschichtlichen Entwicklung der Kirche ist, so entgeht sie einem gesetzlichen und ihrer kirchlichen Gebundenheit zuwiderlaufenden Missbrauch desselben nur dann, wenn sie ihn lediglich als das verwertet, was er auf Grund seiner durch historische Untersuchung zu konstatirenden Beschaffenheit ist, als das Mittel, durch welches die Reinheit der geschichtlichen Fortwirkung der Offenbarung gegenüber Trübungen gesichert wird, die aus außerchristlichen Einflüssen stammen.

Durch die obige Fassung der Kirchlichkeit der Theologie ist der Notwendigkeit Rechnung getragen, dass sie sich auf ein festes und allgemeingültiges objektives Fundament zu erbauen hat, one dass dies Fundament einen gesetzlichen Charakter bekommen darf. Die in diesem Sinne verstandene Offenbarung ist ihrem subjektiven Korrelat, dem Heilsglauben, immanent und wird also mitgedacht, wo die Gemeinde der Gläubigen gedacht wird, von deren Standpunkt aus die theologische Erkenntnisarbeit unternommen werden muß. Diese Auffassung hat in der Objektivität des Fundamentes auch einen Vorzug vor dem Wege, der von Frank in der gleichen Absicht, eine gesetzliche Bindung der Theologie abzuschneiden, eingeschlagen ist, indem er die subjektive Erfarung der Widergeburt des Einzelnen zum Ausgangspunkt macht und die ursächlichen Faktoren dieses Erlebnisses zu eruiren sucht. Denn die Widergeburt ist keine empirische Tatsache, die durch Selbstbeobachtung zu konstatiren wäre, sondern eine Thatsache, die nur durch ein Glaubensurteil aus dem Glauben an die objektive geschichtliche Erfarung heraus festgestellt werden kann und die deshalb one diesen Zusammenhang zum Prinzip der Theologie zu machen nicht nur eine Abstraktion, sondern eine unerlaubte, weil

die Heilsgewissheit des Christen zerstörende Abstraktion ist. Nur in Verbindung mit dem objektiven Fundament der Widergeburt ist Speners Gedanke der theologia regenitorum geeignet, wissenschaftliche Verwertung zu bekommen. Prinziplos vollends ist es, Schrift, Bekenntnis und die schwankende Größe der subjektiven Glaubenserfarung als die Erkenntnisquellen der Theologie nebeneinander zu stellen, da hier jeder objektive Maßstab für die Verwertung der Schrift und des Bekenntnisses und für die Scheidung dessen fehlt, was in der subjektiven Glaubenserfarung allgemeingültig und was lediglich individuell ist.

Lagen in der Kirchlichkeit der Theologie spezifische Bedingungen für das Verständnis ihres Objektes, so ist jetzt ferner eine Analyse des Begriffes der **wissenschaftlichen** Verarbeitung des theologischen Objektes erforderlich. Dieses Objekt ist eine Erfarungsgröße geistiger und geschichtlicher Art. Die allgemeinen Bedingungen der Erkenntnis solcher Erfarungsgegenstände treten also auch für die Theologie in Geltung. Daran ändert es nichts, dass das Objekt der Theologie nach seiner Bedeutung und insofern nach seinem ganzen Umfange sich nur unter ganz besonderen Bedingungen erschließt, da nur, wenn das erkennende Subjekt bei seiner Erkenntnisarbeit in der Gemeinde der Gläubigen seinen Standort nimmt, die Bedeutung, welche besondere geschichtliche Tatsachen sowie Menschenleben und Welt im Bewusstsein dieser Gemeinde erhalten, als keine Illusion, sondern als Realität anerkannt werden kann. Es ist nur die Wertschätzung der Erfarungstatsache des Christentums, die von solchen besonderen Bedingungen abhängt; die formalen Bedingungen aller Erkenntnis aber werden nicht aufgehoben, sondern nur ergänzt, bleiben als unerlässliche Mittel alles Erkennens in voller Geltung. Die natürliche Vernunft, deren Beugung unter die Glaubenswarheit gefordert werden muss, ist nicht die formale Erkenntniskraft, sondern die Summe historisch erwachsener Überzeugungen über Sinn und Wert der Welt und des Menschenlebens, ist eine religiös-sittliche Welt- und Lebensanschauung, oder ein Analogon dazu, oder auch die Verneinung einer solchen, kurz, immer etwas, was als eine bestimmte inhaltliche Überzeugung sich dem Christentum koordinirt. Dagegen haben auch die Gläubigen, welche in der spezifisch gearteten christlichen Erfarung stehen, keine anderen Mittel, sich untereinander über dieselbe zu verständigen und zu einer für sie allgemeingültigen Erkenntnis derselben zu gelangen, als die Verwertung des Inhalts der geschichtlichen Offenbarung mit Hilfe der allgemeinen Erkenntnismittel, welche auf der Natur des Geistes beruhen, dessen allgemeines formales Wesen nicht dadurch verändert wird, dass er durch die Wirkung der Offenbarung einen eigentümlichen Gehalt gewinnt.

Daraus ergibt sich, dass die Gesetze, welche die Logik, die Erkenntnistheorie, die Psychologie oder die formale Ethik, die Historik festzustellen haben, und nach denen in den übrigen speziellen Erfarungswissenschaften gearbeitet wird, auch für die Theologie gelten, oder dass die Theologie in dieser formellen Rücksicht von der allgemeinen Wissenschaft abhängig ist. Das ist ja bezüglich der Logik allgemein anerkannt. Dass hinsichtlich der anderen genannten Wissenschaften nicht durchweg das Gleiche zugestanden wird, erklärt sich lediglich daraus, dass dieselben nicht ebenso wie die Logik es zu allgemein anerkannten Ergebnissen gebracht haben, dass in der überlieferten Gestalt der Theologie insbesondere erkenntnistheoretische und psychologische Begriffe verwandt sind, welche aus älteren, in der Gegenwart mehr oder minder außer Kurs gekommenenen philosophischen Systemen stammen und doch infolge ihrer alten Verbindung mit einem absolut wertvollen Inhalt sich Ansehen bewaren, sowie daraus, dass das vor der Untersuchung des Inhalts feststehende Vorurteil der Inspiration des Kanons, auch wo man die Inspiration im historischen Sinne nicht mehr anerkennt, noch dahin wirkt, der Anwendung der Gesetze historischer Forschung auf die Schrift die Spitze abzubrechen. An sich kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Gesetze, welche hier in Betracht kommen, allgemein menschliche, nicht spezifisch christliche sind (vgl. Frank, System der christlichen Gewißheit, I, § 13, über die formelle Uebereinstimmung der natürlichen und der christlichen Gewißheit).

Ist nun auch die Aufstellung dieser Gesetze keine Aufgabe der Theologie selbst, sondern vielmehr eine Voraussetzung dieser Spezialwissenschaft, so folgt daraus doch nicht die Abhängigkeit der Theologie von einem beliebigen philosophischen System. Ein solches kann auch in seinen formalen Teilen verdorben sein nicht nur durch den Einfluss, den es einer konkreten Gesamtweltanschauung auf dieselben eingeräumt hat, sondern auch durch die Ungeeignetheit seiner Begriffe zur Erfassung der wirklichen Gegenstände der Erfarung. Wie in allen Spezialwissenschaften, so darf auch in der Theologie die Benutzung der allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe nur unter fortwärender Prüfung ihrer Richtigkeit und Brauchbarkeit stattfinden. Wie die Erkenntnistheorie durch die genauere Beobachtung der Naturwirklichkeit vielfach verbessert worden ist, so hat auch die Theologie in dem Erfarungsgegenstande des Glaubens ein Mittel, erkenntnistheoretische Fehler in der Behandlung der Begriffe Erkennen, Wesen, Eigenschaft, Wirken u. s. w. zu entdecken und sich vor der unbesehenen Rezeption eines philosophischen Systems zu hüten. Nur eine solche Erkenntnistheorie in ihrer Anwendung auf den Geist in seinem Unterschied von den Naturgegenständen ist mit dem Glauben an die vollkommene Erkenntnis Gottes in Christo verträglich, welche jene Begriffe so fasst, dass nach ihnen in der Erkenntnis des in Christus uns erschlossenen, das Gesetz seines Wirkens ausdrückenden Willens Gottes eine adäquate Erkenntnis seines Wesens, und in dem durch solche Offenbarung in uns erzeugten, erfarbaren und gesetzmäßig zusammenhängenden Inhalt unseres Personlebens das Wesen des neuen Menschen erblickt werden kann, wärend hingegen jede Erkenntnistheorie für die Theologie unbrauchbar ist, welche diese Erfarungsgrößen als bloße Erscheinung einer hinter ihnen liegenden waren Wirklichkeit, die das eigentliche Objekt der Erkenntnis wäre, betrachten lehrt. Nur in dem das Mannigfaltige der Erfarung beherrschenden Gesetz, nicht in einem hinter der Erfarung Liegenden, kann der christliche Glaube an eine wirkliche Offenbarung Gottes das Ansich sehen, auf das alle Erkenntnis geht. Wollte aber die Theologie, um ihre Selbständigkeit zu behaupten, es ablehnen, mit Bewusstsein erkenntnistheoretische Grundsätze allgemeiner Art auf ihren besonderen Gegenstand anzuwenden, so würde nur die onehin schon häufige Erscheinung verewigt werden, dass sie unbewusst in Abhängigkeit von irgendwelchem philosophischen System gerät, dessen Grundsätze in Form des Vorurteils in der allgemeinen Bildung niedergeschlagen sind, und auf diese Weise würde die Möglichkeit einer Prüfung der aufgewandten Erkenntnismittel wegfallen.

Was die Anwendung der Gesetze historischer Forschung auf das Christentum anlangt, so versteht sich dieselbe soweit von selbst, als das Christentum geschichtlicher Erfarung zugänglich ist. Reichen sie auch zur Wertung der betreffenden Geschichtstatsachen nicht aus, so ist doch ihre Beobachtung eine conditio sine qua non sachlich zutreffender Erkenntnis. Nur dass zu den Gesetzen historischer Erkenntnis nicht Axiome gerechnet werden dürfen, welche einer unterchristlichen Weltanschauung entstammen. Unter diesem selbstverständlichen Vorbehalt enthält auch die kirchliche Voraussetzung der Theologie, der Glaube an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo keine Einschränkung jener Gesetze geschichtlicher Erkenntnis. Dieser Glaube ist ein Werturteil über eine unbestritten geschichtliche Tatsache, nämlich über die Tatsache, dass Jesus absichtlicher Weise der Stifter einer neuen Religionsgemeinde geworden ist auf Grund dessen, dass er sich eines neuen Verhältnisses zu Gott bewusst war, welches ihm den Beruf aufnötigte, in der Treue gegen den er den Tod übernahm, und dass es zu einer selbständigen christlichen Religionsgemeinde nur gekommen ist auf Grund von Erscheinungen Jesu, die sie als Manifestationen der Lebendigkeit des Auferstandenen aufgefasst hat. Die gläubige Beurteilung dieser Tatsachen, nämlich das Urteil, dass jener Inhalt des Bewusstseins Jesu keine Illusion, sondern Realität ist, dass in seiner wirkenden Persönlichkeit sich Gott vollkommen offenbart, dass jene Beurteilung der Erscheinungen des Auferstandenen als gottgewirkter Manifestationen des Erhöhten Warheit ist, ist gar keine Konstatirung eines geschichtlichen, d. h. der allgemeinen Erfarung zugänglichen Faktums, sondern eine Wertbeurteilung derselben,

welche nur für diejenigen Sinn hat, die den von Jesus ausgesprochenen und persönlich dargestellten Lebenszweck des Menschen als für sich gültig anerkennen, und welche in diesen Tatsachen allgemeiner Erfarung das Hereintreten von Tatsachen einer über die natürliche Erfarnng hinausliegenden Welt in die Welt der gemeinen Erfarung erkennen läfst.

Nun dienen die Gesetze historischer Forschung nicht nur der Ermittlung der der allgemeinen Erfarung zugänglichen Tatsachen, sondern auch der Erkenntnis eines gesetzmäßigen Zusammenhangs derselben. Darum kommt aber das Axiom des Erkennens mit dem Axiom des christlichen Glaubens, dafs Gott in dieser Welt seine Zwecke wirksam durchsürt, nicht in Konflikt. Denn, abgesehen davon, dafs das Vorhandensein eines gesetzmäßigen Zusammenhangs überhaupt noch keineswegs mit der durchgängigen Widerkehr der durch häufige Beobachtung zu konstatirenden vornehmlichen Regeln des Geschehens identisch ist, — dafs die Mittel des Erkennens manchen Tatsachen gegenüber versagen, ist dem christlichen Glauben ebensowenig ein Beweis dafür, dafs in ihnen eine spezifische Wirkung Gottes vorliegt, wie umgekehrt die Eingliederung anderer Tatsachen in einen erkennbaren gesetzlichen Zusammenhang die Anerkennung derselben als spezifischer Wirkungen oder als einer Selbstoffenbarung Gottes ausschließt. Was sie als solche spezifische Wirkung der Selbstoffenbarung Gottes erkennen läfst, das ist vielmehr allein ihr eigentümlicher Wertinhalt, vermöge dessen sie die Bedeutung von Stützpunkten für unser Glaubensleben gewinnen, sofern sich in ihnen Gottes Zwecke wirkungskräftig erschließen.

Mit der Innehaltung der kirchlichen Voraussetzungen und der Benutzung der Gesetze der allgemeinen Wissenschaft ist jedoch die wissenschaftliche Methode selbst noch nicht gegeben, durch welche eine für die christliche Gemeinde allgemeingültige Erkenntnis der ihr Leben regelnden Heilswarheit gewonnen und der Anspruch derselben auf universale Geltung gerechtfertigt wird. Ergeben jene Voraussetzungen den Stoff, der zu verarbeiten ist, und den Standort seiner Wertschätzung, und sind jene Gesetze die unerläßlichen Mittel solcher Verarbeitung, so bedarf es noch der Angabe des Gesichtspunktes, an welchem die einzelnen Bestandteile der christlichen Warheit orientirt werden müssen, um zu einem Ganzen zusammengeschlossen zu werden, dessen notwendiger innerer Zusammenhang deutlich ist und dessen Anspruch auf Allgemeingültigkeit sich als berechtigt erweist. Dieser Gesichtspunkt darf nicht außerhalb des Christentums selbst liegen, sondern muss vielmehr eine centrale Bedeutung für dasselbe haben, und zugleich muss er ein solcher sein, an der Überfürung von dessen Gültigkeit für den Nichtchristen die Disposition zur Aneignung des Ganzen des christlichen Glaubens hängt. Ein dies leistender Gesichtspunkt ist mit dem Umstand gegeben, dafs die Seligkeit, auf welche der in Christus sich erschließende Heilswille Gottes abzweckt, ihre spezifische Eigentümlichkeit daran hat, dafs das Korrelat ihres Genusses die Arbeit an den sittlichen Zwecken des Gottesreiches ist. Für den spezifischen Wert der letzteren darf nun nicht nur unter den gegenwärtigen Kulturbedingungen auf ein weitverbreitetes Verständnis gerechnet werden, sondern dieselben sind auch begriffsmäßig dasjenige, von dessen Anerkennung nach Joh. 7, 17 die Erkenntnis des Bedarfes anhebt, der durch die Offenbarung Gottes in Christo befriedigt wird.

Zusammenfassend wäre nun die Theologie zu definiren als die vom Standpunkt der christlichen Kirche als der Gemeinde der an die Offenbarung Gottes in Christo Glaubenden aus, mit den Erkenntnismitteln der allgemeinen Wissenschaft und unter Leitung des Gesichtspunktes, dafs jene Offenbarung auf die Seligkeit im sittlichen Gottesreich abzweckt, sowie zu dem Zweck, der intensiven und extensiven Selbsterbauung der Kirche zu dienen, unternommene Erkenntnis des Christentums in seinem ganzen geschichtlichen Umfang.

Die so aufgefaßte Theologie trägt notwendig konfessionell evangelischen Charakter, weil ihre konstitutiven Merkmale der kirchlichen Gebundenheit und der wissenschaftlichen Erkenntnis in dem Sinne, in welchem dieselben verstanden werden müssen, nur innerhalb der evangelischen Kirche zu realisiren sind und zugleich von den Prinzipien derselben gefordert werden.

2. Gliederung. Gemäß der aufgestellten Definition der Theologie muſs ihre Gliederung in eine Mehrheit von Disziplinen, von denen jede eine besondere Aufgabe zu erfüllen hat, aus dem Zweck der Theologie abgeleitet werden. Sie hat im allgemeinen die zur Leitung der Kirche oder zur ersprießlichen Ausübung der kirchlichen Lebenstätigkeiten notwendige Erkenntnis zu vermitteln. Soll die Ausübung dieser Tätigkeiten eine besonnene sein, so ist zunächst erforderlich die Erkenntnis der Gesetze oder Verfarungsweisen der Kirchenleitung, oder der zur Realisirung des Zwecks der Kirche notwendigen Tätigkeiten. Die Aufstellung dieser Erkenntnis ist die Aufgabe einer Gruppe von Disziplinen, für die der Name „praktische Theologie“ geeignet ist, weil dieselben die unmittelbaren Direktiven für die kirchliche Praxis an die Hand geben, obwol auch sie Wissenschaft oder theoretischer Natur sind. Die praktische Theologie hat nun zwei Voraussetzungen.

Die Gesetze der auf Verwirklichung des Zwecks der Kirche abzielenden Tätigkeiten können nur aus dem Wesen oder der Idee der Kirche selbst abgeleitet werden. Und die Erkenntnis derselben nach allen ihren Momenten und Beziehungen sowie ihrer Berechtigung ist nur zu gewinnen im Zusammenhang einer Erkenntnis vom Wesen des Christentums als eines durch Gottes Offenbarung begründeten Glaubens und eines aus diesem Glauben notwendig hervorgehenden selbsttätigen Lebens, obschon man wegen des gemeinschaftlichen Charakters des christlichen Glaubens und Lebens auch einfach das Wesen der Kirche als Objekt dieser Erkenntnis bezeichnen könnte. Für die diese Erkenntnis vermittelnden Disziplinen der Dogmatik und Ethik ist früher der Name der thetischen oder positiven Theologie gangbar gewesen, gelegentlich auch der der spekulativen Theologie vorgeschlagen, gegenwärtig aber der der systematischen Theologie fast allgemein üblich geworden. Erscheint die letztere Bezeichnung auch insofern als nicht völlig zutreffend, als auch die praktische Theologie ihre Sätze aus Prinzipien abzuleiten und ein in sich geschlossenes Ganzes von Erkenntnissen darzustellen hat, und als auch manche historischen Disziplinen eine solche systematische Behandlung verlangen, so ist doch im Sprachgefül mit dem Terminus „System“ die Vorstellung der wissenschaftlich zusammenhängenden Darstellung einer allgemeingültigen Warheit, welche anerkannt sein will, verbunden, die Anwendung desselben auf eine zusammenhängende Anweisung zu technischem Handeln dagegen nicht üblich. Jedenfalls empfehlen sich die Termini „positiv“ oder „spekulativ“ noch weniger, weil die ganze Theologie positive Wissenschaft ist, sofern sie es mit einer gegebenen Erfarungstatsache zu tun hat, und weil „spekulativ“ den Beigeschmack aprioristischer Konstruktion hat, die in der Theologie völlig unstatthaft ist.

Eine fernere Voraussetzung der praktischen Theologie ist die historische Theologie. Denn, um die Gesetze des kirchlichen Handelns aufzustellen, ist außer der Idee der Kirche auch das Verständnis des gegenwärtigen Gesamtzustandes der empirischen Kirche, der durch das kirchliche Handeln nach Maßgabe jener Idee zu erhalten oder umzubilden ist, erforderlich. Derselbe wird aber nur verständlich, wenn er als das Endprodukt der ganzen geschichtlichen Entwicklung der durch die Offenbarung begründeten Kirche begriffen wird. Der Stoff der historischen Theologie beschränkt sich jedoch nicht auf die Geschichte der christlichen Kirche, sondern erstreckt sich rückwärts über die Geschichte des Volkes Israel, mit dessen Religion das Christentum in so engem geschichtlichen und inneren Zusammenhange steht, daſs das Verständnis derselben eine Bedingung für das Verständnis des Christentums als einer geschichtlichen Größe ist und zwar in ganz anderem Umfange, als das von der allgemeinen Religionsgeschichte gilt.

Die historische und die systematische Theologie sind aber nicht nur gleicherweise Voraussetzungen der praktischen, die systematische setzt auch die historische voraus. Denn die Erkenntnis des Christentums als einer allgemeingültigen Warheit, nach welcher die systematische Theologie strebt, kann nur gewonnen werden aus dem Verständnis der Offenbarung, von welcher als einer unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen eingetretenen und wirksam gewordenen Geschichtstatsache auch nur durch geschichtliche Mittel eine vollständige Anschauung gewärt werden kann. Aber auch außerdem wird die systematische Theologie ihre Aufgabe

nur im lebendigen Zusammenhang mit der historischen lösen können, da sie die abschließende Erkenntnis des Wesens des Christentums, welche sie anstrebt, der geschichtlich bedingten Gegenwart zu vermitteln hat und bei ihrer Arbeit deshalb den Faden der geschichtlichen Kontinuität nicht verlieren darf und auch selbst aus früheren Fragestellungen und Lösungen zu lernen hat. Wenn auf der anderen Seite dem historischen Theologen ein wirklich in das Innere eindringendes Verständnis und eine zutreffende Beurteilung der historischen Erscheinungen nur in dem Maße gelingen wird, als er von der systematischen Theologie den inneren Zusammenhang des Christentums sich hat erschließen lassen, so wird dadurch nicht sowol eine Abhängigkeit der historischen Theologie von der systematischen, als eine solche der persönlichen Qualifikation zum historischen Theologen von systematischen Studien begründet.

Noch bedarf die Begriffsbestimmung der praktischen Theologie einer Abgrenzung gegen die Ethik, die ja auch von der Kirche zu handeln und nicht nur die sittliche Aufgabe, sondern auch die Tätigkeiten zu beschreiben hat, durch welche dieselbe gelöst wird. Diese Grenze zwischen beiden liegt darin, dass die praktische Theologie es mit der rechtlichen Organisation der Kirche und mit den innerhalb dieser Organisation vorzunehmenden Tätigkeiten zu tun hat, deren Zweckmäßigkeit immer zugleich technisch bedingt ist, wärend das Rechtliche und Technische außerhalb des Gesichtskreises der Ethik bleibt.

Übrigens erprobt sich die behauptete Abzweckung der Theologie auf die Kirche an der Unmöglichkeit, one diese Voraussetzung die praktische Theologie als organisches Glied des theologischen Wissenschaftsganzen aufzufassen. Eine one diese Abzweckung unternommene Erkenntnis des Christentums wurde allerdings die Idee der Kirche, die in ihrem Wesen gesetzten Aufgaben und die Art, wie sie dieselben bis auf die Gegenwart herab erfüllt hat, in ihren Bereich ziehen; wie sie one das kirchliche Interesse, welches jene praktische Abzweckung einschließt, lediglich um des Wissens willen fragen sollte, durch welche Mittel jene Aufgaben in der Zukunft zu lösen sind, ist nicht einzusehen.

Diese Dreiteilung der theologischen Disziplinen hat jetzt meist die ältere Vierteilung verdrängt, nach welcher die exegetische Theologie nicht nur ein besonders wichtiger Bestandteil der historischen Theologie sein, sondern einen selbständigen und zwar den ersten, grundlegenden Teil der Theologie ausmachen soll. Von den neuesten Bearbeitern der Encyklopädie haben sich noch Räbiger und Kähler für die Vierteilung entschieden. Die grundlegende Bedeutung der exegetischen Theologie für das Verständnis der Offenbarung und damit für die gesamte Theologie steht außer Frage. Aber, um die Selbständigkeit derselben gegenüber der historischen Theologie behaupten zu können, müsste dem Kanon als solchen, wie er ein abgeschlossenes Ganzes von Schriften darstellt, vor der historischen Untersuchung eine eigentümliche Dignität zukommen und für die Behandlung desselben eine von der historischen irgendwie verschiedene Methode berechtigt sein. Beides ist nicht der Fall; denn die Bildung des neutestamentlichen Kanon, der allein ernstlich in Frage kommen kann, ist eine Tat der bereits katholisch gewordenen Kirche, der gegenüber sich erstlich die nur durch historische Untersuchung zu beantwortende Frage erhebt, ob nun auch wirklich die im Kanon zusammengefassten Schriften den Maßstäben entsprechen, welche die katholische Kirche bei ihrer Auswal leiteten, und der gegenüber weiter die Frage entsteht, ob diese Maßstäbe berechtigt sind. Das Vorurteil, dass gerade diese Schriftensammlung als Ganzes in ihrer spezifischen Abgrenzung das Mittel sei, um die ungetrübte Fortwirkung der geschichtlichen Offenbarung zu sichern, läßt sich weder durch die alte Inspirationstheorie, die selbst unbeweisbar ist, noch durch die „Erfarung des Heilsglaubens" erhärten. Es bedürfte immer eines objektiven Maßstabes, um zu entscheiden, ob das, was sich als solche Erfarung gibt, wirklich solche und nicht gänzlich subjektive Aussage ist. Auch erstreckt sich diese Aussage der „Erfarung des Heilsglaubens" nicht auf alle Teile des Kanons unterschiedslos, trifft aber wol auch außerkanonische Schriften. Ebensowenig kann es a priori feststehen, dass die kanonischen Schriften Urkunden des ursprünglichen Glaubens sind, sondern dies

Urteil hängt von dem Ausfall der historischen Untersuchung ab. Da ferner die geschichtliche Offenbarung nur durch das Medium ihrer durch besondere geschichtliche Umstände eigentümlich bedingten unmittelbaren Wirkungen hindurch uns erkennbar wird, so ist die wissenschaftliche Behandlung derjenigen Urkunden der Offenbarungsgeschichte, die es nach historischem Befunde wirklich sind, zunächst eine historische Aufgabe, und erst die systematische Theologie hat aus diesem geschichtlichen Stoff die Erkenntnis des normativen Wesens und Inhalts der Offenbarung selbst zu erschließen.

Demnach gliedert sich die historische Theologie in drei Abschnitte, welche die alttestamentliche Vorgeschichte des Christentums, die Epoche der Gründung der christlichen Kirche und die geschichtliche Entwicklung der Kirche selbst zum Gegenstande haben, wobei der Natur der Sache nach die Grenze zwischen dem II. und III. Abschnitt eine fließende ist.

Die beiden ersten Abschnitte haben eine Menge gleichnamiger Aufgaben, die sich aus ihrem gemeinsamen Zweck ergeben, das Verständnis der geschichtlichen Gestalt des ursprünglichen Christentums zu erschließen. Das Mittel zu diesem Zweck ist die historische Auslegung der Litteraturdenkmäler beider Epochen. Die Grundsätze der Erklärung stellt die Hermeneutik fest. Andere Mittel der Auslegung gewärt die biblische Kritik, welche den ursprünglichen Text jener Schriften eruirt. Können die Schriftdenkmäler einer Geschichtsepoche nur aus der Gesamtheit ihrer geschichtlichen Bedingungen verstanden werden, so sind weitere Mittel der Auslegung selbst die biblische Geschichte resp. Zeitgeschichte und die biblische Litteraturgeschichte oder die sog. Einleitung in das Alte und Neue Testament. Andererseits ist die Exegese selbst auch das Mittel für den Zweck der Geschichte beider Epochen oder ihrer einzelnen Abschnitte. Bei der Abzweckung der historischen Theologie auf das Verständnis des bleibenden Wesens des Christentums und bei der besonderen Bedeutung, die hierfür das ursprüngliche Christentum hat, das seinerseits wider durch die israelische Religion bedingt ist, hebt sich aus der biblischen Geschichte als besondere Disziplin die biblische Theologie heraus, welche die verschiedenen Stufen und Arten der religiösen Gesamtanschauung, die in den Litteraturwerken beiden Epochen begegnen, objektiv historisch und vergleichend darstellt.

Auch der dritte Abschnitt der historischen Theologie erzeugt bei dem großen Umfang seines Stoffes und bei seiner Zweckbestimmung auf die Kirche eine Reihe von Sonderdisziplinen, one dass man aber hier von einer eigentlichen Gliederung sprechen könnte, da die Stoffgebiete der einzelnen Disziplinen sich teilweise schneiden. Betätigt sich das Leben der Kirche in Mission, Verfassung, Kultus, Sitte, Lehre, so werden diese Stoffe sämtlich Gegenstände besonderer Disziplinen werden können. Aus der Abzweckung auch der historischen Theologie auf die empirische Kirche ergibt sich die Disziplin der komparativen Symbolik, die, indem sie zugleich Irenik und Polemik ist, die Eigentümlichkeiten der Partikularkirchen vergleichend darstellt.

Dass Dogmatik und Ethik unterschiedene Disziplinen der systematischen Theologie sind, ist mehr und mehr zur Anerkennung gelangt. In der Tat ist die Sonderung derselben nicht nur in äußeren Rücksichten begründet, sondern in der spezifischen Verschiedenheit der Probleme. Haben beide das sich gleichbleibende Wesen des Christentums darzustellen und seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu rechtfertigen, so doch die eine unter dem Gesichtspunkt, dass dasselbe Wirkung der Offenbarung Gottes ist, die andere unter dem Gesichtspunkt, dass es eine selbsttätige Lebensbewegung der Menschen ist; die Dogmatik hat die Taten Gottes, die Ethik das Tun der Menschen zu ihrem Objekt. Dagegen hat eine neuerdings sich einbürgernde dritte Disziplin, welche die oft prinziplosen Prolegomena der Dogmatik durch eine einheitliche Fragestellung zu einem Ganzen machen will, keine Berechtigung, mag man sie Apologetik, philosophische Theologie, Theorie der Religion oder System der christlichen Gewissheit benennen, und entweder auf philosophischem, sei es metaphysischem, sei es psychologischem Wege, oder durch religionsgeschichtliche Vergleichung oder durch Analyse einer prinzipiellen christlichen

Gewißheit oder durch Kombination mehrerer dieser Methoden das Wesen des Christentums im ganzen festzustellen und den Anspruch desselben auf allgemeine Gültigkeit zu rechtfertigen suchen. Jede philosophische Beweisfürung ist gegenüber der auf besondere geschichtliche Offenbarung begründeten Religion unzulänglich und unzulässig, und eine Verneinung des oben begründeten Anspruches der Theologie auf Selbständigkeit. Die religionsgeschichtliche Vergleichung aber und die Analyse der christlichen Glaubensgewißheit zum Zweck der Erkenntnis des Wesens des Christentums und des Beweises für seine Warheit ist selbst eine dogmatische Aufgabe und zwar eine solche, die nur im Zusammenhang mit der Auseinanderbeziehung aller christlichen Überzeugungen zu einem Ganzen und auf Grund derselben gelöst werden kann.

Die praktische Theologie als die Darstellung der Gesetze, nach welchen in der empirischen Kirche zu handeln ist, gliedert sich in die Lehre von der Organisation der Kirche und in die Lehre von den Tätigkeiten der organisirten Kirche, nämlich der Mission, der Katechese, des Kultus, der speziellen Seelsorge, welcher die Theorie der kirchlichen Liebestätigkeit anzuschließen ist.

Die Encyklopädie ist entweder ein Mittel der ersten Einfürung in die Theologie oder eine abschließende Übersicht über das Ganze der Theologie, in beiden Fällen nur ein Hülfsmittel des Studiums, nicht ein selbständiges Glied am theologischen Wissenschaftsganzen.

Die Litteratur siehe bei Art. Theol. Encyklopädie. Nachzutragen ist J. P. Lange, Grundriß der theologischen Encyklopädie 1877; v. Hofmann, Encyklopädie der Theologie, herausgegeben von Bestmann 1879; Räbiger, Theologik oder Encyklopädie der Theologie 1880; Rothe, Theologische Encyklopädie, herausgegeben von Ruppelius 1880; Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften, Th. I. A. Grundlegung 1883; Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre. Erste Abtheilung: Theol. Encyklopädie 1883; Hagenbach, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. 11. Auflage, revidirt und ergänzt von Kautzsch, 1884. J. Gottschick.

Theologie, monumentale. Der folgende Artikel, aus dem J. 1862, hat die Grundlage geboten zu meinem Buche: „Einleitung in die monumentale Theologie", Gotha 1867, dessen Teile den drei gleich näher zu benennenden Abschnitten dieses Artikels entsprechen. So wenig nun das Erscheinen des Buches einen gleichartigen Artikel in dieser Real-Encyklopädie überflüssig machen kann; so sehr wird doch eine Verkürzung angebracht sein, und zwar in dem dritten geschichtlichen Abschnitt, der die christlich-monumentalen Studien seit Widerherstellung der Wissenschaften bis auf die Gegenwart umfaßte, wärend im Buche vom N. T. ausgegangen wird. Hier kann, indem nunmehr derselbe Ausgangspunkt genommen wird, für die ganze Vorzeit im Detail auf diese Ausfürung verwiesen werden, wärend für die neuere Zeit, auch nur um den Charakter der Disziplin festzustellen, ein näheres Eingehen nicht aufzugeben ist, überdies eine Ergänzung erfordert wird durch Rücksicht auf die Arbeiten der Gegenwart, nachdem seit der ersten Bearbeitung dieses Artikels 22 Jare verflossen sind. Einer solchen Ergänzung bedürfen auch die beiden ersten konstruktiven Abschnitte, die im übrigen ihre vorige Gestalt behalten. — So weit hiebei eine eingehendere Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten erforderlich ist, welche nicht in den Rahmen dieses Artikels paßt, denke ich nächstens eine Abhandlung über „die Konstruktion der monumentalen Theologie und die christlich-archäologische Aufgabe" nachzubringen.

Der Name monumentale Theologie dient zur Bezeichnung einer eigenen theologischen Disziplin, zu der die Elemente vorliegen, die gegenwärtig in der Bildung begriffen ist und deren Berechtigung und Erforderniß nicht zweifelhaft sein kann. Dies muß mit dem Begriff selber sich ergeben, den wir nebst der Einteilung zuerst ins Auge fassen; darauf soll die Geschichte und Literatur der christlich-monumentalen Studien dargestellt werden. — Hiebei werden einige spezielle Punkte Berücksichtigung finden, wie die christliche Numismatik, insbeson-

dere die christliche Epigraphik, welche auch als besondere Artikel in dieser Encyklopädie hätten aufgefürt werden können, nun aber hier in dem Versuch einer zusammenfassenden Darstellung zu ihrem Rechte kommen mögen.

I. Begriff der monumentalen Theologie. — Unter Monumenten werden verstanden, im Unterschied von der handschriftlichen wie der gedruckten Literatur, Inschriften und Kunstdenkmäler. Daſs auch diese als Erzeugnisse des in der Kirche waltenden Geistes, neben oder nach jener, Berücksichtigung fordern, ist anerkannt. Seitdem Walch (1770) unter den Quellen der Kirchengeschichte schriftliche Aufsätze und Denkmale als die beiden Hauptarten unterschieden, auch die Bedeutung der letzteren erläutert hat, zu denen er Bilder, geschnittene Edelsteine, Inschriften, Münzen, Gebäude und Geräte rechnet (Krit. Nachricht von den Quellen der Kirchengesch. S. 83. 119 ff.), sind dieselben fernerhin unter den Quellen der Kirchengeschichte aufgefürt: zunächst bei Planck, aber eingeschränkter und mehr beiläufig (Einl. in die theol. Wissensch. Thl. II, S. 294 ff.), bei Gieseler u. A., wenn auch in der neueren Kirchengeschichte selbst wenig Gebrauch davon gemacht ist. Aber der Gesichtspunkt, daſs die Denkmale „das Andenken wichtiger Personen oder merkwürdiger Begebenheiten auf die Nachwelt fortpflanzen“ (den Walch und Planck aufstellen), ist unzureichend, um die allgemeine Bedeutung derselben erkennen zu lassen.

1) Wenn wir vorerst die Kunstdenkmäler in Betracht ziehen, so zeigt sich, daſs sie zunächst von der entgegengesetzten, der praktischen Seite die theologische Aufmerksamkeit erregen. Es ist der Kultus, dem die Kunst dient, durch den ihre Werke kirchliche Geltung erlangen. Denn die Herstellung kirchlicher Gebäude und gottesdienstlichen Geräts, sowie die Ausschmückung der ersteren (falls man nicht darauf verzichtet) ist eine Aufgabe der Kunst, bei der das kirchliche, auch protestantische Interesse, geradezu das Pfarramt in hohem Grade beteiligt ist. Die Motive für solche Aufgaben sind weder dem Handwerk abzufordern, noch bieten sie sich von selbst an, sondern wollen, dem gegenwärtigen Bedürfnis entnommen, auf geschichtlichem Wege begründet sein. Dieses Studium der Kunst wird aber auch erfordert zum Verständnis des Vorhandenen, eben jener kirchlichen Denkmäler, deren Erhaltung und Beaufsichtigung vor Allem der Obhut des Pfarrers überwiesen ist: one diese kundige Sorge sind sie dem Verfall und der Verschleppung preisgegeben, wie so viel klägliche Beispiele bis in unsere Zeit beweisen. Eine solche Kunstlehre nun findet schon in den bisherigen theologischen Disziplinen ihr Unterkommen: sofern sie die Geschichte der heiligen Örter und des gottesdienstlichen Geräts betrifft, in der historischen Theologie bei dem betreffenden Abschnitt der kirchlichen Altertümer, — und sofern es sich um das gegenwärtige Bedürfnis des Kultus handelt, hat die praktische Theologie darauf Antwort zu geben.

In allen dem erscheint die Kunst nur als dienend, indem sie einem kirchlichen Zweck, wie anderswo einem bürgerlichen oder militärischen, die Hand bietet. Ihre Stellung in der Kirche ist aber weit umfassender, indem sie eine selbständige Aufgabe schöpferisch erfüllt. In den Werken der Kunst, gleichwie in der Rede, spricht sich Gedanke und Gefül aus: sie ist im Stande, nicht bloß im Gebiet des räumlichen Geschehens dem Warnehmbaren Dauer zu verleihen, das Vergangene zu vergegenwärtigen; sie reicht auch an das Übersinnliche und hat die Macht der Ideen. Und gerade auf diesem Gebiet liegt ihre letzte Aufgabe. Zwar arbeitet sie nur mit räumlichen Größen, Linien, Flächen und Körpern, mit Farbe, Licht und Schatten; aber diese lassen, wie das Auge im Menschen, Seele durchscheinen: also bringt sie in der sinnlichen, leiblichen Erscheinung das, was dem Erscheinenden zugrunde liegt, Geist und Gesinnung, ja göttliches Leben, aber auch das Widerspiel dessen von den dämonischen Gewalten her, zur Anschauung. Daher die nächste Verwandtschaft der Kunst mit der Religion: und vom christlichen Altertum an fast bis zu Ende des Mittelalters hat die Kirche diesen Bund behütet; sie hat auch die Zeugnisse einer so viel hundertjärigen Tätigkeit trotz so vieler Zerstörungen in unermeſslicher Fülle überliefert. — Diese Zeugnisse haben

die gleiche Geltung wie die geschriebenen Quellen, — sie ersetzen sie selbst in mancher Hinsicht, da aus gewissen Zeitaltern und Gegenden Kunstdenkmäler sich finden, wo an jenen großer Mangel ist. Daher haben die betreffenden theologischen Disziplinen, die exegetische wie die historische Theologie gleicherweise von ihnen Gebrauch zu machen.

Noch mehr, dies ganze Material fordert auch in seinem eigenen Zusammenhange eine selbständige Behandlung. Dieser Anspruch gründet sich einmal auf das Wesen der Kunst, welche eine von der Rede durchaus verschiedene Ausdrucksweise hat, zwar auch an den ganzen Menschen sich wendet, aber nicht durch das Vermögen der Begriffe, sondern durch das höhere der Anschauung, wofür das leibliche Sehen nur das Medium ist. Der Unterschied liegt darin, daſs wärend im Denken der Gegenstand zersetzt wird, also die Erkenntnis, an eine Folge von Momenten gebunden, eine fließende ist; das Kunstwerk in der räumlichen Totalität das Ganze, sowol ungeteilt als in allen seinen Momenten auf einmal, erkennen läſst. Zwar läſst sich auch die Kunstvorstellung zergliedern und auf ihre Motive zurückfüren: es wird Rechenschaft gefordert von dem Eindruck, den das Kunstwerk macht, im Wege wissenschaftlicher Kritik; aber dieser Übergang von der Kunstanschauung zum Begriff ist etwas ganz Anderes als die bloße Fortbewegung im Bereiche des Begriffes und seiner Momente. Überdies deckt sich die beiderseitige Sprache keineswegs; sie verhalten sich vielmehr irrational zu einander: — wie es Gedankenprozesse gibt, die künstlerisch nicht darstellbar sind, so gibt es Kunstmotive, welche der Auffassung und Widergabe in Gedanken und Wort sich entziehen (welches auf verschiedenen Gebieten übereinstimmend anerkannt ist, von Otfr. Müller, Handb. der Archäol. der Kunst, § 7, S. 3 der 3. Aufl., und von Schnorr im Eingang zu seiner Bilderbibel). Auf der Höhe der mittelalterlichen Bildung zeigen sich nebeneinander in wunderbarer Vollendung die scholastischen Systeme und die gothischen Dome, und zwar einander verwandt, da sie ihre Eigenschaften an einander austauschen, jene einen reichen architektonischen Aufbau, diese eine Fülle feingegliederter Gedanken zeigend. Aber außer allem Denken liegt in dem Kunstwerk noch etwas Unsagbares, wie in den Rhythmen der Musik; es ist ein berühmtes Wort Napoleons I., worin von einer Seite dies angedeutet ist: als er nämlich in die Kathedrale zu Chartres eintrat, sagte er: „ein Atheist würde hierin sich nicht wol befinden“. Ein solcher könnte in den scholastischen Systemen sich ganz wol zurechtfinden, sogar unternehmen, mittelst derselben Methode das Christentum zu widerlegen; in diesem Bauwerk nicht, weil hier die Steine reden, weil ein solches, auch one die versammelte Gemeinde, den überwältigenden Charakter der Andacht und Anbetung hat.

Und hier schließt sich der zweite Grund an für die selbständig theologische Behandlung der Kunstwerke, der in dem Verhältnis der Kunst zur Kirche, als der Gesamtheit der Gläubigen, liegt. Diese Werke sind nicht, wie allgemein die literarischen Quellen der Theologie (abgesehen von der erbaulichen Literatur) für die Gelehrten, so etwa für die Kunstkenner gemacht; sondern für die Gemeinde. Und diese hat oft gezeigt, wie empfänglich sie für solche Gaben ist und mit welchem Anteil sie eine neue Epoche in der Entwickelung der Kunst zu erfassen weiß: als Cimabue in seiner Madonna für die Kirche St. Maria novella den überlieferten Typus durchbrochen, die herkömmliche Gestalt neubeseelt hatte und nun das Bild sichtbar geworden war, da geriet ganz Florenz in Bewegung und im Triumphe wurde es nach der Kirche gebracht. Und noch in unseren Tagen, wo man weniger enthusiastisch gestimmt ist, zumal für religiöse Eindrücke, konnte ein Gemälde, wie das der Auferweckung der Tochter des Jairus von Richter, auf der Ausstellung zu Berlin im Jare 1856 eine tiefe Bewegung durch die gebildete Bevölkerung hervorrufen. Dieweil nun die vor Augen stehenden Denkmäler der Kunst unausgesetzt durch die Jarhunderte auf das christliche Volk gewirkt haben, so läſst sich daran Sinn und Verständnis, Glaube und Sitte der Gemeinde messen. Aber auch in umgekehrter Richtung, da die Gemeinde und ihre Zustände auf die Kunstvorstellungen und die Kunst zurückgewirkt haben, welche nur im Zusammenhang mit dem geistig-sittlichen Leben der Nation sich entwickeln kann; ja sie wird

noch mehr durch dieselbe getragen, als solches auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Fall ist, wo allenfalls ein einsamer Denker von dem Geiste und Bildungsgange seines Zeitalters, wie einst Johannes Erigena, sich ablösen kann. Da nun weder die Gelehrten, noch auch die Geistlichen für sich nach evangelischem Begriff die Kirche ausmachen, sondern diese in der Gemeinde beruht; so ist ein vornehmstes Stück aller Arbeit in und an der Kirche in den Werken der Kunst zu suchen, die sowol für die Vergangenheit eine Hauptquelle der Geschichte, als für die Gegenwart ein Hauptbildungsmittel nicht allein für die heranwachsende, sondern auch für die mündige Gemeinde sind.

Dies nun, daſs die Kunstwerke eine selbständige Behandlung in Anspruch nehmen, unterliegt auch keinem Zweifel; aber man hat auf theologischer Seite wol gemeint, solcher Arbeit überhoben zu sein, als ob der Gegenstand der Theologie fremd sei und anderswo behandelt werde. So rechnet Rheinwald (Kirchl. Archäologie § 2) die Aufnahme der christlichen Kunstgeschichte in die kirchliche Archäologie zu der Einmischung ungehöriger Materien. Und Guericke (Lehrb. der christl.-kirchl. Archäol. § 2) findet sich in einer Anmerkung mit der Sache ab: die christliche Kunstgeschichte könne nicht geradezu als Teil der Archäologie erscheinen, da die Archäologie der kirchlichen Kunst zu sehr ein selbständiges wissenschaftliches Gebiet anspreche. Dafür werden (in der zweiten Auflage) noch Gründe beigebracht: für den Anspruch auf Selbständigkeit, daſs sie spezifisch ästhetische und artistische Vorkenntnisse voraussetze; für die theologische Abwehr, daſs das Objekt doch zu weit über die Grenze der Theologie hinausrage. Beides ist grundlos, die ganze Fragstellung aber schief. Erstens bedingen nicht die erforderlichen Vorkenntnisse oder die Scheu vor denselben den Charakter einer Disziplin, sondern die Stellung des Objekts und der Zweck, zu welchem es behandelt wird: ist nun beides kirchlich, so ist die Disziplin eine theologische. Zweitens liegt eben das in Rede stehende Objekt ganz innerhalb der Kirche, da es um die Kunstwerke sich handelt, sofern sie auf kirchlichem Boden erwachsen sind: solche können ihr volles Verständnis nicht jenseits derselben isolirt, sondern nur durch Zusammenfassung mit allen übrigen kirchlichen Erkenntnisquellen erlangen; und darum ist es wesentlich und ausschlieſslich eine theologische Aufgabe. Diese ist aber keineswegs gleichbedeutend mit Kunstgeschichte, wie dieselbe gewönlich behandelt wird, die hauptsächlich auf die Entwickelung der Form nebst der künstlerischen Technik sieht, auf Linienfürung und Farbengebung, auf Faltenwurf und Knochenbau, groſse oder kleine Extremitäten, geschlitzte Augen u. s. w.: alles das ist recht wichtig, aber erschöpft nicht das kirchliche Interesse, reicht noch kaum an die theologische Frage, welche an die Idee des Kunstwerks sich wendet. Was daher in der Kunstgeschichte für die Hauptsache gilt, tritt hier in die zweite Linie; wogegen was das Kunstwerk mit der Kirche verknüpft, der christliche Gehalt, hier voransteht als der eigentliche Gegenstand der theologischen Aufgabe. — Wie hinfällig jene Ausrede ist, um denselben der Theologie zu entziehen, läſst sich an verwandten Verhältnissen bei allen anderen theologischen Disziplinen ersehen. One einige Vorkenntnisse, die über das kirchliche Gebiet hinausgehen, besteht überhaupt die Theologie nicht, zumal die historische. In die Geschichte der Kirche aber werden Gegenstände aufgenommen, die weit mehr jenseits derselben liegen, als alle ihre Kunstdenkmäler: wie die gnostischen Systeme des zweiten Jarhunderts, der Realismus und Nominalismus der scholastischen Zeit; und man würde sich davon nicht dispensiren können, weil es etwa lästig ist, mit den nötigen religionsgeschichtlichen und philosophischen Kenntnissen sich zu versehen. Andererseits sind für die theologische Behandlung der Kunstdenkmäler die Voraussetzungen nicht so weitgreifend, daſs sich nicht engere oder weitere Kreise ziehen lieſsen: ein änliches Verhältnis bietet die exegetische Theologie. Wärend für die Auslegung der Schrift die Kenntnis der heiligen Sprachen die unerläſsliche Voraussetzung ist, kommt noch die Geschichte der Schrift hinzu als eine eigene Disziplin, bekannt unter dem Namen Paläographie, die für die biblische Kritik unentbehrlich ist: doch ist es nicht Sache jedes Theologen, von dieser Fach zu machen, unbeschadet des Studiums der heiligen Urkunden. So erstaunlich es aber wäre, wenn man behaup-

ten wollte, weil die Geschichte der Schriftzüge, worin dieselben aufgezeichnet sind, eine eigene außer der Theologie bestehende Disziplin ist, so hätten die Theologen sich auch nicht um den Inhalt und die Auslegung der Schrift zu bekümmern, gerade so befremdlich ist es, die Theologie von der Beschäftigung mit den Kunstdenkmälern, speziell von ihrer theologischen Auslegung dispensiren zu wollen, weil die Kunstgeschichte eine eigene Disziplin und nicht Jedermanns Sache ist. Der Ort für diese theologische Aufgabe aber ist die christliche Kunstarchäologie, wie nach Analogie der klassischen Altertumskunde die Disziplin zu benennen ist.

Jener Verneinung, welcher dieser Artikel zu begegnen hatte, steht jetzt gegenüber die tatsächliche Korrektur in der neuesten Behandlung der christlichen Archäologie sowol auf protestantischer als katholischer Seite: das Handbuch der theologischen Wissenschaften, herausg. von Zöckler Bd. II (1884) mit dem so benannten Abschnitt, bearbeitet von Schultze, und die Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer, herausg. von Kraus, Bd. I (1882) mit dem Artikel Archäologie, bearbeitet von dem Herausgeber. Alle drei Namen verbürgen schon, daſs daselbst den Kunstdenkmälern ihr Recht nicht vorenthalten werden soll. Auch erklärt der letztere die christliche Archäologie (im engeren Sinne) für den Zweig der christlichen Altertumswissenschaft, welcher im Gegensatz der literarischen Quellen auf monumentalen Zeugnissen beruht, — in sachlicher Übereinstimmung mit dem hier aufgestellten Thema, wärend der Name „monumentale Theologie“ von ihm miſsverstanden ist. Zöckler aber in der Gliederung der Kirchengeschichte fürt unter den Parallelgebieten der kirchlichen Lebensentwickelung, die ihre besondere Darstellung fordern, als viertes den kirchlichen Kultus oder die Kunstgeschichte auf (S. 10, 18); woraus, in weiterer Ausfürung, als eine der kirchenhistorischen Hilfswissenschaften die monumentale Theologie sich ergibt (S. 25). Dieser Einleitung entspricht die Ausfürung von Schultze, welche die Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte aufstellt und als erste derselben die Archäologie der kirchlichen Kunst oder die monumentale Archäologie (S. 266—273). Wenn aber beide Autoren, Kraus und Schultze, diese Disziplin auf die sechs ersten Jarhunderte beschränken; so hat dies keinen objektiven Grund: wovon noch die Rede sein wird. — Nach diesen Vorgängen und vornehmlich mit Rücksicht auf eine unverkennbare Strömung oder Stimmung in der Wissenschaft scheint es, daſs jene ältere Auffassung, welche von den Kunstdenkmälern als Objekt einer theologischen Disziplin nichts wissen will, als antiquirt anzusehen sei und, als tatsächlich überwunden, nicht mehr bestritten zu werden braucht. Das ist jedoch keineswegs der Fall, so wenig theoretisch als praktisch. Das eine erhellt im System der theologischen Wissenschaft aus den sonstigen theologischen Encyklopädien, von Rothe (1880 erschienen, jedoch vom Jare 1859/60), Lange (1877), Räbiger (1880) und verbreiteten kirchengeschichtlichen Lehrbüchern; das andere aus den Lektionsverzeichnissen der Universitäten, wenn auch hin und wider archäologische Vorlesungen angekündigt werden, — ganz besonders aus dem Stand der wissenschaftlichen Institute. So lange nicht die Universitäten mit den Hilfsmitteln des christlich-archäologischen Unterrichts versehen sind gleich dem archäologischen Apparat auf Seiten der klassischen Philologie, wie er jetzt allgemein besteht, kann man nicht sagen, daſs jener Unterricht in das gleiche Recht und die gleiche Anerkennung eingesetzt sei, — von den theologischen Examinibus gar nicht zu reden. — Die weitere Beweisfürung behalte ich einer anderweitigen speziellen Besprechung dieser Angelegenheit vor.

Der hier aufgenommene Name Kunstarchäologie schließt jedes Miſsverständnis aus, wärend der einfache Name Archäologie mehrdeutig ist, daher der näheren Bestimmung bedarf. Denn auf theologischem Gebiet hat die aus dem klassischen Altertum stammende weiter reichende Bedeutung sich behauptet, welche auf Geschichte geht, nämlich die Darstellung der Zustände, des ganzen religiös-sittlichen Lebens, sei es auch in der Beschränkung auf den Kultus. Insbesondere findet dieselbe Anwendung auf die „biblische Archäologie“, eine anerkannte Disziplin, worin von Kunstdenkmälern wenig die Rede ist. Sollte dieser die „kirchliche Archäologie“ in der engeren Bedeutung des Wortes, die letzteren allein umfassend, zur Seite gestellt werden; so würde ein unleidlicher Widerspruch in der

Benennung theologischer Disziplinen erscheinen. Daher Zöckler und Schultze (a. a. O.) mit Recht bei jener stehen geblieben sind. Anders ist es auf klassischem Gebiet, wo der Name Archäologie im engeren Sinne in Gebrauch gewesen und geblieben ist. Doch ist daselbst die nähere Bezeichnung „Archäologie der Kunst“, d. h. der räumlich bildenden Künste, nachdem Böttiger mit seinen „Ideeen zur Archäologie der Malerei“ (1811) vorangegangen war, von Heyne eingefürt, der das Studium auf die Universitäten verpflanzt hat (Akadem. Vorlesungen über die Archäologie der Kunst des Alterthums, opus posthum. 1822), dann in den Handbüchern von Otfr. Müller und Stark (1830, 1880) adoptirt; — er entspricht dem Namen Kunstmythologie, der, auch zuerst von Böttiger angewendet (1808) (s. dessen Ideen zur Kunstmythologie I, S. XVII, und Sillig, das. Bd. II, S. 6), dort ebenfalls geläufig ist. Derselbe ist auch dem christlichen Gebiet durch Otte angeeignet seit 1842 (erst Abriss, dann Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. 1883 f.). Als Grundbegriff ist er auch gebraucht in dem Antrage betreffend die Errichtung einer christlich-archäologischen Kunstsammlung bei der Universität zu Berlin von 1848, — demnächst in dem entsprechenden Erlass widerholt (s. unten).

2) Dieser zur Seite steht eine zweite Disziplin, die christliche Epigraphik oder die Lehre von den Inschriften. Zwar scheinen diese den Denkmälern der Kunst gerade entgegengesetzt, da sie als solche nur Worte enthalten und noch dazu oft das vereinzelte Wort oder die abgebrochene Rede, auch leicht dafür angesehen werden, etwa nur eine Notiz zu geben, des geistigen Gehaltes aber zu entbehren. Zuvörderst aber sind sie der christlichen Kunst nahe verbunden, weit mehr, als dies in den Denkmälern des klassischen Altertums der Fall ist, da besonders im Mittelalter die Kunstwerke reichlich mit Inschriften versehen sind, die einen eigenen Bestandteil derselben bilden und geradezu zur Ergänzung ihres Sinnes dienen, z. B. bei den Propheten die Sprüche, die ihnen in den Mund gelegt werden, auf Taufsteinen die Sprüche, die ihre Bestimmung anzeigen. Diese Zusätze, die in gewisser Weise das Kunstwerk für sich unselbständig erscheinen lassen, haben ihren Grund in der Fülle der Gedanken, die man in dem Werke niederlegen wollte: daher nichts übrig blieb, als den Überschuss an Sinn, der künstlerisch keinen Ausdruck finden konnte, durch das Wort widerzugeben. Aber auch an sich sind die Inschriften, wenn auch nur sporadische Laute, sinnvoll und sogar der Anschauung verwandt. Denn darauf zielt gerade der Gedanke, der in ein Wort zusammengedrängt ist, oder der Satz, der in einem Ausdrucke gipfelt, wie in pace und *κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως*.

Dazu kommt als der zweite Punkt, in welchem die Inschriften den Kunstdenkmälern gleichen, das Verhältnis zur Kirche. Auch sie sind nicht für die Gelehrten bestimmt, sondern wenn öffentlich sichtbar, dass sie von Teilnehmenden, auch bloß Vorübergehenden gelesen werden, wie schon bei den Alten oft die Inschriften der Gräber an den vorbeigehenden Wanderer sich wenden (s. Curtius, Zur Geschichte des Wegebaues bei den Griechen, in den Philol. und histor. Abhandl. der berl. Akadem. aus dem Jare 1854, S. 264). Sie sind auch hervorgegangen aus dem christlichen Volk, wie wenigstens für die Hauptmasse, die Inschriften der Gräber, durchgängig anzunehmen ist. Und da zumal am Grabe die Gedanken der Menschen one Rückhalt offenbar werden, so dienen auch sie vorzüglich die Gemeinde der theologischen Forschung zu erschließen: sie sind eben so sehr eine Quelle, aus der die Geschichte des religiösen Glaubens zu schöpfen ist, als ein Mittel, um von dem Sinnen und Trachten in göttlichen Dingen ein bleibendes Zeugnis abzulegen.

3) So fassen wir also diese beiden Disziplinen zusammen unter dem Namen monumentaler Theologie. Der Ausdruck Monument, monumental, ist anerkannt und geläufig, und zwar im eigentlichsten Sinn für beide Klassen, Kunstwerke und Inschriften: für letztere geben die alten Lateiner den etymologischen Grund: monimenta als Grabsteine und deshalb an der Straße belegen, quo praetereuntis admoneant etc. (Einleit. in die monum. Theol. S. 40. 909), wofür unsere Sprache den Ausdruck Denkstein hat; monumentum aber als Kunstwerk gilt

in allen Sprachen, die aus dem Lateinischen stammen und ist auch im Deutschen herübergenommen. Der Sinn reicht aber weiter, indem er auch solche Denkmäler umschließt, welche archäologisch bedeutsam sind, one daſs die Kunst daran Anteil hat, z. B. Produkte des Handwerks; überhaupt aber körperliche Reste, auch Trümmer, sowie Naturgegenstände, wenn sie eine volkstümliche Bedeutung erlangt haben, etwa auch in das religiöse Bewuſstsein eingetreten sind. Der monumentalen Theologie kommt es zu, auch diese in ihren Kreis zu ziehen. Dies Prädikat aber enthält noch besonders den Begriff des Ursprünglichen und Urkundlichen, was ein Vorzug dieser Denkmäler ist, daſs sie alle aus erster Hand auf uns gekommen sind, und solches aus Zeiten und Örtern, von wo in handschriftlicher Überlieferung an ein Autographon nicht zu denken ist. Der Name Theologie aber, so angewendet, besagt, daſs der Gegenstand nicht etwa ein Kapitel aus der Kirchengeschichte oder in den kirchlichen Altertümern ein Anhängsel zu dem Abschnitt von den heil. Örtern sein soll, auch nicht eine einzelne Disziplin; sondern eine eigene Wissenschaft, deren eigentümliche Erkenntnisquellen und Aufgaben eben nachgewiesen sind, die eine Reihe von Dieziplinen unter sich begreift und zum Ganzen der Theologie sich verhält als ein Hauptzweig, gleich der exegetischen, historischen u. s. w. Theologie. Der Sinn dieser Benennung und der Charakter dieser Glieder der Theologie ist der, daſs das Ganze in jedem derselben in eigentümlicher Fassung enthalten ist: wie denn zu Zeiten die ganze Theologie fast nur in solcher Gestalt, als eins dieser organischen Glieder vorhanden gewesen ist, namentlich in der scholastischen Zeit, als Dogmatik und Moral unter dem Namen summa theologiae. Wiefern dies für die monumentale Theologie gilt, wird sich weiterhin zeigen. Hier kommt zuvörderst in Betracht, daſs diese Benennung weder one allen Vorgang, noch one Analogie ist.

In einem eingeschränkten Sinne hat schon Mery den Ausdruck gebraucht in seiner Theologie des peintres, sculpteurs, graveurs et dessinateurs (Paris 1765), worin er die Kunstvorstellungen der Dreieinigkeit, der Geschichte Jesu, der Maria, der Apostel und Heiligen erörtert und ihre neueren Darstellungen verzeichnet. Umfassender ist die Bestimmung von Rosenkranz in seinem „Entwurf einer Theologie der Kunst“ (zuerst 1844, darauf in seinen Studien, Th. V, 1848, S. 127—160); er geht darin aus von dem Wesen der Religion überhaupt, wonach jede Religion relativ einmal zur Kunstreligion werde, macht insbesondere auf die christliche die Anwendung und erklärt Kunsttheologie für die Wissenschaft von dem Prozeſs und den Formen, in welchen die Kunst den religiösen Inhalt für die Phantasie darstellt. Sie soll sich zu den einzelnen Kunstwerken auslegend verhalten, und erhält innerhalb der Theologie ihre Stelle in der Archäologie oder der Geschichte des Kultus (eine Beschränkung des Begriffs der Archäologie, mit welcher der Verfasser unter den neueren Encyklopädisten vorangegangen ist), sofern sie an die heiligen Örter sich anschließt (S. 129, 131). Wir haben aber schon gesehen, daſs diese Umschließung zu eng ist: schon das ganze große Gebiet der Bilderbibeln geht nicht dahinein; auch hat die Kunsttheologie es nicht bloß mit Auslegung der Kunstwerke zu tun. Der Hauptgrund aber für die unzureichende Stellung dieser Kunsttheologie liegt in der Bestimmung der Religion, daſs Fülen, Vorstellen, Denken die Stufen seien, welche sie zu durchschreiten hat, demnächst in der Versetzung der Kunst in die mittlere Stufe, in welche die Ausbildung der Religion durch Phantasie fällt: diese übernehme hauptsächlich das Geschäft, alle Konsequenzen auszufüren, welche in dem sinnlichen Element der Vorstellung liegen (S. 137). Hiernach erscheint die Kunst nur als eine Durchgangsstufe für das religiöse Bedürfnis: die Religion auf der höheren Stufe des Denkens, wo sie die Vorstellung überschritten hat, überschreitet auch die Sphäre der Kunst, was im Protestantismus sich verwirklichen soll (S. 157 f.). Dabei ist verkannt, daſs die Religion, auch subjektiv genommen, vor allem Fülen und Denken ein Sein, eine Tatsache ist, welche bleibt, und daſs das religiöse Denken selbst nur Stufe ist für den Zustand der Andacht und Anschauung, welcher die Kunst gleichwie die Rede zum Ausdruck wie zur Erweckung dient. Dieses Bleibende der Kunst hat aber seinen Grund auf der objektiven Seite der Religion, insonderheit der christlichen, die

gleichfalls vor Allem eine göttliche Tatsache ist. Also wärend der Geist (nach Rosenkranz S. 151) die Unmöglichkeit erkennen soll, dass das Jenseits in diesen den Bestandteilen nach ganz vom Diesseits entnommenen Formen als seine Warheit existiren könne; erkennt er vielmehr, das die Formen des Diesseits unvergängliche Bedeutung erhalten durch die Offenbarung des Göttlichen, welches in die Sichtbarkeit und Leiblichkeit sich herabgelassen und widerum diese verklärt hat. Wenn aber solche zum Untergang verurteilte Formen, wie „die Flammen der Hölle und die Hörner des Teufels, der Apfel des Paradieses und das einstige Verbrennen der Welt“, namhaft gemacht werden, um den Widerspruch des glaubenden und denkenden Geistes zu bezeugen (ebendas.); so steht doch zwischen dem Apfel des Paradieses und den Flammen der Hölle die ganze heilige Geschichte, welche das Maß für den folgenden Weltlauf und der Inhalt der absoluten Religion bleibt. Und so bleibt auch die Kunst, indem sie an diese Aufgabe sich hält. Erkennt doch auch Rosenkranz an, Christus selbst habe für die Kunst die Anthropologie zur Theologie gemacht, indem er seinen Jüngern auf die Forderung, ihnen den Vater zu zeigen, antwortete: „wer mich siehet, der siehet den Vater“ (S. 154). — Früher schon hat K. O. Müller von einer „antiken Theologie, die aus den Kunstwerken allein zu schöpfen sei“, geredet (Vorrede zur 2. Aufl. der Kunst-Archäol., S. IV, der 3. Aufl.).

Hier aber ist es, wo für die Aufstellung der monumentalen Theologie eine Analogie sich darbietet, in der monumentalen Philologie. Schon Montfaucon stellte als die Quellen für die Erkenntnis des Altertums gleichberechtigt die beiden Klassen auf: Bücher und Monumente (nämlich Statuen, Basreliefs, Inschriften und Münzen); wobei er hervorhob, wie sie sich gegenseitig unterstützen, die Kunde der ersteren aber nicht ausreicht (Antiq. expl. Suppl. Tom. I, p. II sq.). Neuerdings hat Gerhard die gesamte Altertumswissenschaft eingeteilt nach dem Gegensatz der literarischen und monumentalen Quellen in Philologie im engeren Sinne und Archäologie; also versteht er unter der letzteren denjenigen Zweig der klassischen Philologie, der im Gegensatz literarischer Quellen und Gegenstände auf den monumentalen Werken und Spuren antiker Technik beruht (s. dessen Grundzüge der Archäologie in den hyperboreisch-römischen Studien, 1833, S. 4 ff. 21 ff.; desgl. s. archäolog. Vortrag in den Verhandlungen der Philologen-Versammlung zu Berlin vom Jare 1850, S. 43 f., und seinen Grundriß der Archäologie, Berlin 1853, S. 6. 9. 39. 45). Dieser Organismus hat zwar mehrfachen und bedeutenden Widerspruch hervorgerufen, von Welcker (Anzeige von O. Müllers Handbuch der Archäol., zuerst 1834, dann in s. Kl. Schriften, Th. III, S. 342 f.), O. Jahn (über das Wesen und die wichtigsten Aufgaben der archäologischen Studien, in den Berichten über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. II, 1849, S. 211 ff.), Stark (Jahresbericht über die Archäologie der Kunst, im Philologus, 1859, S. 648 ff. und jetzt Handbuch der Archäologie der Kunst, I, 1880, S. 5 ff. 10 ff., wo auch auf die vorliegende Ausfürung Bezug genommen wird). Und zwar richtet sich derselbe einesteils gegen die Bestimmung der Archäologie für sich, wenn zu ihrem eigentlichen Gegenstande nicht, wie bei K. O. Müller, die Werke der Kunst, sondern die Monumente gemacht werden: so dass sie außer jenen nicht nur alles in die künstlerische Technik einschlagende Wissen, sondern auch die Lehre von den Inschriften umfasst. Anderenteils richtet sich der Widerspruch gegen die Bestimmung des Verhältnisses der so gefassten Archäologie oder monumentalen Philologie zu der literarischen Philologie und beider zu der klassischen Altertumswissenschaft überhaupt. Sehr bestimmt hat Welcker über die Trennung seiner Ansichten in dieser Beziehung von denen Gerhards sich ausgesprochen: für Deutschland wenigstens sei der Beruf klar, in dem Altertumsstudium die Einheit und die Kreisform statt der Ellipse mit Archäologie und Philologie als Brennpunkte aufrecht zu erhalten. Und weiter ausgefürt ist der Gegensatz von Stark, der jedoch schließlich zu der Anerkennung gelangt, dass die in der Formulirung so auseinandergehenden Ansichten doch wesentlich nahe zusammenkommen (S. 650). — Was die Stellung der monumentalen Theologie zu dieser Differenz betrifft, so werden wir durch den ersten Punkt,

der hauptsächlich den Namen der Archäologie und ihre Grenzen betrifft, nicht berürt, da er hier nicht rezipirt ist. Der andere Punkt aber, daſs jene Abzweigung der monumentalen Philologie nicht gebilligt wird, scheint analog einen Einspruch gegen unsere Auffassung von der monumentalen Theologie abzugeben. Allein auch auf jener Seite wird keineswegs eine absolute Trennung der beiderseitigen Quellen, der literarischen und monumentalen, beabsichtigt; ist doch insbesondere für die archäologischen Übungen die zweifache Richtung geltend gemacht: Erläuterung der Kunstschriftsteller aus den Denkmälern und der Kunstdenkmäler aus den Schriftstellern (Gerhard, Grundriß der Archäologie, S. 10). Und diese Wechselwirkung gilt ganz allgemein auf dem kunstarchäologischen Gebiet. Es kann sich, wenn man die beiderseitigen Quellen sondert, nur um eine relative Selbständigkeit des einen und des anderen Teils handeln: unbeschadet oder vielmehr gerade wegen jener Bestimmung, daſs jeder Zweig der Wissenschaft das Ganze unter einem eigenen Gesichtspunkte auffaſst, demgemäß die Quellen der einen Art, wenn sie zu Grunde gelegt werden, die durchgängige Berücksichtigung der anderseitigen Quellen fordern. Das ist ja auch auf theologischem Gebiet ein anerkannter Anspruch: es zeigt sich namentlich an zwei Disziplinen, die erst in neuerer Zeit, d. h. seit dem 17. und 18. Jarhundert, selbständige Gestaltung erlangt haben, der Dogmengeschichte und der theologischen Moral. Wenn aus dem geschichtlichen Stoff, den sonst die Dogmatik mit sich fürte, die Dogmengeschichte gebildet wird, so wird dadurch ebenso sehr die jederseitige Aufgabe geklärt, als beide in dem Verhältnis gegenseitiger Durchdringung bleiben. Denn wenn das Dogma weder nach Schleiermacher, die zu einer gegebenen Zeit in der Kirche geltende Lehre, noch auch, nach katholischer Auffassung, die unveränderliche Kirchenlehre aller Zeiten ist, sondern die durch allen Wechsel der Zeiten sich hindurchziehende und ihn überschreitende absolute Religionswarheit; so wird einesteils die Wissenschaft des Dogma nicht herausgestellt werden können, one Rücksicht auf die Veränderungen, die im Laufe der Zeit mit demselben vorgegangen sind, noch die Geschichte dieser Veränderungen sich entwickeln lassen one Bewuſstsein von dem Bleibenden und dem Ziel des ganzen Verlaufes. Ebenso verhält es sich mit der Dogmatik und Moral, die von Alters her in der systematischen Theologie verknüpft waren: die jetzt gebräuchliche gesonderte Behandlung derselben kann nicht den Sinn haben, jede von beiden zu isoliren, sondern vielmehr das Ganze der systematischen Theologie sowol unter dem dogmatischen als dem ethischen Gesichtspunkt aufzufassen und auszufüren, so daſs jede dieser Disziplinen durchzogen ist von den Elementen der anderen. Ganz dasselbe gilt von einer Disziplin, die über den monumentalen Quellen sich aufbaut, wenn diese den literarischen Quellen entgegengestellt werden. Jedenfalls nachdem man, gerade in der neueren Zeit, in der Theologie überhaupt, welche an die literarischen Quellen sich hält, um die monumentalen wenig sich bekümmert hat, wird man nicht eifersüchtig sein können, wenn auch diese zu ihrem Rechte kommen sollen. Wie sehr sie aber berechtigt sind, für das Ganze der Theologie einzutreten, muſs aus der Gliederung dieser Disziplin deutlicher sich ergeben.

4) Zuvor jedoch sehen wir uns nach der Begrenzung derselben um. Diese ist im Prinzip deutlich dadurch gegeben, daſs es sich um christliche Monumente handelt. Man wird also nicht bloß dem breiten Strome der Geschichte zu folgen haben, der mit solchen besetzt ist; sondern wo immer christliche Völker monumentale Spuren ihres Lebens hinterlassen haben, werden diese aufzusuchen sein: und gerade das Vereinzelte und Zersprengte, was vor und außer dem Zusammenhange des christlichen Kirchentums sich zeigt, wird besondere Aufmerksamkeit fordern, wie Kreuz und Schlange in dem noch in der apostolischen Zeit verschütteten Pompeji, und jenes Kreuz auf der Insel des Oceans, welches nach Osten zeigt. Aber noch eine Erweiterung erlangt dieses Feld in zweifacher Richtung. Einesteils über das Christentum hinaus: so bestimmt auch dieses von Heidentum und Judentum getrennt ist, so zeigen sich doch, zumal im Anfange der Kirche, Mischungen der Religionsgebiete, die auch durch Denkmäler bezeugt sind. Aber auch zuvor, im heidnischen Altertum, zeigen sich wenn nicht christliche, doch monotheistische Elemente,

sowol von Alters her Erinnerungen der ursprünglichen, als späterhin Vorahnungen der kommenden Offenbarung, auch diese durch Monumente bezeugt (wohin in gewisser Weise die Inschrift zu Athen zu rechnen ist, auf welche der Apostel Paulus sich beruft). Endlich hat das Heidentum selbst aus dem Christentum Einwirkungen erfaren, welche nicht minder die merkwürdigsten Spuren monumentaler Art hinterlassen haben. Alle diese Monumente von religionsgeschichtlicher Bedeutung werden noch in den Kreis der monumentalen Theologie zu ziehen sein. Andererseits wärend dem Christentum Verwandtes außerhalb desselben vorkommt, haben innerhalb der Kirche nicht bloß Abweichungen von dem reinen Evangelium weiten Eingang, sondern auch widerchristliche Elemente in ganzen Zeitaltern Macht gewonnen und Denkmäler hinterlassen: wie zumal gegen Ausgang des Mittelalters neben einer berechtigten Begeisterung für das klassische Altertum ein neues Heidentum einbrach und überwucherte. Da nun in der Geschichte der Kirche nicht bloß die Kämpfe und Siege des christlichen Geistes, sondern auch dessen Schwächen und Niederlagen verzeichnet werden; so werden auch die Monumente, die von den letzteren zeugen, nicht übersehen werden dürfen.

Bis zu dieser Epoche wirkt das ursprüngliche Prinzip der Kirche fort: das Christentum als die alleinige oder doch die herrschende Macht in dem geistigen wie selbst in dem bürgerlichen Leben der Völker, — wovon getragen die Kunst die ungeheuren Katastrophen in der abendländischen Kultur, ihren zweimaligen Untergang wärend der Völkerwanderung und nach den Carolingern, überwindet und mit sich selbst wie mit der Kirche in Zusammenhang bleibt. Daher ein früheres Abbrechen in der Behandlung der Monumente nur willkürlich ist. Dies ist geschehen, wenn sie, freilich nur beiläufig nach ihrer Beziehung auf den Kultus, in den kirchlichen Altertümern zur Sprache kommen, sofern neuerdings die Beschränkung dieser Disziplin auf die sechs ersten Jarhunderte beliebt ist. Das ist aber unstatthaft; die kirchlichen Altertümer, auch nur als Geschichte des Kultus gefasst, einschließlich der Monumente, können anf keine Weise der Patristik parallel gestellt werden. Diese, wenn sie die Kirchenlehrer der fünf bis sechs ersten Jarhunderte umfasst, hat es allerdings mit einem Gegenstande zu tun, der ein abgeschlossenes Ganze bildet und für alle Folgezeit grundlegend ist. Der Kultus aber, in den heiligen Handlungen, Zeiten und Örtern, wiewol auch damals begründet, ist nichts weniger als abgeschlossen, seine Geschichte fängt sogar erst an. Nachdem daher schon Baumgarten (zuletzt 1768) die Altertümer bis zur Reformation fortgefürt, Pellicia (1777) alle Zeilen der Kirche umfasst hatte, war es ein Rückschritt, wenn nach dem Vorgange Neanders (der aber nur für seine Vorlesungen sich diese Grenze gesetzt), Rheinwald, Böhmer, Guericke bei den sechs ersten Jarhunderten stehen blieben, der letzte mit dem Bekenntnis, dass diese Beschränkung auf die alte Zeit zwar unwissenschaftlich, doch am sachgemäßesten sei, und faktisch sich dabei beruhigend. Doch eben zuvor war Augusti bis zum 12. Jarhundert vorgegangen, hatte wenigstens die Aufgabe so gestellt, in seinem Lehrbuch (1819) wie in seinen Denkwürdigkeiten (s. Th. XII, S. XIII); und in seinem Handbuch hat er die Disziplin bis zur Reformation ausgedehnt (s. daselbst Th. I, S. 22 f.), one selbst da die Grenze setzen zu wollen (vgl. Th. III, S. VII).

Jenem Rückschritt, der Beschränkung auf die sechs ersten Jarhunderte, hat neuestens Kraus sich angeschlossen (Begriff, Umfang und Geschichte der christl. Archäologie, S. 9; Art. Archäologie in s. Real-Encyklop. der christl. Alterthümer, I, S. 77), freilich nicht im Gefolge vorgenannter protestantischer Autoren, sondern mit Berufung auf de Rossi u. A. Aber diese Berufung trifft nicht zu. Denn erstens hat de Rossi nur seine Sammlung stadtrömischer Inschriften damit begrenzt, und dazu war guter Grund, — aber auch das nur zur Zeit. Denn er hat sich vorbehalten, auch die folgenden Jarhunderte zu bearbeiten, wodurch leider (da diese Arbeit noch im weiten Felde steht) Forcella bewogen worden ist, seine Iscrizioni delle chiese e d'altri edifizi di Roma erst mit dem 11. Jarhundert anzufangen. Aus den Inschriften und deren Defekt folgt aber nichts gegen die Kunstdenkmäler: die Denkmäler der Roma sotteranea hat nicht de Rossi begrenzt, sondern sie haben von selbst ein Ende; aber was unter der Erde ist oder nicht

ist und überdies nur Rom betrifft, gibt kein Präjudiz gegen die Kunst, die am lichten Tage ihre Werke aufstellt. Und Garrucci, von dem das Hauptwerk über die gesamte altchristliche Kunst herrürt, die Storia della arte cristiana, umfasst darin die acht ersten Jarhunderte. Endlich hat auch de Rossi ein Beispiel des Gegenteils gegeben in seinem Werk Musaici delle chiese di Roma, welches nicht mit dem 6. Jarhundert abbricht, sondern bis ins 13., 14. Jarhundert sich erstreckt: worin auch die spätmittelalterlichen Denkmäler nach derselben Methode, mit derselben Sorgfalt behandelt werden, wie die altchristlichen. Es liegt aber auch in der Natur der Sache, dass man in theologischer Erforschung von „Kunst und Altertum" nicht bei den sechs ersten Jarhunderten stehen bleiben darf. Der Versuch muss bei einem katholischen Autor um so mehr befremden, da es eher ein protestantisches Prinzip ist, wärend so viele katholische Satzungen und Institute, einschließlich der weltlichen potestas, erst späteren Ursprungs sind. Es ist aber auch auf dem archäologischen oder vielmehr monumentalen Gebiet die Continuität der Entwickelung unbestreitbar.

Doch hat auch Schultze in dem Zöcklerschen Handbuch die christliche Archäologie (unter der er kirchliche Verfassung und Verwaltung, kirchlichen Kultus, kirchliches Leben und christliche Kunst begreift) auf die sechs ersten Jarhunderte beschränkt; aber nicht aus demselben Grunde. Im Gegenteil: er findet diese Begrenzung bei Kraus jedenfalls zu eng, läſst z. B. die Symbolik und Iconographie des Mittelalters in den Rahmen der kirchlichen Altertumswissenschaft fallen (Krit. Übersicht, Zeitschr. für Kirchengeschichte Bd. V, 1882, S. 442). Und erklärt, wo er selbst bei jener Grenze stehen bleibt, dass der Ausdehnung auf das Mittelalter ein prinzipieller Hinderungsgrund nicht entgegenstehe; nur die Rücksicht auf Bingham und „die durch ihn zur Geltung gebrachte und gegenwärtig fast allein befolgte Praxis" hat seine Nachfolge bestimmt (Handb. von Zöckler Bd. II, S. 233). Doch sagt zuvor auch von Bingham der Herausgeber selbst (Bd. I, 2. Aufl., S. 70): derselbe habe sein Darstellungsgebiet willkürlicherweise auf die sechs, ja stellenweise auf die fünf ersten Jarhunderte der Kirche beschränkt. In der Tat erklärt Bingham sogar, auf die vier oder fünf ersten Jahrhunderte sich beschränken zu wollen (Praefat T. I, p. 27 ed. lat.). Er bestreitet aber auch nicht die Ausdehnung und zieht nur für sich die Grenze. Alsdann ist es eine Frage der Opportunität, wie weit man in einem Handbuch und für den Zweck des Unterrichts gehen will. Und man kann Grund haben für manche Fächer der in jenem weiteren Sinne entworfenen Archäologie, nach einem Herkommen, auch wenn man es grundsätzlich nicht billigt, bei den sechs ersten Jarhunderten stehen zu bleiben. Für die monumentale Archäologie jedoch ist es selbst eine prinzipielle Forderung, nicht auf das erste Zeitalter der Kirche, das auf der Nachwirkung griechisch-römischer Kultur steht, sich zu beschränken. Wenn die Archäologie im engeren Sinne, nämlich die monumentale Theologie auch nur als Hilfswissenschaft der historischen Theologie aufgestellt wird, wie sollte die letztere für den größten Teil des zeitlichen Verlaufs, und gerade auch in unseren Landen, von dieser Hilfe in Stich gelassen werden.

Zu jener zeitlichen Beschränkung kommt für die „monumentale Archäologie" bei beiden Autoren eine räumliche Beschränkung, die noch bedenklicher ist, nämlich auf die Katakomben, also hauptsächlich die römischen (was allerdings mit dem ersten connex ist); denn deren Zeit reicht nicht einmal so weit. Aber ein solches archäologisches Monopol kann selbst für die sechs ersten Jarhunderte ihnen nicht zugestanden werden. In Warheit, auf Eine Stadt, und wäre es selbst das caput mundi, und ihre Grüfte ist das monumentale Gedächtnis der alten Kirche nicht gestellt. Den Denkmälern des unterirdischen Rom stehen gegenüber, gleich berechtigt, die Denkmäler so vieler Länder und Völker, im Occident und Orient, ja manche sie übertreffend; denn es sind selbst aus dieser Zeit Städte und Landschaften, wie Ravenna und Centralsyrien mit Denkmälern, denen Rom nichts gleiches an die Seite zu setzen hat. - - Eine weitere Verhandlung über diesen Punkt darf ebenfalls für einen anderen Ort vorbehalten werden.

Allerdings bei der Reformation, wo Augusti stehen blieb, liegt insbesondere für die Kunstdenkmäler ein entscheidender Wendepunkt, hervorgerufen durch die Widerherstellung der klassischen Litteratur und die veränderte Gestalt des Lebens, in welchem neben dem Christentum noch andere Kulturmächte sich geltend machten. Dadurch tritt auch in den Monumenten eine Scheidung ein und der kirchliche Kreis derselben verengert sich, wärend zu Anfang der Kirche die theologisch-monumentalen Interessen über sie hinausgehen. Aber seit dem Ausgange des Mittelalters emancipirt sich die Kunst von der altertümlichen Verbindung mit der Kirche: so lange von christlichen Ideen beherrscht, nimmt sie nun auch Ideen außerhalb der religiösen Sphäre auf, ja sie dehnt ihre Aufgaben aus in allen Richtungen, auf die Naturerscheinung wie auf das menschliche Leben, bis in die Einzelheiten des alltäglichen Daseins. Damit scheiden diese ganzen Gebiete, und sofern solche Vorstellungen die Oberhand erhalten, fast ganze Zeitalter von der theologischen Teilnahme für die Monumente aus.

Doch eine Zeitgrenze ist diesem Zweige der Theologie mit dem Ausgange des Mittelalters keineswegs gesetzt, wie der christliche Geist nimmer ablassen kann, sich monumental zu betätigen. Nur dass diese Tätigkeit konfessionell sich teilt in die Gegensätze einer protestantischen und einer katholischen Kunst. Aber nicht bloß der Geschichte gehören die Erweisungen der Kunst; auch die Gegenwart hat reife Früchte zugleich hoher Kunstbegabung und tiefer Schriftforschung auf beiden Seiten gezeitigt, und wie solche Werke geistig sich berüren, so ist dadurch der Beweis gegeben, dass in der Kunst ein Element um nicht zu sagen der kirchlichen Union, aber der Versönung liegt. Zugleich erhellt, dass in ihr die unmittelbar gegenwärtigen dogmatischen und praktischen Interessen der Kirche eine Vertretung haben, wodurch eben ihre Werke die theologische Forschung auch in diesen Disziplinen auf sich ziehen.

Und wenn in dem Namen „Archäologie" eine zeitliche Beschränkung gefunden wird, so dass was der neueren Zeit angehört auszuschließen wäre; so lassen wir diesen Namen bei Seite: die „monumentale Theologie" ist solchen Schranken nicht unterworfen, — ein Unterschied, der von Schultze in der Einwendung gegen meine Aufstellung (Krit. Übersicht S. 442; Handb. von Zöckler I, S. 233) übersehen, von Kraus aber (Handb. I, S. 78) anerkannt ist. Die monumentale Theologie steht so wenig still als die Kirchengeschichte selbst, welche als Geschichte ihre Grenzen erst an der Gegenwart findet, wo sie in kirchliche Statistik übergeht. Sie ist ebenso bereit und berufen, auf ihre Weise, d. h. mittelst der Monumente, die ganze bisherige Entwickelung den forschenden Zeitgenossen im Spiegel vorzuhalten.

II. Einteilung. — Indem wir Inschriften und Kunstdenkmäler als die Gegenstände der monumentalen Theologie ins Auge fassen, ergeben sich zuvörderst für die beiderseitige Behandlung zwei Hauptteile: ein ontologischer und ein geschichtlicher; da die Sache teils nach ihrem Wesen, wie sie das Produkt einer geistigen Tätigkeit und eines gegebenen Stoffes, also durch beides bedingt ist, teils nach ihrer geschichtlichen Entwickelung betrachtet wird. In beidem, da es um christliche Denkmäler sich handelt, wird die treibende Kraft des Christentums erweislich sein. Aber wenn auch dasselbe als Grundlage der Denkmäler erkannt wird, so ist es doch damit noch nicht als ihr Ziel aufgewiesen, wie nämlich bis ins Einzelne hinein das Bewusstsein, welches die Kirche von sich, ihrem Ursprunge und ihrer Aufgabe hat, in den Denkmälern ausgeprägt ist. Dafür also bedarf es drittens eines angewandten Teils in der systematischen Darlegung der Ideen, welche in Denkmälern Ausdruck gefunden haben, — worin die letzte Frucht dieser Disziplin für die Theologie gesammelt wird und welche deshalb der sonstigen Gliederung der Theologie genau sich anschließt.

Für die christliche Epigraphik, wo einfachere Verhältnisse obwalten, bedarf dies nicht einer weiteren Ausfürung. Was aber die Kunstdenkmäler betrifft, so möge gleich hier das Schema aufgestellt werden, dem einige Erläuterungen folgen.

A. Von dem Wesen der christlichen Kunst.
1) Die Kunsttätigkeit.
a) Verhältnis der Kirche zur Kunst an sich: Entstehung einer christlichen Kunst. (Der sogenannte Kunsthaß der alten Christen.)
b) Verhältnis der christlichen Kunst zur Kunst des klassischen Altertums. (Eindringen antiker, selbst mythologischer Motive.)
c) Ablösung der Kunst von der Kirche zu Ende des Mittelalters. Verhältnis des Protestantismus zur Kunst.
2) Die Künstler.
a) Verhältnis der Künstler zum Kirchenamt: im christlichen Altertum; im Mittelalter; seit dem Ausgange desselben.
b) Die Bildung der Künstler. — Verhältnis zur Antike; Verhältnis zur Natur. Schulen und Verbrüderungen.
c) Die Individualität der Künstler. — Namenlose Künstler. Künstlernamen. Lebenslauf der Künstler.
3) Die Kunstwerke.
a) Synthetischer Teil: 1) der Stoff und dessen Bildung; — 2) die Idee und deren Gestaltung: aa) die Sprache der Kunst. Symbolik; — bb) die künstlerische Komposition.
b) Analytischer Teil: 1) Autoptik; — 2) Kritik und Hermeneutik der Kunstwerke.

B. Geschichte der christlichen Kunst und ihrer Werke.
1) Chronologie und Geographie der Kunst.
2) Die Kunstarten: a) Architektur. — b) Die zeichnenden Künste.
3) Die Kunstwerke (Denkmälerkunde).
a) Statliche Denkmäler mit christlichen Zeichen. — 1) Münzen; 2) Consular-Diptychen.
b) Privat-Denkmäler. — 1) Denkmäler des häuslichen Lebens: Gemmen, Ringe; 2) Grabdenkmäler.
c) Kirchliche Denkmäler. — 1) Bauwerke: Cömeterien, Kirchen, Klöster; 2) Gerät der Kirchen; 3) Schmuck der Kirchen: Mosaiken und Malereien.
d) Denkmäler der freischaffenden Kunst.

C. Die christlichen Kunstideen.
1) In der Architektur: Symbolik der Bauwerke.
2) In den zeichnenden Künsten:
a) Die Entwickelung des christlichen Bilderkreises.
b) Der Inhalt der christlichen Bilder: 1) Monumentale Exegese. — 2) Monumentale Geschichte des Reiches Gottes. — 3) Monumentale Dogmatik und Moral.
c) Praktischer Gebrauch der christlichen Bilder.

Um dies Schema zuvörderst durch Vergleichung anderer Entwürfe festzustellen, sehen wir zuerst auf die beiden bekanntesten Compendien über die Kunstarchäologie des Mittelalters. De Caumont in seinem Abécédaire ou rudiment d'archéologie (5. Aufl. 1867) hat nur Einen, rein geschichtlichen Teil, indem er von der Architektur ausgeht (wie selbst der spezielle Titel anzeigt: architecture religieuse) und ihren Perioden folgt, in welchen sich an die Bauwerke die Erzeugnisse der anderen Künste anreihen. Ebenso kommen die christlichen Kunstideen nach ihrer geschichtlichen Entwickelung, unter dem Namen iconographie chrétienne, zur Erörterung. Auch die christliche Epigraphik als paléographie murale wird berücksichtigt. — Hingegen Otte in seinem Handbuch der Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters (5. Aufl. 1883. 84), hat zwei Teile: Denkmäler der Kunst (wo zuerst von dem Kirchengebäude sowol im allgemeinen als in seinen einzelnen Teilen, dann von der inneren Einrichtung und Ausschmückung der Kirchen gehandelt wird, worauf unter dem Namen von Hilfswissenschaften Epigraphik, Heraldik, Ikonographie angehängt werden) und Geschichte der Kunst.

Diese Anordnung ist hauptsächlich dadurch herbeigefürt, daſs der Verfasser den Begriff der Kunstarchäologie ganz von der Beziehung auf den Kultus abhängig macht.

Anderenteils auf Seiten der Kunstarchäologie des klassischen Altertums, die seit längerer Zeit schon angebaut ist, liegen mehrere Anordnungen vor, da die Ansichten noch auseinandergehen; auch haben neuerdings daselbst Verhandlungen über den Organismus der Disziplin stattgehabt, die der christlichen Kunstarchäologie zugute kommen. O. Müller hat zwei Teile: Geschichte der Kunst des Altertums und systematische Behandlung der Kunst, worin er nach einem propädeutischen Abschnitt (Geographie der alten Kunstdenkmäler) die beiden Arten unterscheidet: Tektonik und bildende Kunst nebst Malerei, und dann ausfürlich von den Gegenständen der bildenden Kunst handelt; doch hat er späterhin zweckmäßig gefunden, schon in den ersten geschichtlichen Teil das Wissenswürdigste über Technik, Formenbildung und Gegenstände der alten Kunst herüberzunehmen (Vorrede zur 2. Aufl. S. V der dritten). Eine Änderung, zum Teil Umstellung, hat K. Fr. Hermann vorgenommen (Schema akademischer Vorträge über Archäologie oder Geschichte der Kunst des klassischen Altertums, Göttg. 1844), indem er einen allgemeinen einleitenden Teil und einen besonderen, die Geschichte der drei Kunstzweige Architektonik, Plastik, Malerei enthaltend, aufstellt. Welcker hat auch zwei Teile, aber anderen Inhalts: nämlich Kunstgeschichte, wo er aber die Lehre von dem Wesen der Kunst hineinnimmt, indem er zugleich eine eingehende Behandlung der inneren Entwickelung der Kunst fordert, und Übersicht der Kunstdenkmäler (in der angef. Rezension, Kl. Schriften, Thl. III, S. 342), an welcher letzteren es bei Müller als besonderer Teil fehlt. Dieser praktischen Seite hat gleichfalls Gerhard besondere Aufmerksamkeit zugewendet (s. Grundriß S. 5. 7. 37, Anm. 17), er stellt deshalb drei Teile auf: nämlich außer dem systematischen oder, wie er ihn nennt, propädeutischen Teil (der die historische, artistische und literarische Einleitung gibt) und den historischen Teil (Kunstgeschichte), einen praktischen Teil, genannt Denkmälerkunde, worin nach einer Einleitung über Autopsie, Kritik und Hermeneutik die Denkmäler erst nach Gattung und Stil, dann nach Inhalt und Darstellung (der Lehre, wie bei O. Müller im dritten Abschnitt des zweiten Teils) behandelt werden. Änlich, doch mit wichtigen Modifikationen, hat Stark drei Teile, deren Konstruktion von ihm näher begründet wird in einer eindringenden Entwickelung (S. 651 ff.); die Einleitung umfaſst die Aufgabe der Wissenschaft, ihr Verhältnis zur klassischen Altertumskunde und zur allgemeinen Kunstwissenschaft, sodann die Quellen und die bisherige Bearbeitung; die Wissenschaft selbst besteht 1) aus der Kunstlehre als dem systematischen Teil, wo aber außer dem Kunstobjekt auch von dem kunsterzeugenden Subjekt und von dem Kunstpublikum gehandelt werden soll (S. 600 f.), 2) der Kunstgeschichte, 3) der Denkmälerkunde. Vgl. jetzt s. Handbuch der Archäologie der Kunst I, S. 54 ff. 58.

Hiezu, wie diese Einteilungen unter einander und von ihnen die unsrige abweicht, sei im einzelnen noch folgendes bemerkt.

I. Was die Einleitung betrifft (in deren Sinne der gegenwärtige Artikel angelegt ist), sofern die Kunstarchäologie in selbständiger Behandlung eine solche erfordert, so empfiehlt es sich, wie anderswo so auch hier, dieselbe zu beschränken auf die formalen Voraussetzungen: also von Begriff, Einteilung und Geschichte der Wissenschaft, welche letztere die Quellen und die Darstellungen umfaſst, — nämlich zu vermeiden, daſs nicht organische Bestandteile der Wissenschaft in der Einleitung vorweggenommen werden (s. sogleich).

2) Wenn es nun um das Verständnis und die Verwirklichung der Kunst in der Kirche sich handelt; so kommt zuerst das Wesen der Kunst in Betracht, sowol wie sie eine notwendige Forderung und Betätigung des menschlichen Geistes überhaupt ist, als auch wie sie dem christlichen Geiste entspricht, — eine Unterscheidung, die jedoch nach dem Grundsatz von der anima naturaliter christiana einer höheren Einheit Raum läſst. Gleichwol ist die Aufgabe hier nicht dieselbe, wie in der Kunstarchäologie des klassischen Altertums: denn das

christliche Altertum steht anders zur Kunst, es ist ein änliches Verhältnis wie zur Philosophie. Beide, die Kunst wie die Philosophie, wurden nicht erst von der Kirche hervorgebracht, sondern hatten bereits eine große Entwickelung in allen Stadien durchlaufen; diese fand die Kirche vor, und die jenseitige Entstehung und Geschichte der Kunst ist hier vorauszusetzen: von dieser Kunst aber wurden die alten Christen ebensowol angezogen als abgestoßen. Jenes bedingt die Abhängigkeit der ältesten christlichen Kunst von der antiken, vor allem in der Technik, aber auch zum Teil in Geist und Motivirung: und so kommt diese als das eine konstitutive Element in Betracht, gerade wie in der ältesten Dogmengeschichte das Verhältnis zur griechischen, namentlich platonischen Philosophie. Auf der anderen Seite zeigt sich die Selbständigkeit der christlichen Kunst sogar angesichts der antiken; wogegen später die Völker, die neu auf den Schauplatz der Geschichte treten und mit dem Christentum erst die Bildung annehmen, von vornherein eine eigene christliche Kunst hervorbringen: da sind es also die letzten Gründe der Kunsttätigkeit im Wesen des Menschen, worauf man zurückgehen wird. Und diese nimmt ebenfalls ihren Gang durch die Völker bis dahin, dass durch den Zusammenschluss einer so gereiften Entwickelung mit dem Vorbilde der Antike die Periode der Vollendung der christlichen Kunst heraufgefürt wird; zugleich aber auch ein anderes Kunstgebiet mit allgemein menschlichem Interesse sich ablöst und zu selbständiger Geltung gelangt. Nach diesem Gesichtspunkte sind für den ersten Teil, von dem Wesen der christlichen Kunst, die Aufgaben der ersten Abteilung gestellt, die von der Kunsttätigkeit ausgehen.

3) Nachdem das Wesen der Kunst von der objektiven Seite betrachtet ist, kommt das subjektive Element in Betracht, welches in der Persönlichkeit, nämlich in Begabung und Charakter dessen beruht, der seine Tätigkeit zugleich in den Dienst der Kunst und der Kirche stellt. Dabei ist die erste Frage die persönliche und amtliche Stellung zur Kirche: wo wir zu Anfang die Gegensätze finden, dass heidnische Künstler für christliche Kunstwerke verwendet, aber auch dass christliche Künstler Märtyrer werden. Nach einer Zeit freier Kunstübung tritt dann im Mittelalter wie bei den Wissenschaften so auch bei den Künsten die ausschließliche Pflege durch Geistliche und Mönche ein, bis der Übergang der Kunst zu den Laien die neue Zeit vorbereitet. Hiemit hängt auch zusammen die Frage von der Bildung der Künstler und der Verbreitung jener großen teils gewerblichen, teils kirchlichen Verbrüderungen, durch welche die Blüte der Kunst im späteren Mittelalter getragen ist.

Es versteht sich, dass auch hier, wie auf jedem Gebiete menschlicher Tätigkeit, der Fortschritt an das Individuum und seine Tat geknüpft ist. Also ist das Maß für denselben durch Erforschung des Persönlichen zu finden. Und in der Tat, wie für die Bildung der Lehre und der ganzen Gestalt der alten Kirche die Geschichte der Väter der Kirche von grundlegender Bedeutung ist, so tritt hier der Patristik die Geschichte der Künstler zur Seite, aber in entgegengesetzter Zeitordnung. Die großen Namen der Kirchenväter stehen zu Anfang der Kirche; die großen Namen der Meister der Kunst zu Ausgang des Mittelalters und zu Anfang der neuen Zeit. Im christlichen Altertum tauchen kaum Namen von Künstlern auf, abgesehen von einigen großen Baumeistern: die Kunst ist so ganz an die Gemeinschaft der Kirche hingegeben, dass das individuelle Verdienst zurücktritt. Und noch im späteren Mittelalter wirkt änlich die Bauverbrüderung, sodass selbst bei den bewundertsten Werken auf der Höhe der Kunst die Namen fehlen. Dann aber seit dem 13. und 14. Jarhundert tritt auf dem Gebiete der Skulptur und Malerei die Individualität in ihr Recht ein und in einer merkwürdigen Verknüpfung freier Gabe und organischer Gesetzmäßigkeit geht die Kunst ihren großen Gang. Hier stellt nun auch die Kunst die Männer, die neben oder vielmehr zwischen den großen Lehrern der Kirche ihre Stelle einnehmen, unter denen vor Allen im 15. Jarhundert Fra Angelico da Fiesole zu nennen ist. Und noch die Gegenwart, ungeachtet der Zerstreuung der Geister und der Mannigfaltigkeit der Interessen, welche in die Kunst hineinwirken, hat auf beiden Seiten, der katholischen und der protestantischen Kunst, Männer aufzuweisen, die one Kirchenamt

im freien Dienste der Kirche Großes geleistet haben, von denen einer durch die Fakultät in Münster mit dem philosophischen, ein anderer von Göttingen aus mit dem theologischen Doktorgrad geehrt ist. (So war in der ersten Ausgabe dieser Encyklopädie zu lesen: es sind Cornelius und Schnorr, die jetzt doch genannt werden müssen.)

4) Der dritte Abschnitt hat es mit dem Kunsterzeugnis zu tun, welches nach seiner Entstehung zu begreifen ist. Das Kunstwerk aber hat zur Voraussetzung sowol den Stoff als die Idee. Beides ist also für sich zu betrachten, sowie in seiner Behandlung zur Herstellung des Kunstwerks: auf der einen Seite die Bildung des Stoffes, und zwar die Vergeistigung desselben, und das fürt auf die Lehre von der künstlerischen Technik; auf der anderen Seite die Gestaltung der Idee, nämlich ihre Versinnlichung, und das fürt auf die Frage von der künstlerischen Komposition. Diese hat es mit dem Gesetz der räumlichen Anordnung für die Kunstvorstellungen zu tun. Die erste Frage aber ist die nach der räumlichen Anschauung der Idee, also auf dieser Stufe des Übergangs von Geist zur Leiblichkeit, nach der Sprache der Kunst: durch welche Mittel und nach welchem Gesetz sie Gefül und Gedanke ausdrückt. Dies geschieht (wenn wir insbesondere Skulptur und Malerei ins Auge fassen) teils auf direktem Wege durch historische, teils auf einem Umwege durch symbolische Komposition; für diese steht der Kunst die ganze Welt der Sichtbarkeit zu Gebote, von welcher auf jedem Punkte der Übergang ins Unsichtbare möglich ist. Und wo sie dem letzteren zugewendet ist, wie bei ihren Entwürfen auf kirchlichem Gebiete, machen überall solche Motive sich geltend. Daher die Lehre von den christlichen Kunstsymbolen, die hier ihre Stelle hat, ein so weites Feld einnimmt und, theologisch angesehen, von so eingreifender Bedeutung ist.

Hier schließt sich nun auch naturgemäß eine Disziplin an, über die man bisher (indem nur in der Kunstarchäologie des klassischen Altertums von ihr die Rede gewesen) noch nicht ein sicheres Unterkommen gefunden, die archäologische Kritik und Hermeneutik. O. Müller in seinem Handbuch, am Schluss der Einleitung (§ 39), hatte sie zuerst für nicht darstellbar erklärt, bei der zweiten Auflage auf die Abhandlung von Levezow Bezug genommen. Gerhard setzt sie zu Anfang seines dritten Teils, als Einleitung zur Denkmälerkunde; K. Fr. Hermann lässt sie im ersten allgemeinen Teil auf die Lehre von den Quellen folgen; Stark setzt sie in die allgemeine Einleitung zur Quellenkunde, da sie dazu dient, die Quellen zu erschließen. In die Einleitung nun würde ich sie nicht setzen, da sie offenbar eine konstitutive Disziplin der Archäologie ist, gleichwie die allgemeine Kritik und Hermeneutik in der Philologie. Sie gehört auch zunächst weder zu der Lehre von den Quellen, noch zu der Denkmälerkunde; sondern in den systematischen Teil, als dessen analytisches Glied, und folgt auf die Lehre von der Komposition als dem synthetischen Gliede: denn Kritik und Hermeneutik ist das Umgekehrte der Komposition. Wenn in dieser der Übergang von dem Gedanken und dem Künstler bis zur Vollendung des Kunstwerks gemacht wird; so hat die Kritik und Hermeneutik den Weg von dem Kunstwerk zum Gedanken sowie zum Künstler zurückzulegen, um den Sinn, der in jenem ausgeprägt ist, und die Umstände, unter denen es gemacht sein kann, zu ermitteln.

5) Der zweite Hauptteil, die Geschichte der Kunst, hat die einzelnen Kunstarten zu verfolgen: wobei es offen bleibt, ob man mit diesem Teil die Denkmälerkunde unmittelbar verbinden oder die letztere für sich behandeln will. Für die klassische Kunstarchäologie ist jenes von O. Müller und K. Fr. Hermann, das andere von Welcker, Gerhard und Stark befolgt.

Beidem aber muss vorangehen (wie der letztgenannte treffend bemerkt hat) ein Abschnitt, der die Kunst im ganzen nach ihrer chronologischen Entwickelung charakterisirt. Und damit verbindet sich natürlich die geographische Geschichte der Kunstdenkmäler, welche sowol die ursprüngliche Lage auffasst, wie die Kunst durch die Länder sich ausgebreitet und in Denkmälern sich bezeugt hat (Kunsttopographie), als auch von dem gegenwärtigen Bestand Rechenschaft gibt (monumentale Statistik), wohin denn insbesondere die Kunde von den Kunst-

sammlungen, öffentlichen und privaten (Museographie) gehört. Über die Stellung dieses Abschnittes waltet zwar (in der klassischen Kunstarchäologie) noch manche Verschiedenheit. O. Müller stellt die Geographie der alten Kunstdenkmäler nach der Geschichte der Kunst, zu Anfang seines zweiten systematischen Teiles als einen propädeutischen Abschnitt; indessen wie er selbst die Ortskunde der Denkmäler ihrer Zeitkunde entsprechen läßt, so schließt sie sich doch mehr dem historischen als dem systematischen Teil an. Hingegen Gerhard nimmt sie in seinen ersten, propädeutischen Teil und zwar gleich zu Anfang in die historische Einleitung auf. Und Stark stellt sie sogar in die allgemeine Einleitung als zur Quellenkunde gehörend. In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen dem Bedürfnis des Unterrichts und der rein wissenschaftlichen Anordnung. Jenes macht Gerhard geltend, indem er es als besonders anregend für das Studium und „für durchaus wesentlich hält, einen allgemeinen Blick auf Herkunft, Umfang, Schicksale und Örlichkeit unseres antiken Kunstbesitzes der Darstellung kunstgeschichtlicher Epochen vorangehen zu lassen" (S. 36, Anm. 10 des Grundrisses). Das ist vollkommen berechtigt: es ist die analytische Methode, von dem Vorhandenen auszugehen und nun zur Geschichte der Kunst sich zurückzuwenden. Für den streng wissenschaftlichen Zweck aber empfiehlt sich die synthetische oder genetische Methode, und da kann der gegenwärtige Bestand der Kunstdenkmäler als Resulat der Geschichte nur an den Schluss des allgemeinen geschichtlichen Theils zu stehen kommen, wo er die Durchfürung der einzelnen Kunstarten und Kunstklassen zweckmäßig einleitet.

6) Der dritte Hauptteil, von den christlichen Kunstideen, entspricht teilweise dem, was man auf Seiten der klassischen Kunstarchäologie als „Gegenstand der bildenden Kunst" zusammenfasst, insbesondere nach Böttigers Vorgange, Kunstmythologie genannt hat, — ein Teil, der von O. Müller in seinem Handbuch besonders ausfürlich behandelt ist. Hingegen Gerhard beschränkt ihn und läßt ihn selbständig hier gar nicht bestehen, indem er ihn teils in die artistische Einleitung für die Anlässe der Kunst, teils in die Denkmälerkunde zum Zeugnis der vorzüglichsten Leistungen der Kunst aufnimmt (S. 12. 34 f.); er will jedoch die archäologischen Realien, namentlich die Kunstmythologie, einer gesonderten Behandlung überweisen (S. 36, Anm. 11). — Für das theologische Interesse aber liegt in diesem Teile gerade der Schwerpunkt und das Ziel der ganzen Disziplin. Zwar die Baukunst gibt ihrer Natur nach hiefür nur einen geringeren Beitrag, was unter der Symbolik der Bauformen zu begreifen ist. Desto ergiebiger ist die Bildnerei und Malerei: und die „Geschichte der Bilder" macht seit dem 16. Jarhundert einen stehenden Artikel in der theologischen Litteratur aus. Sie wurde eine zeitlang hauptsächlich unter dem kritischen Gesichtspunkte behandelt, den schon der öfter widerkehrende Titel de erroribus pictorum bezeichnet; aber hauptsächlich im praktischen Interesse, um den Malern mit Anweisung an die Hand zu gehen, weniger in geschichtlicher Durchfürung, wozu es damals an den Quellen fehlte. Der positive Name dafür ist Iconologie oder Iconographie; welche in neuerer Zeit in Deutschland, namentlich in Beziehung auf die Bilder der Heiligen, bearbeitet ist, und zwar nach alphabetischer Ordnung, sei es nach den Personen oder nach ihren Attributen. Für ein methodisches Verfaren aber tritt hier zunächst die Unterscheidung ein zwischen dem geschichtlichen Gange, den die Ausprägung der Bilder überhaupt genommen hat, wobei es sich fragt, was, durch welche Kunstmittel und in welchem Sinne dargestellt worden ist: und dem Inhalt der Darstellung, wo für den einzelnen Gegenstand der ganze Bilderkreis zu sammeln und zu verwerten ist. Dieser Inhalt aber als ein christlicher betrifft teils die heilige Geschichte in ihrer ganzen Ausdehnung und dazu die Kirchengeschichte, teils die übergeschichtlichen Gegenstände des Glaubens, sowie die Erscheinungen und Motive des sittlichen Lebens. Dadurch ergibt sich also weiter eine Zweiteilung, und für diese Teile die Berechtigung des Namens: monumentale Geschichte des Reiches Gottes und monumentale Dogmatik und Moral, wenn nämlich dafür der ganze Schatz der überlieferten Denkmäler verwendet und dadurch der Zusammenhang der Monumente sowol in der Folge der Geschichte als der Dogmen hergestellt wird.

Von hier aus aber ergeben sich noch zwei Aufgaben. Einesteils wenn man von jenem biblischen Bilderkreise aus zurücksieht auf den Text der hl. Schrift. Da der Inhalt derselben im Ganzen und Einzelnen in unzäligen Kunstwerken aus allen Perioden der Kirche vorliegt, so hat man an ihnen ebensoviele Übersetzungen und Kommentare, — wie schon Johannes Damascenus bemerkt in seiner Rede über die Bilder, Kap. 6: *ὄντως . . ἑρμηνεία ἐστὶ τοῦ εὐαγγελίου καλὴ καὶ ἐνάρετος ἡ ἱστορία αὕτη καὶ ἐξήγησις· ἐπειδὴ γὰρ ἅπερ εὐαγγέλιον λόγῳ ἐξηγεῖται, οὗτος (ὁ ζωγράφος) ἔργῳ δεικνύει* (Galland. Bibl. Patr. Tom. XIII, p. 361 a). Und diese tatsächliche Erklärung ist häufig eingehender, als die Exegese in Wort und Schrift: denn die letztere kann über das, was ihr unklar bleibt, hinweggehen und Zweifelhaftes unentschieden lassen; der Künstler aber kann das nicht, sondern muſs den Vorgang, den er darstellt, sich und anderen zu völliger Anschaulichkeit bringen. Wie er also eine eindringende exegetische Tätigkeit zu üben hat; so sind die Denkmäler der Kunst ein außerordentlich reiches Quellengebiet für die Schriftauslegung: und nicht allein für diese, sondern auch für die vorangehenden Fragen der biblischen Einleitungswissenschaft, die Lehre vom Kanon und vom Schriftgebrauch, — woraus der Anspruch auf eine monumentale Exegese sich ergibt.

Die andere Aufgabe geht nach der praktisch-theologischen Seite. Es ist kein Zweifel, daſs in christlichen Bildern echter Abkunft, durch die anschauliche Gegenwart einer heiligen Sache und den durchwirkenden Sinn eines begeisterten Künstlers eine erweckliche Kraft liegt: daſs ein Bildwerk mit der Sprache der Beredtsamkeit, wie das geflügelte Wort, überzeugen und erregen kann. So sagt umgekehrt Basilius in seiner Rede auf die vierzig Märtyrer: er wolle ihre Heldentat hinstellen wie in einem Gemälde, da *λογογράφοι* wie *ζωγράφοι* (Geschichtschreiber wie Maler), oft auch kriegerische Großtaten zeigen, die einen durch die Rede, die anderen durch die Zeichnung, und beide Viele zur Tapferkeit zu erwecken pflegen (Hom. XIX. in 40 mart. cap. 2, Tom. II, p. 149 d). Hierauf also sind die Bilder anzusehen, — eine Betrachtung, die schon der Einzelne für sich anstellen mag, wie es in den Bekenntnissen einer schönen Seele heißt: „Ich war gewont, ein Gemälde, einen Kupferstich nur anzusehen wie Buchstaben eines Buches. Ein schöner Druck gefällt wol; aber wer würde ein Buch des Druckes wegen in die Hand nehmen? So sollte mir auch eine bildliche Darstellung etwas sagen, sie sollte mich belehren, rühren, bessern“ (Goethe, Wilh. Meister, S. W. Ausg. von 1851, Th. XV, S. 365). Umsomehr ist hierauf zu achten im Interesse der Gemeinde, wenn in den Bildern eines der einfluſsreichsten Bildungsmittel für jedes Alter und für jeden Stand erkannt wird, da schon die Jugend daran sich nären, auch der Ungebildete, dem Geschriebenes fremd ist, sie lesen und beherzigen kann, — weshalb frühzeitig die Bilder die Bibel der Laien genannt worden; nicht minder hat der Gebildete Erbauung und reichlichen Genuſs aus dieser Quelle zu schöpfen. Diese praktische Aufgabe, wobei es zuerst darum sich handelt, die Denkmäler der Kunst der ganzen Gemeinde zugänglich zu machen und nahe zu bringen, ist näher behandelt worden in meinem Aufsatz über die Errichtung christlicher Museen für die Schule und Gemeinde, im Evangelischen Kalender für 1857, S. 69—88.

Nachdem hiemit die Aufgabe der monumentalen Theologie im Ganzen und Einzelnen bezeichnet worden, würden allerdings noch die Grundzüge der Ausfürung hier erwartet werden können, das heißt nach der formalen die materielle Einleitung in diese Disziplin.

Das könnte in systematischer Folge geschehen, was jedoch an dieser Stelle nicht geeignet wäre, zumal nachdem diese Encyklopädie schon eine Reihe von Artikeln gebracht hat, sowol über ganze dahin gehörende Gebiete, wie die Artikel „Kunst“, „Baukunst“, „Malerei“, Sculptur“, als auch über einzelne Punkte, wie teilweise der Artikel „Rom“ (nur in der 1. Aufl.), ferner „Altar“, „Ambon“, „Baptisterien“, „Bilderbibel“ (in der 2. Aufl. hinzugekommen), „Bilderwand“,

chronologische und archäologische Erörterungen verbindet, berücksichtigt auch die Denkmäler, besonders für die evangelische Geschichte, und weiset gern auf ihren derzeitigen Bestand hin. Um dieselbe Zeit (1175) bietet das große encyklopädische Werk der Herrad von Landsperg, ihr Hortus deliciarum, der Hauptsache nach eine biblische Geschichte mit dogmatischem Anfang und Schluss, in deren Verlauf auch Werke der Kunst zur Sprache kommen. Mehr will es sagen, dass sie selbst mit zalreichen Miniaturen dogmatischen und geschichtlichen Inhalts ihr Werk geschmückt hat, welche, hervorgegangen aus dem Studium der Vorbilder jener Zeit, die Kunstübung und die biblischen Kunstvorstellungen dieser Epoche repräsentiren. Das Original mit der ganzen Stadtbibliothek von Straßburg ist durch Nachlässigkeit der städtischen und der Bibliotheksverwaltung beim Bombardement von Straßburg 1870 durch Brand zugrunde gegangen; aber es ist soviel an Kopien der Miniaturen vorhanden, dass außer dem Werk von Engelhardt (Herrad von Landsperg und ihr Werk Hortus deliciarum, Stuttgart und Tübingen 1818 mit 12 Kupfertafeln in Folio) eine heliographische Ausgabe hat veranstaltet werden können von der Soc. pour la conservation des monuments histor. d'Alsace: Hortus deliciarum par l'abb. Herrade de Landsperg, bis jetzt 4 Lieferungen, mit Text von Straub, leider französisch, wärend das Buch von Engelhardt unter französischer Herrschaft mit deutschem Text erschienen ist. — Eine Anzal Kopien habe ich seinerzeit herstellen lassen zur Aufnahme in ein archäologisches Bilderwerk.

Es folgt ein Jarhundert später (zwischen 1200—1273) das Hauptwerk des Mittelalters zur Heiligengeschichte, die Legenda aurea des Jacobus a Voragine, welche in liturgischer Abzweckung, dem Kirchenjare folgend, die Festereignisse aus dem Leben Jesu und die Taten der Heiligen vor Augen stellt, zugleich dogmatische Absicht durchgehends erkennen läst und, im Charakter der Zeit, ein starkes dialektisches Gepräge hat. Aber vorzüglich eigen ist ihr die Rücksicht auf die Monumente, alte und neue. Vor allem kommen die angeblichen Denkmäler der evangelischen Geschichte vor; demnächst die Altertümer Roms, und sonst die Gräber und Kirchen der Heiligen; auch kirchliches Gerät. Nächst dem was der Verfasser aus älteren Quellen herübergenommen, beachtet er auch die Hervorbringungen der nächstgelegenen Zeit und zeigt zuweilen den gegenwärtigen Bestand an. — Gleicherweise hat dieses Zeitalter in dem eigentlich liturgischen Gebiet mehrere Hauptwerke hervorgebracht: das Mitrale des Sicardus, Bischofs von Cremona (1185—1215), das jüngst erst durch Migne veröffentlicht ist, und das bekannte Rationale divinorum officiorum des Durandus, Bischofs von Mende (von 1286), welches in diesem Bereich die Berücksichtigung der Kunst, welche dem Kultus dient, entschieden hat: die Gelegenheit dazu bot die Lehre von den heiligen Örtern, aufgenommen nach dem erwänten Vorgang des Honorius von Autun. Durch diese Autoren ist die Grundlage der mittelalterlichen Iconographie literarisch gegeben.

Die nächsten Jarhunderte (14.—16.) leiten das neue Weltalter ein, und mit der Herstellung der Wissenschaften tritt auch das archäologische Studium auf eine höhere Stufe. Der Hauptfaktor war das humanistische Studium; aber es war ein weiter Weg, der von da zum Studium der christlichen Monumente fürte. Denn zuerst kamen auf jener Seite die Sprachdenkmäler an die Reihe; dann wurde das Interesse für die monumentalen Reste des klassischen Altertums rege. In beidem stehen Petrarca und Poggio voran, welche nicht allein der Literatur des Altertums nachforschten, sondern auch den Altertümern sich widmeten und besonders das alte Rom in seinen Resten anstaunten, Petrarca beim Eintritt in die Stadt, Poggio auch noch, als er schon viele Jare dort geweilt hatte: sie sammelten auch schon nicht bloß alte Handschriften, sondern auch Altertümer, Petrarca zunächst Münzen, Poggio Bildwerke. Letzterer hatte es auch besonders auf Inschriften abgesehn, — der erste aber, der von großen Reisen zalreiche Abschriften von alten Steinen mitbrachte, war Ciriacus von Ancona. — Endlich wandte sich die Aufmerksamkeit auch auf die christlichen Altertümer. Schon Petrarca spricht mit Anteil von ihnen. Mehr war Traversari, Camaldulensergeneral (1433—1439)

in seinem Sinn geteilt zwischen beiden Litteraturen, den studiis humanitatis und den sacris literis; er hatte überdies Sinn und Verständnis für kirchliche Bauwerke und Altertümer. Diese aber zu verarbeiten, sie als Quelle der Geschichte, selbst als Bestandteile derselben zu behandeln, machte Biondo den Anfang, der in seiner Roma instaurata (1441) und seiner Italia illustrata (1450) die erste Bearbeitung der Topographie und der Altertümer Roms nebst der Geschichte der Altertümer Italiens gegeben hat, sowol der klassischen als der christlichen, — wiewol mit vorwaltendem Interesse für die ersteren. Bald nach der erstgenannten Schrift wird der Anfang der christlich-archäologischen Litteratur durch Maffeo Veghio, zuletzt Kanonikus der Peterskirche, gemacht in einer Schrift über die vatikanische Basilika (zwischen 1455—57). Da der Neubau der Kirche in Aussicht stand und in ihrer Umgebung das Niederreißen begann; so hat er noch im letzten Augenblick von ihrem Bestand Zeugnis abgelegt, hat namentlich die Inschrift aus der ihr anhangenden Grabkirche des Probus kurz vor deren Abbruch überliefert.

Der andere Faktor der Erneuerung für die Würdigung der Kunst und ihrer Denkmäler, die Reformbewegung, tritt mit großer Energie, wiewol noch vergeblich, in Savonarola hervor (Einleitung § 155).

Die folgende Entwickelung seit dem 16. Jarhundert läßt sich zweckmäßig in drei Abschnitte teilen.

II. Von der Widerherstellung der Wissenschaften bis zur Mitte des 17. Jarhunderts. Unter den Kunstdenkmälern waren es vor allem die Bilder, die nach ihrer allgemeinen Verbreitung und ihrer praktisch eingreifenden Bedeutung die theologische Aufmerksamkeit auf sich zogen.

Zunächst hat die Streittheologie auf lange hin des Gegenstandes sich bemächtigt. Dieser Streit ward gefürt sowol über die Verehrung der Bilder, als über ihren Gebrauch in der Kirche. Ersteres allein zwischen Protestanten und Katholiken; das andere auch unter den Protestanten selbst, da Zwingli in Wort und Schrift, wie auch Calvin, gegen den kirchlichen Gebrauch der Bilder sich erklärte, Luther aber ihren Gebrauch auch in den Kirchen zuließ. In allen diesen Verhandlungen kommen zwar die Kunstwerke nicht unmittelbar zur Sprache; aber außer den exegetischen und dogmatischen Fragen ist es die Geschichte der Bilder in der alten Kirche, welche das Streitfeld ausmacht: wodurch also die literarischen Quellen in Betreff der Bilder gesammelt und erläutert werden, mit mehr oder weniger Kritik. Voran stehen im Streit Martin Chemnitz (1573) und Bellarmin (1582); letzterer nimmt nicht weniger als drei Christusbilder noch aus der Zeit Christi selbst an, — von denen aber eines gar kein Bild Christi gewesen, die beiden anderen um viele Jarhunderte jünger sind. Gegen ihn schrieb Johann Dalläus De imaginibus libri quatuor (franz. 1591, lateinisch 1642) zur Widerlegung der katholischen Lehre und Gebräuche von den Bildern, wofür er ihre Geschichte in den ersten acht Jarhunderten durchgeht. — Doch wird zuweilen der Gegenstand der Darstellung erörtert: einesteils Kritik geübt an manchen Kunstvorstellungen aus dem N. T.; andernteils von kirchlichen Kunstwerken polemischer Gebrauch gemacht, wie Luther die altertümliche Malerei der Hölle als eines großen Drachenkopfs mit weitem Rachen, worin Papst, Kardinäle &c. für ein feines und deutliches Bild von des Papst Kirchen erklärt, und Beza auf eine Reihe von Bildern in Straßburg (am Münsterturm), Tübingen, Genf sich beruft, die voll des Vorwurfs gegen das Papsttum seien.

Einen Schritt weiter in der Iconographie ging Johann Molanus, Professor der Theologie zu Löwen, der, veranlasst durch die Zerstörung der Bilder seitens der Geusen, De picturis et imaginibus sacris schrieb (Lovan. 1570, 2. Ausgabe in 4 Büchern nach seinem Tode 1594), einesteils über ihren Gebrauch und Missbrauch; außerdem handelt er in den beiden letzten Büchern von der Erklärung der Bilder, sowol der Heiligen als Christi. Ein Mangel ist, dass nur selten für die Kunstvorstellung die wirklichen Bilder nachgewiesen werden; noch mehr, dass nur von Bildern aus neuerer Zeit die Rede ist: was aber dem Verfasser nicht zur Last fällt, da die mittelalterlichen Quellen noch nicht erschlossen waren.

Das Buch hat vielen Eingang gefunden: die letzte Hauptausgabe ist von Paquot, Lovan. 1771, 4°.

Ein wesentlicher Fortschritt in den christlich-monumentalen Studien oder vielmehr der ware Anfang derselben wurde in der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts in Rom gemacht, wo neben den auf das klassische Altertum gerichteten Studien auch die für das christliche Altertum aufblühten, und zwar insbesondere durch das Verdienst von zwei Forschern. Der eine ist Onofrio Panvinio aus Verona, Augustinereremit, gest. zu Palermo 1568, der als einer der ersten in der Altertumsforschung, namentlich für die Geschichte Roms und Veronas, die monumentalen Quellen, Inschriften und andere Denkmäler mit den literarischen verbunden, auch gleicherweise das klassische wie das christliche Altertum neben dem Mittelalter umfasst hat. Von seinen die letztern betreffenden Schriften waren die wenigsten bekannt geworden, namentlich De praecipuis urbis Romae sanctioribus basilicis (1554 und 1570); erst unlängst sind seine dahin gehörenden Hauptwerke, das ist die Geschichte und Beschreibung der beiden Hauptkirchen Roms, der lateranischen (1562) und der vatikanischen Basilika, von Mai ans Licht gezogen, — erstere schon von Rasponi ausgeschrieben, daher er von ihr nur einzelne Stücke gibt, letztere in umfänglichen Auszügen, Spicileg. Roman. T. IX. Es folgt dann eine zalreiche Literatur über die römischen Kirchen. — Der andere, der an der Spitze einer eigentümlichen Literatur steht, über das unterirdische Rom, ist Antonio Bosio, der als Agent des Maltheserordens in Rom lebte. Er machte zu seiner Lebensaufgabe die Erforschung der altchristlichen Grabstätten der Stadt, denen er in den Jaren 1567—1600 alle Muße widmete: er nahm Pläne auf, verzeichnete die Grabschriften und beschrieb die Kapellen, Sculpturen und Malereien dieser Grüfte. Das Werk, bei seinem Tode (1629) noch unvollendet, wurde geordnet und vermehrt durch Severano, von dem auch das letzte vierte Buch ist, und erschien unter dem Titel Roma sotterranea, Rom. 1632; in lateinischer Bearbeitung mit wenigen Veränderungen und Zusätzen von Aringhi, Rom 1651.

Mitten unter diesen Einzelforschungen ist der erste, der die neuen Quellen für die Geschichte der Kirche verwertet, der erste römische Geschichtschreiber derselben, Kardinal Cäsar Baronius, dessen großes Geschichtswerk 1588—1607 erschien. Gerade zu seiner Zeit wurden in Rom die beiden wichtigsten Denkmäler des christlichen Altertums, die auf uns gekommen sind, ausgegraben, beide mit Inschriften: die Statue des Hippolytus (1551) und der Sarcophag des Junius Bassus (1597), die er beide erwänt. Übrigens sind es Grabinschriften und Münzen, Malereien und Skulpturen, von denen er vielfach Gebrauch macht. Ein Nachteil, den die ganze Anlage des Werks nach annalistischer Ordnung mit sich fürt, zeigt sich auch hier; wärend dieselbe dazu dient, ihm den Charakter des Urkundlichen zu geben, geht bei dieser Vereinzelung der Zusammenhang verloren: eine Übersicht über die Monumente im Ganzen oder irgendwelche Klassen derselben nach ihrer Bedeutung für die Kirchengeschichte wird auf dem Wege nicht gewonnen.

III. Von der Mitte des 17. bis in die zweite Hälfte des 18. Jarhunderts. 1) Nach der Unterbrechung durch den 30järigen Krieg leben in Deutschland auch die Altertumsstudien wider auf. Und zunächst sind es die Bilder, die teils im Ganzen, teils für einzelne Punkte behandelt werden. Aber es waltet durchaus noch der literarhistorische Charakter vor bei mangelnder Kenntnis und Berücksichtigung der Monumente selbst. Die Hauptschrift des Fachs in der nächsten Zeit ist von Joh. Reiske, De imaginibus Jesu Christi, Jenae 1685. Die polemische Richtung gegen das Papsttum nehmen zwei Abhandlungen auf, von Cyprianus, De pictura teste veritatis in papatu 1703, und von Goetze, De pictura papismi promotrice 1713. — Eine eigene Folge bilden die Abhandlungen über die Fehler der Maler, welche angemerkt werden teils in kritischer Absicht, um die biblische Geschichte gegen falsche Auffassung zu sichern, teils in praktischem Zweck, um die Maler davor zu warnen. Manches Einzelne war in dieser Hin-

ficht seit der Reformationszeit zur Sprache gekommen. Die ersten aber, die im Zusammenhang und in einzelnen Schriften den Gegenstand behandelten, sind Joh. Frid. Jünger, De inanibus picturis, und Phil. Rohr, Pictor errans in historia sacra, beide Leipzig 1678, 1679. Das Hauptwerk ist in Spanien erschienen von Ayala, Pictor christianus eruditus sive de erroribus qui passim committuntur circa pingendas atque effingendas sacra imagines, Matrit. 1730, worin nicht bloß Einzelnes herausgegriffen, sondern die Gegenstände die Bilder nach der Ordnung des Kirchenjares und der heiligen Geschichte durchgegangen und gelehrt erläutert werden.

2) Eine neue Klasse von Denkmälern tritt in dieser Zeit in die christliche Altertumsforschung ein, die Münzen.

Die Grundlage ihres Studiums überhaupt bildeten die Sammlungen von Münzen des Altertums, welche mit großem Eifer seit dem 16. Jarhundert erst in Italien angelegt waren und dann in den anderen Ländern Nachamung fanden. Aus der Ordnung und Beschreibung solcher Sammlungen, der Behandlung einzelner Klassen von Münzen und ihrer Anwendung auf die Geschichte ging als eine eigene höchst wichtige Disziplin die Numismatik hervor, die zuerst für die römischen Münzen sowol der Republik als der Kaiserzeit ausgebildet wurde. Vor allen die letzteren waren von Bedeutung für die Geschichte der Kirche. Und da schon im Jare 1579 Occo die römischen Kaisermünzen bis auf Heraklius bekannt gemacht hatte, wenn auch mangelhaft und in mancher chronologischen Verwirrung; so machte sofort Baronius, dem aber auch direkte Quellen zu Gebote standen, in seinen Annalen der Kirchengeschichte von ihnen Gebrauch. Im folgenden Jarhundert wirkte ein reges Interesse für Denkmünzen der Gegenwart auf das Studium der alten Münzen zurück, welches zumal in der zweiten Hälfte desselben bedeutende Fortschritte machte und seinen Kreis bis in das kirchliche Gebiet ausdehnte.

Dieser Fortschritt zeigt sich einesteils in methodischer Hinsicht bei Ezechiel Spanheim. Derselbe hatte große Reisen gemacht, hatte auf diesen mannigfaltige Anregung zu jenem Studium empfangen und Kenntnis der bedeutendsten Münzsammlungen gewonnen. Sein Aufenthalt in Rom gab Anlaſs zu seinem numismatischen Hauptwerk: Dissertationes de praestantia et usu numismatum antiq., Rom. 1664, welches großen Eingang fand (2. Ausg. Amstelod. 1671; 3. Ausg. Lond. 1706, und nach seinem Tode Amstelod. 1717); darin leitete er die Kunde dieser Denkmäler in das allgemeine Geschichtsstudium hinüber und zog aus den Münzen für die eindringende Erkenntnis des Altertums vielfachen Gewinn. Aber an der Grenze des christlichen Zeitalters blieb er stehen.

Sodann eine materielle Erweiterung in der Richtung auf das kirchliche Gebiet erhielt die Münzkunde, da nun auch die lange versäumten Münzen des byzantinischen Reichs an die Reihe kamen durch du Cange, der diese Münzen späterer Zeit gelehrt erläuterte in seiner Schrift De inferioris aevi numismat., Paris 1678, sie auch bekannt machte, obwol minder genau, in seiner Historia Byzantina, Paris 1682. Sorgfältiger ging Banduri zu Werke, der für jene Zeit einen Abschluſs der byzantinischen Münzkunde herbeifürte, wobei nur eine übersichtliche Behandlung vermiſst wird in seinem großen Werke: Numismata imperatorum a Decio ad Palaeologos usque, Par. 1718, 2 Voll.

Zu derselben Zeit wurde nun auch das theologische Interesse an den Münzen gepflegt. Es erschien eine Reihe von Abhandlungen, welche deren Bedeutung teils für die Schriftauslegung, teils für die Kirchengeschichte erläuterten, von Lacarry in Clermont, in Deutschland von Val. Ernst Löscher (1694, 1695), Petrus Zorn (Opuscula 1731), Zeibich (1743, 1745), — Endlich sind die Münzen noch zur Erklärung der Kirchenväter verwendet, namentlich in holländischen Ausgaben, welche mit Abbildungen derselben ausgestattet sind, von Havercamp 1718, 1738.

3) Eine fernere Epoche in den monumentalen Studien überhaupt durch Erforschung und Bekanntmachung neuer Quellen, sowie durch Begründung einer

Hilfswissenschaft, der lateinischen wie der griechischen Paläographie, bezeichnen die beiden großen Benediktiner aus dem Ende des 17. und dem Anfange des 18. Jarhunderts, deren Grabmäler bei einander zu Paris in der Kirche St. Germain des Près stehen, Mabillon und Montfaucon. Beide sind auf Reisen, die zunächst literarischen Zwecken galten, auch den Kunstdenkmälern gerecht geworden, deren Unentbehrlichkeit für die Erkenntnis des Altertums, wie wir sahen (S. 439), Montfaucon klar ausspricht: sie haben auf diesem Gebiet der letztere mehr gesammelt, der erstere mehr persönlich fruchtbare Anregung gegeben. Mabillon achtete nicht blos auf Handschriften, bei denen er auch der Malereien gedenkt; sondern auch auf die andern Denkmäler des christlichen Altertums und des Mittelalters: insbesondere macht er die Grabmäler in den Kirchen namhaft. Auch Montfaucon achtete nicht allein auf alles, was ihm in griechischer und lateinischer Literatur Bedeutendes vorkam, sondern auch auf solche Denkmäler des Altertums, die in Kirchen und Museen oder am Wege sich darboten; doch zeigt er ein größeres Interesse für die klassischen als für die christlichen Denkmäler: die letzteren setzt er meist als bekannt voraus. Wertvoll für das Mittelalter sind hauptsächlich seine Mitteilungen über Siena (Diarium Italicum, Par. 1702, p. 341—351), die ihm von zuverlässiger Hand zugekommen waren. Diese Studien fanden ihren Abschluss einesteils in seinem großen Handschriften-Katalog (1729), anderenteils in einer umfassenden Monumentensammlung, welche das klassische Altertum insgesamt in seinen religiösen, häuslichen und bürgerlichen Denkmälern vor Augen stellen und erläutern sollte. Das Werk Antiquité expliqué mit Supplement erschien in 10 Bänden, Paris 1719. 1724. Es geht bis ins 5. Jarhundert hinab, die Zeit Theodosius II., der seinem Großvater eine Säule errichtete: „dies letzte Werk des eleganten Altertums ist gleichsam die Grenzsäule, woran noch die wenn auch unvollkommenen Spuren der bildenden Kunst wahrgenommen werden" (Tom. I. p. XIV). Die wichtigsten von ihm mitgeteilten antiken Denkmäler, die ein kirchengeschichtliches Interesse haben, sind das Pantheon (T. II. p. 1), der Titusbogen (T. IV. p. 1); ferner aus der Zeit der christlichen Kaiser der Constantinsbogen (ebendas.), der neu aufgefundene Schild des Valentinianus (Suppl. T. IV) und mehrere Konsular-Diptycha (Tom. III. p. 1 und Suppl. T. III). Ausfürlich geht er auf die Abraxasgemmen ein (T. II. p. 2). Eigentlich christliche Kunstdenkmäler erscheinen nur ausnahmsweise.

4) Zu gleicher Zeit wurde das Studium der christl. Altertümer besonders in Italien eifrig getrieben, das auch zu neuen und wichtigen **Publikationen kirchlicher Kunstdenkmäler** fürte. Hier stehen in erster Linie die Miniaturmalereien in Handschriften, welche eine der vornehmsten Quellen wie für die Kunstgeschichte so auch für die monumentale Theologie sind. Den Anfang mit ihrer Herausgabe, und zwar aus Handschriften der Wiener Bibliothek, hat Lambek gemacht: unter anderen sind vollständig die Malereien der uralten griech. Handschrift der Genesis von ihm veröffentlicht in seinem Commentar. de bibl. Caesar. Vindob. Lib. III. Vindob. 1670. Dazu kommt die vollständige Veröffentlichung zweier der wichtigsten Bilderhandschriften: die eine das griechische Menologium des Basilius aus dem 10. Jarhundert zu Rom und (damals) zu Grotta Ferrata, welches der nachmalige Papst Clemens XI. zur Hälfte ins Lateinische übersetzt hatte, erschien griechisch und lateinisch mit sämtlichen Bildern in Kupferstich, herausgeg. von Kardinal Albani, Rom. 1727 in 3 Theilen. Die andere ist das syrische Evangeliarium des 6. Jarhunderts in der mediceischen Bibliothek zu Florenz, dessen Miniaturen Assemani veröffentlichte in seinem Catal. bibl. Medic. Laurent. Mss. oriental., Florent. 1742. Durch solche Publikationen war ein Stoff dargeboten, woraus eine zusammenfassende Bearbeitung gegeben werden konnte, wie solche für einen Teil desselben zum ersten Male Petrus Zorn in einer für jene Zeit wertvollen und noch zu beachtenden Schrift gab: Historia bibliorum pictorum ex antiquitatibus Ebraeorum et Christianorum illustrata, Lips. 1743.

Hiernächst, in dem Menschenalter seit dem Ende des 17. Jarhunderts kommen, hauptsächlich aus Rom, auch die übrigen Klassen von Kunstdenkmälern sowol aus den Katakomben als aus den Kirchen zur Veröffentlichung in Werken,

die immer noch eine Grundlage des Studiums bilden. Aus den Kirchen sind es vor allem die Mosaiken, welche Ciampini besonders aus Rom und Ravenna sammelte und erklärte in seinem Werk: Vetera Monumenta, Rom. 1690 und (nach seinem Tode erschienen) 1698; wozu noch kommt: De sacris aedificiis a Constantino M. constructis, Rom. 1693.

Was die Denkmäler aus den Gräbern betrifft, so erschienen zuerst die Lampen mit Figuren, welche Bertoli gesammelt und gezeichnet, mit Anmerkungen von Bellori: Li antiche lucerne sepolcrali figurate raccolte dalle cave sotteranee e grotte di Roma, Rom. 1681; es sind sowol heidnische als christliche, die letzteren werden zum Schluss der dritten Abteilung mitgeteilt. Darauf gab Buonarroti in Florenz die Gläser mit Figuren mit umsichtigen Erläuterungen in seinen Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro trovati ne' cimiteri di Roma, Firenze 1716. Die Cömeterien selbst nebst den Altertümern insgesamt, die sie darboten, abgesehen von den Sarkophagen und Wandmalereien, beschrieb und erläuterte Boldetti: Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri e antichi christiani, Rom. 1720. Einen Abschluss für jene Zeit erlangte diese Litteratur durch Bottari, der nach Aringhi aufs neue die Sarkophage und Wandmalereien der Cömeterien Roms veröffentlichte: Sculture e pitture sagre, estratte dai cimiteri di Roma publicate gia dagli autori della Roma sotteranea, Rom. 1737—54, 3 Bände mit einem gelehrten Kommentar, wobei er sich zur Aufgabe machte, mit Vermeidung aller Abschweifung an die Erklärung sich zu halten (s. die Pref. T. I. p. VIII).

5) Die weitere Forschung, die auf Sammlung und Bearbeitung des monumentalen Stoffes gerichtet ist, teilt sich nun in drei Zweige, indem die Monumente sowol nach dem Orte als nach dem Gegenstande geordnet und veröffentlicht, anderenteils für die geschichtliche Darstellung verwendet werden. Zuerst also die lokalen Sammlungen: nachdem die christlichen Altertümer Roms ans Licht gezogen waren, erhalten nun andere Hauptorte Italiens ihre monumentale Beschreibung. Es werden entweder heidnische und christliche Denkmäler zusammengefasst, wie für Aquileja von Bertoli, Le antichità d'Aquileja profane e sacre, Venezia 1739, für Verona von Maffei, Museum Veronense, Veron. 1749; oder die christlichen Denkmäler ausschließlich behandelt, wie für Mailand von Allegranza, Spiegazione sopra alcuni sacri monumenti antichi di Milano inediti, Milano 1757.

Die andere Art ist, einzelne Klassen von Denkmälern zusammenzustellen und zu erläutern. Nachdem Ciampini mit den Mosaiken vorangegangen war, folgen jetzt die Arbeiten von Gori: sein Hauptwerk in dieser Richtung über die Elfenbeinschnitzwerke erschien erst nach seinem Tode in drei Bänden: Thesaurus veterum diptychorum consularium et ecclesiasticorum. Op. posthum., Florent. 1759, besorgt von Passeri, der jedem Bande eine Vorrede und dem letzten Zusätze beifügte.

Endlich tritt in dieser Zeit auch die Benutzung und Erörterung der Monumente für die Auffassung des christlichen Lebens und die Geschichte der Kirche ein. Der erste, der den Monumenten in der Darstellung der Altertümer Raum gab, war Mamachi, der mit seinem weit angelegten Werk: Origenes et antiquitates christianae nicht zu Ende gekommen, von den Monumenten aber, freilich nur denen aus den Katakomben, namentlich Sarkophagen, Lampen, bemalten Gläsern im ersten und dritten Teil (1749. 1751) einen mäßigen Gebrauch gemacht hat. Ebenso wurde es für die Kirchengeschichte überhaupt von Joseph Blanchini unternommen, sie auf die monumentalen gleichwie auf die schriftlichen Quellen zu gründen in der Demonstratio historiae ecclesiasticae quadripartita comprobatae monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum, Rom. 1752—54, ein Band in drei Teilen, der aber nur die beiden ersten Jarhunderte umfasst. Auf alle Zeitalter der Kirche wurde die Behandlung der Altertümer zuerst ausgedehnt von Pelliccia, wobei auch die mittelalterlichen Denkmäler Berücksichtigung finden, De ecclesiae politia, zuerst 1777; indessen haben die engen Schranken des Kompendiums dafür nicht viel Raum hergegeben: in

eingehender Weise werden nur die altchristlichen Inschriften in einer besonderen Abhandlung erörtert (siehe unten).

Zu diesem auf ganze Gebiete gerichteten Arbeiten kommt noch die Behandlung einzelner Denkmäler, sei es, dass es hauptsächlich nur auf ihre Veröffentlichung abgesehen ist, oder dass sie gelehrt erläutert werden. Dahin gehören, um einige verdiente Namen nicht mit Schweigen zu übergehen, die Abhandlung von Ang. Mar. Bandini: In antiquam tabulam eburneam sacra quaedam D. N. Jesu Christi mysteria anaglypho opere exhibentia observat., Florent. 1746, und die beiden Schriften von Steph. Borgia: De cruce Vaticana, Rom. 1779, und De cruce Veliterna, Rom. 1780.

IV. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts bis auf die Gegenwart.

Seit dieser Zeit hat die christliche Altertumswissenschaft, gleich dem Altertumsstudium überhaupt, eine neue Gestalt gewonnen, sowol durch die Neuheit eines unermesslichen Materials, das nun erst zugänglich geworden, als durch den Geist, in welchem es angeeignet und die Methode, mit welcher es bearbeitet worden: wodurch erst dem Studium, das bis dahin im allgemeinen in abstrakt gelehrter Behandlung des Einzelnen, großenteils one Kenntnis der Denkmäler befangen war, Lebendigkeit und wissenschaftlicher Charakter gegeben wurde. — Die Theologie hat dabei zwar nicht das erste Wort, denn zu Anfang dieses Zeitraums war sie in voller Auflösung begriffen. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass sie auf diesem Gebiet das letzte Wort haben muss. Und dahin schreitet auch die Entwicklung fort.

Es sind aber die drei Menschenalter des abgelaufenen Jarhunderts zu unterscheiden.

A. Von 1771 bis 1815. — 1) Wir dürfen uns freuen, an der Spitze dieser großen Bewegung zwei Heroen unserer Nationalliteratur zu erblicken: Herder und Goethe. Herder hatte überhaupt ein Augenmerk auf die bildende Kunst, wusste mit verwandtem Sinn in ihre Hervorbringungen einzugehen und mit Geist sie zu deuten. Eine besondere Streitfrage leitete ihn auf das christliche Altertum. Lessing, der zuerst unter den Deutschen einzelne, auch entlegene Aufgaben der klassischen Archäologie mit Scharfsinn und Geschmack behandelte, hatte auch die Frage untersucht, wie die Alten den Tod dargestellt? (1769). Da seine Antwort nicht befriedigen konnte, nahm jener die Untersuchung auf und fürte sie fort für die Gräber der Christen, wo die Anfänge der christlichen Kunst sich zeigen (S. Werke zur schönen Literatur und Kunst Thl. XI). Und wenn Goethe von den heidnischen Gräbern sagt: der Wind, der über sie hergeht, bringe Wolgerüche zu uns, — so lässt die Darstellung Herders erkennen, dass Friede und Zuversicht des ewigen Lebens aus den Grabmälern der alten Christen zu uns sprechen. — Hingegen eins der vollendetsten Kunstwerke aus der Blüthezeit des Mittelalters, die unbeachtet, selbst gering geschätzt da standen, da ein kirchlich wie künstlerisch gesunkenes Zeitalter kein Verständnis dafür hatte, wurde durch Goethe zu Ehren gebracht; noch ein Jüngling war er, als er ergriffen von einem Wunderwerke deutscher Baukunst, dem Münster zu Straßburg, dessen Herrlichkeit feierte in einem begeisterten Denkmal seines Meisters, des Erwin von Steinbach (1771). Und obwol eine zeitlang der mächtige Eindruck der klassischen Kunst in Italien seinen Blick ablenkte, ja seinen Sinn so fesselte, dass er die Kunst des Mittelalters barbarisch schelten konnte; so kehrte er doch wider zu dieser zurück: nach mehr als fünfzig Jaren, als der Sinn für deutsches Altertum ringsum aufgelebt war, schrieb er seinen zweiten Aufsatz von deutscher Baukunst (1823): — und so verbindet er in seiner eigenen Geschichte diese beiden Zeitalter. Zwischen diesen Anschauungen liegen aber große Studien und Arbeiten der Zeitgenossen.

2) Der erste, der solcher Forschung für die mittelalterliche Kunst, und zwar in Italien, sich hingab, war d'Agincourt. Er wandte die Arbeit eines Lebens darauf, die Denkmäler der Kunst vom christlichen Altertum durch das Mittelalter hindurch bis zur neueren Zeit zu sammeln als Grundlage der christlichen Kunst-

geschichte. Sein Werk erschien vollständig erst lange nach seinem Tode in sechs Bänden mit 325 Kupfertafeln: die Histoire de l'art par les monuments, Paris 1823, dann in zwei italienischen Ausgaben und einer deutschen. — In zweiter Linie steht Millin, dessen Hauptthätigkeit zwar den Denkmälern des klassischen Altertums gewidmet war; doch war er aufmerksam auch auf die Werke der christlichen Kunst in ihren verschiedenen Perioden. Sein erstes archäologisches Reisewerk: Voyage dans les départements du midi de la France, Paris 1807—11, vier Bände (der vierte in zwei Teilen), bringt in den Kupfertafeln Abbildungen von Denkmälern des höheren christlichen Altertums daselbst, welche den Denkmälern des unterirdischen Rom an Wichtigkeit gleichkommen. Dazu kommen zwei Reisewerke für Oberitalien: Voyage en Savoie, en Piémont, à Nice et à Génes, Paris 1816, und Voyage dans Milannais etc., Paris 1817, die beiden letzteren jedes in 2 Bänden.

Gleichzeitig wurde in Deutschland die Geschichte der neueren Kunst überhaupt und die Geschichte der Kunst in Deutschland insbesondere durch Fiorillo ausgefürt in gründlicher, aber trockener Weise; wärend Friedrich Schlegel, nachdem er in Paris die zusammengehäuften Kunstschätze aller Länder gesehen hatte, in glänzender Beschreibung sie vor Augen stellte und mit religiösem Anteil in das poetische Verständnis derselben einfürte.

B. Von 1815 bis 1844. — 1) Den zweiten Zeitraum haben wir zu rechnen etwa von 1815 bis 1844, in welchem zunächst für die heutige Kunstgeschichte, dann auch für die christliche Kunstarchäologie der Grund gelegt worden. Dies knüpft aber insbesondere für Deutschland und Frankreich an eine zweifache Erregung an, die mit den weltgeschichtlichen Ereignissen zusammenhängt, welche zu Anfang der Periode zu einem Abschluss kamen. Es war einesteils der geschichtliche Sinn, der nach der Verflachung und abstrakten Bildung des vorigen Jarhunderts erwacht war und die Vergangenheit lebendig an die Gegenwart knüpfte, indem er die Quellen des nationalen Bewusstseins aus ihr hervorleitete. Es war zugleich der religiöse Sinn der unter den öffentlichen Heimsuchungen gekräftigt war und mit Liebe zur Kirche auch wider das Verständis ihrer Vergangenheit erschloss, und wie zu den heiligen Urkunden, so zu den Denkmälern der Geschichte zurückleitete; die eifrige und eindringende Erforschung derselben fürte mit der Neubildung der Theologie überhaupt auch zur Erneuerung der kirchlichen Altertumswissenschaft.

Was zuerst das Geschichtsstudium überhaupt betrifft, so kam dadurch das Mittelalter wider zu Ehren. In Deutschland wandte man sich gleicherweise zu den Schriftdenkmalen (und die Monumenta Germaniae historica, seit 1818 vorbereitet, seit 1826 erschienen, sind selbst ein Denkmal dieses Sinnes), wie zu den steinernen: und vor allem war es die grundlegende Kunst, die Architektur, deren Werke erforscht und bekannt gemacht wurden. Moller begann 1815 seine Denkmäler der Baukunst herauszugeben; Boisserée gab durch Messung und Zeichnung einen Begriff von dem Dom zu Köln und seiner Vollendung. Im Jare 1816 wurde Schinkel zur Untersuchung des Baustandes dahin gesandt, hiernächst die Unterhaltung und Widerherstellung gesichert; später erfolgte die Fortfürung und Vollendung des Bauwerks. Und nach der Bedeutung, welche dieser Bau für die kirchliche Architektur und das Studium der mittelalterlichen Vorbilder hat, darf dieses Jar als ein Wendepunkt bezeichnet werden. Viele Monographieen über Kirchengebäude schließen sich an. — Auch in Frankreich wandte man sich mit nationalem Interesse den Denkmälern der Vorzeit zu, denen in dieser Zeit eine Reihe großer Publikationen gewidmet ist; insbesondere von Willemin und Graf Alex. de Laborde.

2) Von entscheidender Bedeutung sind sodann die Studien der Deutschen in Italien, die teils auf Reisen, teils in längerer Ansiedlung gemacht wurden. Einen Wendepunkt für die Kunstgeschichte bezeichnet von Rumohr, der einesteils das Bedürfnis einer urkundlichen Begründung der neueren Kunstgeschichte erkannte, anderenteils darauf drang, „die Kunstgeschichte nicht länger als ein Aggregat von Zufälligkeiten und abgerissenen Tatsachen, sondern als ein zusam-

menhängendes, gleichsam organisches Ganze aufzufassen" (Italien. Forsch. Thl. II, S. IV; Thl. III, S. IV). Dieses doppelte Gepräge haben seine Arbeiten, namentlich seine Italienischen Forschungen, drei Theile, Berlin 1827—1831. — Wie aber Rom ein Mittelpunkt der christlichen Altertümer ist, so ist das Hauptwerk für das Studium derselben von da ausgegangen, die Beschreibung der Stadt Rom: ausgearbeitet unter Bunsens Leitung, erschien dieselbe in 3 Bänden oder 6 Teilen 1830—1842. Gleichzeitig wurde eine Samlung der ältesten christlichen Kirchen Roms vom 4. bis 13. Jarhundert veranstaltet von Gutensohn und Knapp, 5 Lieferungen (1822—1827), mit einem Text von Bunsen unter dem T.: Die Basiliken des christlichen Roms 1842. — Daneben fehlt es in Rom nicht an einheimischen Publikationen, auch für das Mittelalter; im J. 1815 erschien das Werk von Nicolai, Della basilica di S. Paolo (worin auch die zalreichen altchristlichen Inschriften); später die übrigen Hauptkirchen Roms von Valentini: die basilica Lateranensis (2 Bde. 1832. 1834), die basilica Liberiana (1839), die basilica Vaticana (1. Bd. 1845).

In Mailand hat die Kirche S. Ambrogio samt ihren Denkmälern eine neue Beschreibung erhalten durch Ferrario, Monumenti sacri e profani della basilica di S. Ambrogio, Milano 1824. Und in Verona gab Graf Orti Manara eine Reihe von Schriften über einheimische Denkmäler auf eigne Kosten mit altitalienischer Municifenz heraus.

Ferner sind in dieser Zeit von Deutschen über christliche Kunst und Altertümer in Italien mehrere Monographien mit Abbildungen erschienen: von Bellermann über die ältesten christlichen Begräbnisstätten und besonders die Katakomben zu Neapel, Hamburg 1839; von v. Quast, Die altchristlichen Bauwerke von Ravenna, Berlin 1842; von Kreutz, La Basilica di S. Marco in Venezia, Venez., seit 1843; von H. W. Schulz, Über die christlichen Bauwerke Unteritaliens, nach seinem Tode (gest. 1855) herausgegeben durch v. Quast, Leipzig 1860.

3) Eine dritte Reihe von Forschungen und Mitteilungen bezieht sich auf die Miniaturmalereien in den Handschriften des Mittelalters. Zuerst in der neuern Zeit sind solche Publikationen in England gemacht; unter anderen Werken verdient hervorgehoben zu werden die Herausgabe eines Hauptdenkmals der angelsächsischen Kunst, der Malereien der Handschrift des Caedmon in der Bibliothek zu Oxford, in 52 Tafeln, von Ellis in der Archaeologia, Vol. XXIV, 1832. Es folgt das große Unternehmen des Grafen Bastard in Paris, die Miniaturen vom 4. bis 15. Jarhundert in farbigen Facsimiles widerzugeben; es sind aber nur die karolingischen Miniaturen in 18 Lieferungen erschienen; ein verdienstliches, aber so kostbares Werk, dass es nur in wenigen Bibliotheken anzutreffen ist. Zwei Exemplare befinden sich in Berlin.

Ein weiteres Feld hat die Beschreibung der Bilderhandschriften, um welche Kugler sich verdient gemacht hat, und vorzüglich Waagen durch eingehende Beschreibung dieser Klasse von Kunstdenkmälern in England, Frankreich und Deutschland in seinen kunstgeschichtlichen Reisewerken so wie in einzelnen Abhandlungen.

4) Was endlich die archäologische Verarbeitung des von allen Seiten sich darbietenden Stoffes betrifft, so steht Italien, wo von altersher diese Studien gepflegt sind, auch in dieser Zeit voran. In den Anfang derselben (1816) trifft die Erneuerung der Accademia Romana di archeologia zu Rom, welche mit ihren Arbeiten klassische und christliche Altertümer bis zu Ende des Mittelalters umfassen sollte, von deren Schriften der erste Band 1821 erschienen ist. Das daselbst im Jare 1828 unter preußischem Schutz errichtete Istituto di corrispondenza archeologica hat zwar grundsätzlich nur die Archäologie des klassischen Altertums im Auge: und für diese wie für die Belebung ihres Studiums hat es sehr förderlich gewirkt; doch ist es auch den altchristlichen Denkmälern, zumal Inschriften, nicht ganz fremd geblieben. Bei den einheimischen Archäologen aber haben insbesondere die vatikanischen Krypten erneute Beachtung gefunden: nachdem eine zweite Ausgabe des Werks von Dionysius über dieselben

im Jare 1828 veröffentlicht war, erschien ein Anhang von Sarti et Settele, Ad Dionysii de Vaticanis cryptis Appendix, Rom. 1840.

In Frankreich nahm das Studium der mittelalterlichen Denkmäler einen mächtigen Aufschwung, woran Behörden und Vereine in regem Wetteifer ihren Anteil haben. Außer dem was von Seiten der Regierung und der von ihr eingesetzten beiden Kommissionen seit 1830 zur Erhaltung, Herstellung und Würdigung der Kunstdenkmäler aller Epochen geschah, haben zalreiche archäologische Gesellschaften in ihrem Kreise die Erhaltung und das Studium der Denkmäler sich angelegen sein lassen. Es sind aber neben den Gesellschaften für die einzelnen Departements zwei allgemeine, welche auch Zeitschriften herausgeben. Die eine, die Société royale des antiquaires de France, von deren Mémoires der erste Band 1817 erschienen ist: in späteren Jaren enthalten dieselben auch Abhandlungen über Denkmäler der christlichen Kunst. Die andere ist die Société française d'archéologie pour la conservation des monuments nationaux, deren Bulletin monumental seit 1835 erscheint; letztere in dieser Zeit der eigentliche Mittelpunkt für die archäologischen Studien Frankreichs. Der Gründer dieses Vereins, ja der Gründer des Studiums der nationalen Archäologie in Frankreich ist de Caumont, der zuvor in der Normandie durch Wort und Schrift das archäologische Studium angeregt hatte. Von ihm ist, außer andern Werken, nach einem schon 1824 herausgegebenen Essai sur l'architecture religieuse du moyen âge, worin zum ersten Male eine chronologische Klassifikation der Denkmäler des Mittelalters unternommen wurde, die Histoire sommaire de l'architecture religieuse 1841 erschienen, woraus ein viel verbreitetes Handbuch hervorgegangen ist. Diese und andere Arbeiten, verbunden mit sehr regsamer persönlicher Einwirkung, haben den doppelten Erfolg gehabt, das archäologische Studium in ganz Frankreich zu beleben, indem es namentlich in den Priesterseminarien eingefürt wurde, — und auf Grund dieser Studien den Kunstgeschmack zu läutern, indem der Stil, der eben noch für barbarisch und gothisch verschrieen war, nun mit Vorliebe gepflegt wurde. — Außerdem hat von dem Studium des klassischen Altertums aus für ein spezielles Gebiet der Archäologie, welches zeitlich jenem nahe stehend, vielfach Berürungen mit demselben hat, Raoul-Rochette sich verdient gemacht durch drei Abhandlungen: Sur les antiquités des catacombes (1838), wenn er auch den Ideen und Kunstvorstellungen des klassischen Altertums hier zu viel Gewicht einräumte, und den eigentümlichen, schöpferischen Geist der altchristlichen Kirche zu wenig würdigte.

Sehen wir insbesondere auf den theologischen Anteil, so hat zuerst Augusti der Kunstgeschichte eine Stelle in den kirchlichen Altertümern angewiesen und sowol einen Entwurf aufgestellt in seinem Lehrbuch der christlichen Altertümer (1819), den er später erweiterte in seinen Beiträgen zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik, Bd. I, 1841, als auch in seinen Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie manches ausfürlicher behandelt, namentlich im zwölften Teile 1831 (vgl. sein Handbuch der christl. Archäol. Bd. I, S. 14). Es bleibt ein verdienstlicher Anfang, wenn auch einesteils die Hülfsmittel noch unzureichend waren, anderenteils auch hier es empfunden wird, dass der Verfasser von den Kunstdenkmälern nur aus der Entfernung spricht, d. h. aus literarischer Kunde, one selbst gesehen zu haben. — Daran reihen sich die Arbeiten, welche besondere Klassen von Denkmälern, abgeteilt nach dem Zeitalter oder nach dem Gegenstande, sammeln und auslegen. Hier steht Münter voran mit seinen Sinnbildern und Kunstvorstellungen der alten Christen, Altona 1825, wodurch hauptsächlich die Denkmäler des unterirdischen Roms, nach den vorhandenen italienischen Hauptwerken, in eingehender und übersichtlicher Darstellung der deutschen Litteratur angeeignet sind. Daneben verdienen auf Seiten der mittelalterlichen Kunst erwänt zu werden die Schriften von Adelung, Die Korssun'schen Türen in Nowgorod, Berlin 1823, und von J. G. Müller, Die bildlichen Darstellungen im Sanctuarium der christlichen Kirchen vom 5. bis 15. Jarhundert, Trier 1835.

Allgemeinere Teilnahme, auch als Gegenstand archäologischer Studien, erregten die Werke der neueren Kunst seit dem Ausgang des Mittelalters, namentlich

die Bilder, die auch durch neuentstandene Gallerien, wie die zu Berlin und München, und die neue Erfindung der Lithographie so viel offenkundiger und zugänglicher geworden waren. Ein kritisches Bedürfnis, indem man nach den Attributen oder Kennzeichen fragte, wodurch die Heiligen zu unterscheiden sind, hat hier eine Reihe von Schriften hervorgerufen: von Radowitz, Iconographie der Heiligen, Berlin 1834 (und in 2. Aufl. sehr vermehrt in seinen Gesammelten Schriften Bd. I, Berlin 1852); (Helmsdörfer) Christliche Kunstsymbolik und Iconographie, Frankfurt 1839; (v. Münchhausen) Die Attribute der Heiligen, Hannover 1843; Alt, Die Heiligenbilder oder die bildende Kunst und die theologische Wissenschaft in ihrem gegenseitigen Verhältnis historisch dargestellt, Berlin 1845.

Endlich ist auch das eigentümliche protestantische Interesse an der Kunst geschichtlich und praktisch gewürdigt. Darauf leitete schon das Werk von Schadow, Wittenbergs Denkmäler der Bildnerei, Baukunst nnd Malerei, Wittenberg 1825. Dann hat Grüneisen die Reformation in Schutz genommen wider den Vorwurf, dass sie den Untergang so vieler Kunstwerke, ja der Kunst selbst verschuldet und selbigen in sein Gegenteil umgewendet in der Abhandlung: De protestantismo artibus haud infesto, Stuttg. et Tub. 1839. Desgleichen ist das verschiedene Verhältnis der beiden protestantischen Religionsparteien zur Kunst mit Rücksicht auf ihre Einteilung des Dekalogs eingehend von Geffken behandelt in der Schrift: Ueber die verschiedene Einteilung des Dekalogs und den Einfluss derselben auf den Cultus, Hamburg 1838.

C. Seit 1844. — In diesen Decennien hat das archäologische Studium einen lebhaften Aufschwung genommen: einesteils in Wechselwirkung mit der Kunstgeschichte, besonders in Deutschland, wo dieselbe neu begründet und ein weitgreifendes Bildungselement geworden ist. Das Werk von d'Agincourt, von welchem die Kupfer jetzt die Hauptsache sind, wurde durch eine wolfeile deutsche Ausgabe, besorgt von v. Quast, 1840, allgemein zugänglich. Die erste deutsche allgemeine Kunstgeschichte von Kugler erschien 1842 (2. Aufl. 1848, 5. Aufl. von Lübke 1871. 72). Die Geschichte der bildenden Kunst im Mittelalter von Schnaase seit 1844. Und es sind seitdem viele treffliche Arbeiten sowol über einzelne Teile als über das Ganze gefolgt. Anderenteils hat die christliche Archäologie sowol im Zusammenhang mit der der vorchristlichen Völker sich entwickelt, als auch ausgehend von einer Vorliebe für die Kunst des Mittelalters, besonders ihre Blütezeit in der Gothik, einen selbstständigen Verlauf gehabt. Beides ist in Frankreich durch zwei archäologische Zeitschriften repräsentirt, welche in demselben Jare 1844 begonnen und ein Sammelpunkt für diese Studien geworden sind. Die eine bis jetzt in erfreulichem Fortgang, ist die Revue archéologique, welche zwar das klassische Altertum vorzugsweise berücksichtigt, aber wertvolle Beiträge auch für das Mittelalter bringt. Die andere sind die Annales archéologiques, welche dem letzteren ausschließlich gewidmet waren, herausgegeben von Didron. Als bezeichnend für den Zeitpunkt darf auch die Publikation zweier kirchlicher Denkmäler des 12. und 13. Jarhunderts gelten, teils wegen der technischen Ausfürung, teils wegen der Auslegung: die Prachtausgabe in lithographischem Farbendruck des Niellоantipendiums von Klosterneuburg von Camesina, Wien 1844; und die Vitraux de la cathédrale de Bourges von Martin und Cahier mit einem Kommentar, der große mittelalterliche Bilderkreise im Zusammenhang der gesamten Überlieferung erschließt, Paris 1841—44; beide in gr. Fol. — In dieses Jar trifft auch die Eröffnung der Sammlungen mittelalterlicher Kunst im Hotel Clüny (s. sogleich). — Hierdurch rechtfertigt sich die Annahme einer Epoche um das Jar 1844, die auch für das epigraphische Studium zutrifft (s. S. 482).

Nachdem diese Annahme in der vorigen Auflage (1862) dargelegt worden, hat auch Kraus in seinem Vortrag von 1879 „Ueber Begriff ꝛc. der christl. Archäologie" mit dem Jare 1844 eine neue Entwicklung dieser Wissenschaft datirt, aber lediglich wegen der „Katakombenstudien (Marchi), welche dieses Stadium einleiten und charakterisiren". Dieses Motiv ist viel zu eng, auch tatsächlich nicht zutreffend: eine solche Bewegung in verschiedenen Ländern ist nicht auf einen stadtrömischen

Vorgang zurückzufüren, überhaupt die ganze christliche Archäologie nicht in eine bloße „Katakombentheologie“ aufzulösen, — wie schon erinnert ist und sogleich weiter zur Sprache kommt.

1. Das Neue in diesem Studium ist vor allem, dass die Möglichkeit eröffnet ist, dasselbe quellenmäßig an die Kunstwerke selbst anzuknüpfen und dass diese Quellen auch benutzt werden. Der Umschwung zeigt sich analog auf dem Gebiet des klassischen Altertums, wo die Sammlung der griechischen Inschriften noch nach den literarischen Quellen unternommen wurde, jetzt aber bei der Sammlung der lateinischen Inschriften so viel möglich auf die Originale zurückgegangen wird, nachdem Mommsen mit seinen Inscriptiones regni Neapolitani (1852) damit den Anfang gemacht.

Nachdem man zuvor vornehmlich auf die Sammlung von Antiken für öffentliche Museen bedacht gewesen, hatten in dieser Zeit auch die mittelalterlichen Bildwerke gleicher Sorge in mehreren Ländern sich zu erfreuen. Eine der reichsten Sammlungen dieser Art war von du Sommerard im Hotel Clüny zu Paris zusammengebracht, welche samt dem Gebäude von dem französischen Stat erworben und im Jare 1844 eröffnet ist. Im Jare 1845 wurde der Sal für mittelalterliche Bildwerke im königl. Museum zu Berlin und daselbst im neuen königl. Museum die Kunstkammer mit ihren reichen Schätzen mittelalterlicher Kunst nach der neuen Aufstellung im J. 1859 eröffnet. Was insbesondere die nationalen Altertümer betrifft, so wurde zu Nürnberg im J. 1852 das germanische Museum errichtet, welches seine Sammlungen von der ältesten Zeit bis zum J. 1650 ausdehnt; und in München das Bayerische National-Museum in dem eigens dafür errichteten Gebäude 1867 eröffnet: beide enthalten aus dem Mittelalter jedoch nicht bloß Originale, auch Nachbildungen sind aufgenommen.

Die letzteren, in plastischer Ausfürung, gewären die zweite Art, direkt zu den Quellen zu gelangen, die um so wichtiger ist, da sie überall in beliebiger Auswal zu erlangen sind und einem vergleichenden Studium zum Grunde gelegt werden können, wärend Originale stets nur in beschränktem Umfang beisammen sein werden. Die umfassendste Sammlung dieser Art ist bei London im Crystal-Palace, wo mit großen Mitteln viel geschehen ist, um gleichwie von der klassischen, so auch von der mittelalterlichen Architektur und Bildnerei eine Anschauung zu geben. Demnächst ist die Sammlung von Abgüssen mittelalterlicher Bildwerke im königl. Museum zu Berlin hoch bedeutend. Die Callenbachsche Sammlung von Modellen mittelalterlicher Gebäude, namentlich Kirchen, die einzig in ihrer Art ist, und für das Studium sehr instruktiv, gehörte früher auch dahin, ist aber 1876 in die Bauakademie versetzt und befindet sich demzufolge seit 1884 unter den Sammlungen der technischen Hochschule.

Als eine Universitäts-Sammlung für den Zweck des theologischen Unterrichts besteht das christlich-archäologische Museum zu Berlin. Ich habe schon im Jare 1847 (in der Vorrede zu meiner Kunst-Mythologie I, S. XI) auf das Bedürfnis und den Mangel solcher Sammlungen aufmerksam gemacht, woraus zum teil sich erklärt, dass das christlich-archäologische Studium so zurückgeblieben ist, gegenüber dem klassisch-archäologischen, dem durch die Sammlungen von Abgüssen an vielen Universitäten die nötigen Quellen und Anschauungen dargeboten sind. Es wurde dann auf meinen Antrag von der vorgesetzten Behörde die Gründung des Museums im J. 1849 beschlossen und ich mit der Ausfürung beauftragt. Nachdem im Universitätsgebäude im Jare 1851 ein Lokal überwiesen worden, hat es im Jare 1855 größere Räume und die noch bestehende Einrichtung erhalten (Erweiterungen in den Jaren 1869 und 1879, wonach es 7 Zimmer einnimmt): und ist seitdem bei theologischen (encyklopädischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen) Vorlesungen, insbesondere bei archäologischen und epigraphischen Vorlesungen und Übungen gebraucht, sowie in öffentlichen Stunden zugänglich. Dies Museum ist darauf angelegt, einen Inbegriff der christlichen Monumente in geschichtlicher und systematischer Folge nebst den zugehörigen Hilfsmitteln darzubieten, daher es nur ausnahmsweise Originalwerke, die nur selten einzeln, in irgend einer Vollständigkeit gar nicht zu erwerben sind, besitzt; jedoch aus allen Perioden: unter an-

derm aus hohem christlichen Altertum Inschriftsteine, Thonlampen, Münzen; aus dem 14. und 15. Jarhundert zwei große Altarwerke, ein gemaltes und ein geschnitztes; aus dem 16. und 17. Jarhundert fliegende Blätter, Text mit Holzschnitten, ein wertvoller Beitrag zur Reformationsgeschichte und Polemik jener Zeiten. — Es enthält also vorzugsweise Abgüsse von Sculpturen und Nachbildungen von Werken der räumlich bildenden Künste. Und zwar Abdrücke altchristlicher Inschriften aus Italien, Frankreich, Deutschland, nebst Abgüssen von Grabsteinen aus dem christlichen Altertum und Mittelalter (s. am Schluss des Art.); Abgüsse von Bildwerken von der Zeit der Katakomben an (namentlich von Sarcophagen aus Rom und Mailand) bis ins 16. Jarhundert und aus dem 19. Jarh. architektonische Pläne und Ansichten, Zeichnungen, Lithographien, Kupferstiche, Photographien und Kupferwerke. — Für die wichtigste Periode der Kirchengeschichte, die sechs ersten Jarhunderte, dient zur Ergänzung der Monumente eine Sammlung der Werke der Kirchenväter, die gleichzeitig mit der Bildung des Museums angelegt ist, da das Studium der beiderseitigen Quellen, der monumentalen und der literarischen, nicht zu trennen ist, demnach auch in diesem Museum die archäologischen und epigraphischen Übungen mit den patristischen verbunden werden. — Nachricht von der Gründung dieses Museums habe ich in einem Vortrage gegeben, der in der Versammlung der deutschen Philologen zu Berlin im Jare 1850 gehalten und in deren Verhandlungen (S. 78 ff.), sowie in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft, Jargang 1850, hiernächst auch besonders abgedruckt ist: „Ueber die Gründung der christlich-archäologischen Kunstsammlung bei der Universität zu Berlin und das Verhältnis der christlichen zu den klassischen Altertümern“, Berlin 1851. Nachdem sodann bis 1855 die Gründung dieses Museums zu einem Abschluss gebracht war, ist eine Beschreibung desselben nebst Plan in Holzschnitt erschienen: „Das christliche Museum der Universität zu Berlin“ (woran sich der schon erwänte Aufsatz über die Errichtung christlicher Volksmuseen anschließt) im Evangelischen Kalender für 1857. Und zum Ablauf von 25 Jaren seit seiner Gründung die Geschichte desselben: „Das christliche Museum 1849 bis 1874“ in der Zeitschrift für historische Theologie 1874. Der spezielle Nachweis über den Zuwachs der Sammlung nach jener ersten Beschreibung ist für die nächsten 7 Jare, im Jare 1869 nach Feststellung der Dotation, und seitdem alle 2 bis 3 Jare in öffentlichen Blättern — seit 1878 in dem D. Reichs- und K. Preuß. Statsanzeiger — gefürt. Ein neuer Bericht: „Das christliche Museum 1849—1884“ wird demnächst erscheinen. — Auch an anderen Universitäten ist die Anlegung einer christlich-archäologischen Sammlung teils unternommen, namentlich in Leipzig, Straßburg, Dorpat, teils in Anregung gebracht, wie schon vor längerer Zeit in Halle, Königsberg, Marburg. In Greifswald ist sie eben jetzt im Werke. — In Basel ist im Jare 1856 sehr förderlich für das Studium ein mittelalterliches Museum durch Professor Wackernagel entstanden, welches „das Leben des Mittelalters in Werken der kunstbeflissenen, gewerbtätigen Menschenhand, in Originalwerken selbst oder in getreuen Nachbildungen solcher, zur Anschauung bringen soll“. Die Grundlage bilden Abgüsse aus dem Baseler Münster (wozu dessen Widerherstellung Gelegenheit gegeben) nebst einem Abguss der goldenen Altartafel, die noch unlängst ein Schmuck desselben war, — welche den Verlauf eines halben Jartausends belegen. Doch geht dasselbe bis in die altchristlichen Zeiten zurück, welche durch Lampen mit christlichen Symbolen aus den Katakomben Roms vertreten sind und vorwärts bis in die Zeit der Renaissance. Der rasche Anwachs bezeugt, wie fruchtbar der Gedanke ist, wenn nur ein fester Punkt zur Ausfürung gegeben wird. Eine Anzeige davon gibt Wackernagel: Über die mittelalterliche Sammlung in Basel, Rectoratsprogramm für 1857. Und eine Übersicht in der Schrift: Verzeichnis der mittelalterlichen Sammlung in der St. Nikolaus-Kapelle und dem Conciliumssaale des Baseler Münsters, Basel 1859.

Mehr einen praktischen Zweck verfolgt das erzbischöfliche Museum in Köln, welches im J. 1860 mit großer Feier eröffnet worden. Aber auch für das archäologische Studium ist gesorgt bei den katholischen Priesterseminarien durch eifrige

Anlegung mittelalterlicher Kunstsammlungen, wie solche zu Trier, Münster und an anderen Orten bestehen.

2. Ferner sind in dieser Zeit die Denkmäler zugänglicher, viele überhaupt erst bekannt geworden durch zalreiche und bedeutende Publikationen, bei denen auf eine stilgetreue Abbildung mehr als je Rücksicht genommen wird. Die Auswal ist teils nach geographischer, teils nach sachlicher Begrenzung getroffen. Wärend für alle Kunstgebiete in dem ganzen Verlauf der Geschichte gesorgt ist durch den Atlas zu Kuglers Kunstgeschichte: Denkmäler der Kunst, herausg. von Guhl und Caspar und Lübke und Caspar (1845—56); 3. Ausgabe von Lübke und v. Lützow (1874—79), hat die Geschichte der Architektur ihre Belege erhalten durch das Werk von Gailhabaud, Denkmäler der Baukunst, das auch in deutscher Bearbeitung von Lohde (1852) verbreitet ist: der 2. und 3. Band umfasst die Denkmäler des Mittelalters. Insbesondere über die altchristlichen Kirchen hat Hübsch nach vieljäriger Forschung ein Werk erscheinen lassen mit 63 Tafeln (1862), das er als ein Handbuch der altchristlichen Architektur und ihrer Einwirkung auf die späteren christlichen Bauarten darbietet. An die Architektur schließt sich die Ornamentik an, die nicht one mannigfaltigen figürlichen Inhalt ist: darüber verbreitet sich das Werk von Heideloff, Ornamentik des Mittelalters, eine Sammlung auserwälter Verzierungen und Profile byzantinischer und deutscher Architektur, 4 Bde. (1848—52). Auf die kleineren Kunstgebilde hat v. Hefner in Gemeinschaft mit C. Becker die Aufmerksamkeit gelenkt, auch viel Unbekanntes ist ans Licht gebracht durch ihr Werk: Kunstwerke und Gerätschaften des Mittelalters und der Renaissance, 2 Bde. (1852—57), welches eine übersichtliche Reihenfolge gibt von der frühesten christlichen Epoche bis zu Anfang des 16. Jarhunderts, darunter manches Kunstwerk von kirchlichem Gebrauch enthält. Ebenso das zuvor erschienene Werk von Hefners: Trachten des christlichen Mittelalters, 3 Teile (1840—54), welches unter anderm altchristliche Mosaiken und aus dem Mittelalter Miniaturen, Wand- und Glasgemälde und zalreiche Grabmonumente veröffentlicht. Beide vereinigt „Trachten, Kunstwerke und Gerätschaften vom frühen Mittelalter bis Ende des 18. Jarhunderts", in 2. Aufl. seit 1880. Speziell die liturgischen Gewänder des Mittelalters haben ihre Geschichte erhalten durch Bock, 3 Bde. (1859—71). Widerum das ganze Gebiet der Bildnerei und Malerei, kirchlich und weltlich, vom 4. bis zum 16. Jarhundert, umfasst das Werk von Labarte, Hist. des arts industriels, 4 Bde. Text in 8⁰ mit 150 Tafeln in 4⁰ (1864 bis 1866; 2. Ausg. 3 Bde. 4⁰ mit 81 Tafeln 1872—75), dessen Tafeln und Vignetten, ausgefürt „avec une scrupuleuse exactitude" (I. p. XX), mustergültige Abbildungen darbieten. Eine zweckmäßige kompendiarische Übersicht mit Abbildungen über die altchristlichen Kunstdenkmäler, nicht bloß die römischen Katakomben, gibt Appell Monuments of early christian art (1872). Das Hauptwerk über die christliche Kunst, Bildnerei und Malerei der acht ersten Jarhunderte ist von Garrucci, Storia della arte cristiana 6 Bde. (1873—81), von dem zuvor die Vetri ornati di figure in oro (1858; 2. Ausg. 1864) herausgegeben waren.

Andererseits ist die Erforschung der christlichen Denkmäler und ihre Zusammenfassung nach Örtern und Ländern sehr fruchtbar gewesen. Die Restauration der Sophienkirche hat Gelegenheit gegeben, sie selbst und andere heilige Gebäude des christlichen Altertums, die in den Händen der Muhammedaner sind, aufzunehmen, sogar die seit Jarhunderten unter der Tünche verborgenen Mosaiken aufzudecken und widerzugeben; dies gewärt das treffliche Werk von Salzenberg: Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel vom 5. bis 12. Jarhundert (1854). Über die Kirchen von Konstantinopel unterrichtet Pulgher Les anc. églises Byzantines de Constantinople (1878). Die Byzantine architecture überhaupt, vornehmlich die Kirchen und Mosaiken von Salonichi, sind schon zuvor von Texier und Pullan zur Anschauung gebracht (1864). Vor allem grundlegend für die monumentale Erkenntnis griechischen Kirchentums sind in Centralsyrien die Entdeckungen zalreicher Ansiedlungen mit Grabmälern und Kirchen, wie sie bis zum 7. Jarhundert errichtet waren und bis heute bestehen, one andere Veränderung, als durch die nagende Zeit, — herausgegeben von de Vogué: Syrie centrale

als Denkmälern ersten Ranges, welche ins 6. und 7. Jarhundert gesetzt werden und selbst eben erst kund geworden, sind die Miniaturen herausgegeben: aus dem griechischen Evangelistarium zu Rossano, einem Cod. purpureus, in Umrisszeichnungen von v. Gebhardt und Harnack (1880), aus dem lateinischen Pentateuch im Besitz des Grafen Asburnham, ehemals in Tours, photographisch von v. Gebhardt (1883). Ferner sind erschienen: die Miniaturen der Bibel von S. Paul bei Rom photographisch von Westwood (1876), die der Bibel Karls des Kahlen in Paris, lithographisch von Graf Bastard (Peintures, ornaments, écritures etc. 1883). Über den griechischen Psalter Chludow hat Kondakoff gehandelt in einer russischen Schrift (Odessa 1878), und Rahn über das Psalterium aureum in St. Gallen (St. Gallen 1878). Die Miniaturen des Evangelistarium aus Reichenau in Trier, des codex Egberti, sind in Lichtdruck herausgegeben von Kraus (1884). Aus dem späteren Mittelalter die der Welislawschen Bibel zu Prag von Wocel (1871), die der Apokalypse zu Prag von dem dortigen Domkapitel unter Redaktion von Frind (1873), der Apokalypse zu Oxford printed for the Roxburghe Club (1876). Die Bilderhandschriften der Biblia pauperum von St. Florian und zu Constanz sind edirt die eine von Camesina und Heider (1863), die andere von Laib und Schwarz (1867). — Zur Einfürung in das Studium dient Walter de Gray Birch and Jenner, Early drawings and illuminations, mit einem Verzeichnis der Bilderhandschriften des britischen Museums (1879).

Ebenfalls eine neueste Errungenschaft der vervielfältigenden Technik, die authentische Reproduktion von Holzschnittwerken, hat gedient, die Kunstvorstellungen von Ausgang des Mittelalters und Anfang der neueren Zeit wider in Umlauf zu bringen. Voranging als Hauptwerk: „Die Anfänge der Druckerkunst in Bild und Schrift von Weigel und Zestermann" (1866). Es folgte eine Reihe von Publikationen der Holbein-Society in London (1869—84), worunter alttestamentliche Bilder, Todesbilder, Ars moriendi. Aus Deutschland mögen hervorgehoben werden: die frühesten und seltensten Denkmale des Holz und Metallschnittes aus dem 14. und 15. Jarhunderts durch Lichtdruck reproduzirt, Nürnberg, Soldan 1883. 84), und die deutsche Bücherillustration der Gothik und der Frührenaissance (1460—1530) von Muther (1884). Das Lutherjubiläum von 1883 brachte auch eine neue Facsimile-Ausgabe von Luthers Septemberbibel mit den Holzschnitten der Apokalypse.

3. Alle diese Werke sind mehr oder weniger mit einem Text versehen: und manche darunter enthalten viel treffliche archäologische Forschung. Demnächst ist solche niedergelegt in archäologischen Zeitschriften, deren in Frankreich vier allgemeine existiren: die zuvor (S. 461) erwänten Mémoires et Bulletin de la Soc. des antiquaires de France; das Bulletin monumental von de Caumont seit 1835, nach dessen Tode († 1872) von Cougny, seit 1876 von Palustre fortgesetzt; die Revue archéologique seit 1844, — die zur selbigen Zeit begonnenen Annales archéologiques von Didron († 1867) haben 1872 mit Bd. XXVII ihren Abschluss gefunden (Bd. XXVIII, 1881, enthält die Register); und die Gazette archéologique (seit 1876). Für die christliche Kunst die Revue de l'art chrétien seit 1857. Dazu kommen viele Provinzial-Zeitschriften in Frankreich, sowie mehrere Zeitschriften in Belgien, den Niederlanden und England. Ebenso hat Deutschland die Publikationen seiner zalreichen Altertums-Vereine aufzuweisen, worin die Epigraphik wie die Kunst des Mittelalters berücksichtigt wird; auch das Kunstblatt (bis 1849 erschienen) brachte Aufsätze zur christlichen Archäologie. Die ihr besonders gewidmete Zeitschrift von v. Quast und Otte ist nur in zwei Bänden, Leipzig 1856. 1858, erschienen. Aber Fortgang haben die seit 1856 in Wien erscheinenden Mitteilungen der k. k. Centralkommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale, herausgegeben von Weiß, seit 1864 von v. Preger, seit 1868 von Lind, die bis 1861 unter der Redaktion von Heider auch ein Jarbuch herausgegeben hat, welches größere Aufsätze brachte. Überhaupt ist in Österreich in neuester Zeit ein schöner Eifer für die christlich-archäologischen Studien erwacht, dem bei wolwollender Teilnahme der Regierung und

zweckmäßiger Einwirkung durch die Centralkommission die erfreulichsten Erfolge in Gewinnung wie in Bearbeitung des reichen Materials entsprechen. Erfreulichen Fortgang hat auch das christliche Kunstblatt für Schule und Haus seit 1858 herausg. von Grüneisen, Schnaase, Schnorr und nach dem Tode des erstern (1878) von Merz und Pfannschmidt, „das .einzige Blatt in Deutschland (wie es in der Ankündigung heißt), welches die Kunst und ihre Geschichte vom Standpunkt des Evangeliums zu beurteilen und zu fördern sich zur Aufgabe stellt". Der jetzige erste Herausgeber, schon seit 1843 kunstgeschichtlich tätig (s. Einl. in die monumentale Theologie S. 809), hat auch in dieser Encyklopädie eine Reihe von Artikeln, darunter „Bilderbibel" und „Sinnbilder", gegeben. Hinzugekommen ist für ein spezielleres Thema das Archiv für kirchliche Baukunst und Kirchenschmuck von Prüfer seit 1871.

Ferner geben zalreiche Monographien in Italien, Frankreich, Deutschland, England, Dänemark, Norwegen, Rußland von dem Fortschritt der mittelalterlich-archäologischen Studien Zeugnis, der insbesondere dadurch bedingt ist, einesteils dass die Monumente in ihrem territorialen Zusammenhange studirt und nach Ländern und Provinzen eine monumentale Statistik hergestellt wird; anderenteils dass die gleichartigen Monumente zusammengefasst und verglichen und die geschriebenen Quellen allseitig zum Verständnis hinzugezogen werden. Größere Arbeiten dieser Art sind in Frankreich erschienen namentlich von de Caumont, Didron, Hucher, Merimée, Martin und Cahier, Jourdain und Duval, Lasteyrie und vielen Andern. Verdienstlich sind auch zalreiche Abhandlungen von Eugen Müntz, auf Grund urkundlicher Forschungen, über verschiedene Perioden der Kunstgeschichte: vor allem über das archäologische Werk des Jacob Grimaldi (Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome 1876), der im Dienst der vatikanischen Basilika 1623 gestorben ist und wenig gekannt war, obgleich nicht wenige ihn benutzt haben (s. auch Sarti et Settele, Crypt. Vatic. App. p. XXIII u. öfter): denn er hat zalreiche meist verborgen gebliebene Aufzeichnungen zerstreut hinterlassen über römische Kirchen und ihre Altertümer, besonders die Peterskirche, deren Zerstörung er erlebte. Nach einer Übersicht über diese Handschriften werden kostbare inedita daraus mitgeteilt. Daran schließt sich zunächst, zum Teil aus derselben Quelle geschöpft, eine Reihe von Mitteilungen über Mosaiques chrét. d'Italie (Rev. archéol. 1877 ff.). — Dieselbe Zeitschrift (1877) hat eine kritisch interessante Abhandlung russischen Ursprungs, von Kondakoff gebracht: Les sculptures de la porte de S. Sabine a Rome, welche statt des späteren Mittelalters, dem sie seit d'Agincourt zugewiesen waren, dem höheren christlichen Altertum vindicirt werden. — In Italien, wiewol die klassisch-archäologischen Studien ein Übergewicht haben, sind Aufsätze von Gazzera, Cavedoni, Selvatico, Zardetti, Secchi, Garrucci, Armellini erschienen. In Deutschland zalreiche Werke und Abhandlungen von F. Becker, Braun, Giefers, Heider, Herberger, Klein, Kreuser, Lappenberg, Lisch, Maßmann, Melly, W. Menzel, v. Sacken, Sighart; sowie in der Schweiz von Keller, Wackernagel, Vögelin, Rahn.

Es versteht sich, dass die großen kunstgeschichtlichen Arbeiten der Gegenwart, welche das Mittelalter umfassen und bis in die neuere Zeit reichen, wie die von Crowe und Cavalcaselle, nicht one archäologischen Ertrag sind; besonders dass die monographische Bearbeitung des Lebens und Wirkens der Meister, welche auf der Höhe der Zeiten stehen und die christliche Kunst zur Vollendung füren: Raphael und Michelangelo, Dürer, Holbein, Cranach, nachdem Passavant mit Raphael vorangegangen (1839), auch der monumentalen Theologie zugute kommt.

Hiezu kommen die Handbücher und lexikalischen Hilfsmittel. Unter den letzteren für Artitektur und Gerät die Werke von Viollet-le-Duc, für die Bilder das Dictionnaire iconographique des monuments von Guenebault (1843), für die Altertümer überhaupt Martigny, Dictionnaire des antiquités chrétiennes (1865, éd. 2. 1877). Und Smith and Chatham, A dictionnary of christian antiquities, 2 Bde. (1875. 1880). In Deutschland: Otte, Archäologisches Wörterbuch, 2. Aufl. (1877), Müller und Mothes Illustrirtes archäologisches Wörterbuch der Kunst des german. Alterthums, des Mittelalters und der Renaissance, 2 Bde. (1877. 78). — Unter den

Lehrbüchern entstammt noch der vorigen Periode (s. S. 461) das Abécédaire ou rudiment d'archéologie von de Caumont (5. Aufl. 1867). Und manche sind ihm gefolgt, von denen hier erwänt werden mögen: Batissier, Eléments d'archéologie (1843) und dessen Hist. de l'art monumental dans l'antiquité et au moyen âge, ed. 2. 1860). Reusens, Eléments d'archéologie chrét. 2 Bände (1871. 75; éd. 2. 1884). Cte de Grimouard de Saint Laurent, Manuel de l'art chrétien (1878), hauptsächlich Iconographie. In Deutschland ist Otte's Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl., bearbeitet von Wernicke (1883. 84), die grundlegende Arbeit. Dazu Lotz, Statistik der deutschen Kunst des Mittelalters und des 16. Jarhunderts oder Kunst-Topographie Deutschlands, 2 Bde. (1862. 63).

4. Gleichzeitig hat die theologische Behandlung der archäologischen Aufgabe weiteren Fortgang gehabt, wenn nämlich die Denkmäler der christlichen Kunst als Hervorbringungen und Zeugnisse des christlich-kirchlichen Lebens und in Wechselwirkung mit demselben betrachtet werden, demnach in den verschiedenen theologischen Disziplinen Berücksichtigung finden, — eine Anforderung, welche in der Vorrede zu meiner Kunst-Mythologie näher erörtert ist. Eine eifrige Warnehmung des kirchlichen Interesses an der Kunst nach ihren Schöpfungen im Mittelalter zeigt sich nicht minder auf protestantischer als katholischer Seite: auf letzterer vertreten durch anerkannte Fürer der kirchlich-politischen Partei. Ein schönes Denkmal seiner Studien über das christliche Altertum und dessen Monumente hat Kardinal Wiseman in England gegeben in seiner Fabiola or the church of the catacombs (1854), welche, in mehrere Sprachen übertragen, in deutscher Übersetzung von Reusch erschienen ist, 4. Aufl. (1856). Ebenso das Streben, die Kenntnisse unter das Volk zu tragen, zugleich mit einem künen Anspruch an die Doktrin der Katakomben zeigt sich in den Abhandlungen von Wolters: Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche, — dieselben und die Sacramente der katholischen Kirche (beide 1866); und von Grillwitzer: Die bildlichen Darstellungen in den römischen Katakomben als Zeugen für die Warheit der christkatholischen Lehre (1876). Demselben Bereich, an die Gebildeten aller Stände sich wendend, gehört die Schrift von Diepolder an: Theologie und Kunst im Urchristentum oder die ersten provisorischen Blätter zu einer systematischen Geschichte der christlichen Monumentaltheologie (1882), im Anschluss an Kraus R. S. Das gesamte Gebiet der Kunst bis auf die Gegenwart, einschließlich der Poesie und Musik, sucht die Schrift von Jakob, Die Kunst im Dienst der Kirche, zu umfassen, als ein Handbuch für deren Freunde, nach Maßgabe der „kirchlichen Anschauungen und Vorschriften" (1867; 2. Aufl. 1870). Für die Kirchengeschichte überhaupt ist die archäologische Ausrüstung in übersichtlicher Weise, wie einst von Blanchini, aber mit mehr Geschick und Erfolg unternommen von Mozzoni, Tavole chronologiche critiche della storia della chiesa universale illustrate con argumenti d'archeologia e di geografia, Venezia. fol.: von 1856 bis 1867 sind 12 Hefte erschienen, jedes ein Jarhundert umfassend, vgl. Einl. in die monumentale Theologie S. 807 f.

Die protestantische Theologie hat wo möglich ein noch größeres Interesse an den Denkmälern des höheren christlichen Altertums zu nehmen und ein nicht geringeres an denen des Mittelalters, die auch zur Vorgeschichte der evangelischen Kirche gehören. Zwar in den allgemeinen kirchen- und dogmengeschichtlichen Werken von Neander, Gieseler, Baur ist dieser Teil der Quellen wenig oder gar nicht benutzt worden; doch hat Gieseler zuweilen die Monumente berücksichtigt, insbesondere von den Münzen Gebrauch gemacht, welche nach ihrer Bedeutung für die Schriftauslegung in neuester Zeit mehrfach und eingehend erörtert sind von Akerman, Walsh, Cavedoni. Dagegen ist in Spezial-Kirchengeschichten den Denkmälern mehr Aufmerksamkeit geschenkt; namentlich hat Rettberg in seiner Kirchengeschichte Deutschlands bis auf den Tod Karls d. Gr. (1846. 1848) die Denkmäler, die für die Bekehrung der Alemannen wie der Sachsen in Betracht kommen; desgl. Gelpke in seiner Kirchengeschichte der Schweiz (1. u. 2. Theil 1856. 61) die frühesten monumentalen Spuren des Christentums daselbst, welche

für die Urgeschichte der Kirche nicht unergiebig sind, angemessen verwendet. Auch ist von Friedrich in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (1867 und 1869) für die älteste Periode des Christentums daselbst den Inschriften und Kunstvorstellungen als Quellen für die Geschichte des christlichen Lebens ein Abschnitt gewidmet. — Aus der Urzeit der Kirche ist ein Punkt, der immer neben der schriftlichen Überlieferung auf monumentale Zeugnisse zurückleitet, die Frage nach dem Ort des Todes und des Grabes der Apostel Paulus und Petrus mit Rücksicht auf römische Lokalitäten; worüber es auch neuerdings an Verhandlungen nicht gefehlt hat. Zuletzt hat Erbes dem Alter der Gräber und Kirchen des Paulus und Petrus in Rom eine historisch-antiquarische Untersuchung gewidmet (Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. VII. 1884).

Die umfänglichste Aufgabe wird durch die Bilder gestellt, welche kirchengeschichtlich als Maßstab der ganzen Kulturstufe, dann vornehmlich für Schriftauslegung, biblische und Dogmengeschichte ein überreiches Material darbieten. Auch hiefür ist in Frankreich Dankenswertes geleistet; hervorzuheben ist das Werk von Didron, Iconographie chrétienne, Histoire de dieu (1843), welches die Bilder Gottes, der Dreieinigkeit und Christi behandelt. Dasselbe hat direkt den angekündigten Fortgang nicht gehabt; von dem, was folgen sollte, hat der Verfasser teilweise einzelne Abhandlungen in seinen Annales archéologiques gegeben; der Rest soll demnächst in England erscheinen. Sodann die umsichtigen und gelehrten Kommentare zu gewissen Bildwerken und Bilderkreisen von Martin und Cahier, in dem Hauptwerk: Les vitraux de la catédrale de Bourges (1841—44); und in dem gemischten Werke: Mélanges d'archéologie, 4 Bde. (1847—56) sowie von Cahier in den Nouveaux mélanges d'archéologie, 4 Bde. (1874—77). Endlich eine Reihe iconographischer und archäologischer Werke zum Leben Jesu, der Maria und der Heiligen von Rohault de Fleury: Caracteristiques des saintes dans l'art populaire, 2 Bände (1867); La sainte vierge, 2 Bde. (1878) und Evangile, 2 Bände (1874), dem vorangegangen ist das Mém. sur les instruments de la passion de N.-S. J.-Chr. (1870) und gefolgt La messe, nach seinem Tode († 1875) fortgefürt von seinem Sone, 3 Bände (1883). In kompendiarischer Behandlung von Crosnier: Iconographie chrétienne (1848; éd. 2. 1876). Im Einzelnen Arbeiten von Martigny, Paul Durand, Lefort u. a. — In dem protestantischen England haben zwei Frauen auf diesem Gebiet sich verdient gemacht: Miß Luisa Twining durch Veröffentlichung von Bildern, vornehmlich aus Handschriften, nach der Folge des dogmatischen Systems in ihren Symbols and emblems of early and mediaeval christian art (1852), sowie zum Belege der alttestamentl. Vorbilder in dem Werk: Types and figures of the bible, illustraded by the art of the early and middle ages (1855). Und Mrs. Jameson, die bis nahe an ihr Lebensende für archäologische Zwecke große Reisen unternommen, durch ihr Werk: Sacred and legendary art, in drei Abteilungen: First Series Legends of the saints and martyrs, Second Series Legends of the monastic orders, Third Series Legends of the Madonna — as represented in the fine arts, die zweite in 2. Aufl. 1852, die dritte in 2., die erste in 3. Auflage 1857. Und das nach ihrem Tode erschienene, von Lady Eastlake vollendete Werk: The history of our Lord as exemplified in works of art 2 Bde., 3. Ausg. (1872).

In Deutschland ist als eine neue Tatsache zu verzeichnen das Eintreten in dieses Arbeitsfeld von kunsthistorischer Seite. Die Aufgabe überhaupt war schon von Kugler angezeigt in seinem Votum als Rat des Kultusministeriums vom 3. Mai 1849 über meinen Antrag betr. die Errichtung einer christlich-archäologischen Sammlung für den theologischen Unterricht: er befürwortete ihn, in Betracht, dass gegenüber den neuern kunsthistorischen Arbeiten, welche vor allem die Erforschung der Kunststile zur Aufgabe hatten, nunmehr der Erforschung und Erkenntnis des Stofflichen der Kunst, allem was man mit dem Namen Archäologie bezeichnet, gleicher Eifer zuzuwenden sei (Das christliche Museum der Universität zu Berlin 1849—1874, S. 15 f.). Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Aufgabe beide Seiten, die kunsthistorische und die theologische, angeht, deren Aus-

fürungen sich ergänzen müssen: vor allem die Theologen. Aber die Kunsthistoriker sind in den letzten Decennien eifrig bei der Arbeit, deren Früchte teils in Zeitschriften oder Sammelwerken, teils in besonderen Schriften vorliegen. Als eigentlich archäologische Arbeiten gehen voran von Heider: die romanische Kirche zu Schöngrabern (1855), der Altarvorsatz von Klosterneuburg (1860), Beiträge zur christl. Typologie aus Bilderhandschriften des M.-A. (Jahrb. der K. K. Centralcommission Bd. V. 1861). Kunsthistorischen Ursprungs aber sind die Abhandlungen von Dobbert: die Darstellung des Abendmals durch die byzantinische Kunst (v. Zahns Jahrb. der Kunstwiss. IV. 1871) und Darstellung des Gekreuzigten (Jahrb. der K. Pr. Kunsts. I. 1880); von Grimm, Renans Leben Jesu und die Kunstgeschichte (Ueber Künstler und Kunstwerke I. 1865), Raphael und das N. Testament (Preuß. Jahrb. LX. 1883), wohin auch die Preisaufgabe der Grimmstiftung bei der Univers. zu Berlin 1881 und 1882 zu rechnen ist: „von Dürers Holzschnittwerk, die heimliche Offenbarung Johannis, sollen die einzelnen Blätter beschrieben und mit dem Texte der Apokalypse verglichen werden" u. s. w. Und in besonderen Schriften: von Woltmann, Die deutsche Kunst und die Reformation (1867); Riegel, Die Darstellung des Abendmahls besonders in der toscanischen Kunst (1869); Wessely: Iconographie Gottes und der Heiligen (1874); Allwin Schultz, Die Legende vom Leben der Maria und ihre Darstellung in der bildenden Kunst des Mittelalters (1878); Porte, Judas Ischarioth in der bildenden Kunst, Inauguraldissertation (1883); Jessen, Darstellung des Weltgerichts bis auf Michelangelo (1883); Voß, Das jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters (1884). — Andererseits sind die Theologen beflissen, die Denkmäler der christlichen Kunst wie andere Erscheinungen der Kirchengeschichte zu verstehen und zu würdigen: solche Arbeiten sind von Geffken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts, I. (1855), von Braun, Raphaels Disputa (1869). Insbesondere gilt es, ihr Verhältnis zu den Quellen zu erforschen: also vor allem zur heil. Schrift. So hat Diestel in seiner „Geschichte des A. T.'s in der christlichen Kirche" (1869) zu der Frage von dessen Einfluss und Gebrauch in der Kirche auch die Verwendung alttestamentlicher Stoffe in der Kunst zu zeichnen unternommen, und zwar durch alle Perioden von der Mitte des 3. Jarhunderts an, mit Ausnahme der dritten (600—1100): wobei er auf den fast gänzlichen Mangel der Vorarbeiten hinweiset (Vorr.). Eine besondere Abhandlung hat derselbe den biblischen Parallelbildern in den Kirchen des Mittelalters gewidmet (Theol. Stud. und Krit. 1870). — Das N. Testament, zumal das Evangelium, in dessen Dienst unzählige Künstler aller Zeiten ihren Meißel oder Pinsel gestellt haben, stellt demzufolge auch der Theologie immer neue kunstarchäologische Aufgaben: Zuerst durch das Kreuz, welches auch religionsgeschichtlich in Betracht kommt, worüber neuestens die Schrift von Stockbauer (Kunstgeschichte des Kreuzes 1870); worauf Zöckler das große Thema nach allen Seiten gewendet und die Untersuchung gelehrt durchgefürt hat (Das Kreuz Christi, religionshistorische und kritisch-archäologische Untersuchungen 1875). Unter den rein iconographischen Fragen steht in erster Linie die nach dem Bilde Christi und seinem Ursprung: worüber die Schriften und Abhandlungen von Dietrichson, Christusbilledet (Kjöb. 1880), Hauck (1880), Schultz (Luthardts Zeitschr. für kirchliche Wissenschaft und christliches Leben 1883), Holtzmann (Jahrbücher für protestantische Theologie 1877 und 1884), — letzterer nicht glücklich die Ableitung aus dem Heidentum wider aufnehmend, die ich einst in der Kunstmythologie (I. S. 100 ff. 115 ff.) abgewehrt habe. Das Weihnachtsfest und die Kunst ist Thema eines Vortrags von Meuß (1856; 2. Aufl. 1876), wo unter Kunst auch Poesie und Musik verstanden wird. — Da man in der Theologie sich nicht verhehlen konnte, dass dies ganze Gebiet ungebürlich versäumt sei, wofür die Verantwortung zunächst den Vertretern der historischen Theologie oblag; so hat sich dieser Gesichtspunkt geltend gemacht bei der Vorbereitung und Leitung der neuen Zeitschrift für Kirchengeschichte, redigirt von Brieger, welche alsbald Kritische Uebersichten über die kirchlich-archäologischen Arbeiten aus den Jaren 1875—78, und 1879, 80 gebracht hat (Bd. III. 1879. Bd. V. 1882), von V. Schultze, der nicht minder durch

selbständige größere Arbeiten seinen Beruf zur Sache dargetan hat: seine Bücher über die Katakomben zu Neapel und zu Rom sind schon erwänt. Dahin gehört auch die Schrift, „der theologische Ertrag der Katakombenforschung“ (1882), welche gegen Harnack und dessen Verkennung diesen Ertrag charakterisirt und sicher stellt. Die zuvor erschienenen „Archäologischen Studien über altchristliche Monumente“ (1880) enthalten unter anderm einen Aufsatz, worin ein bis dahin unbeachtet gebliebener Sarcophag der Villa Ludovisi als christlich nachgewiesen und erklärt wird.

Als ein den archäologischen Bestrebungen günstiges Zeichen der Zeit darf auch angesehen werden, dass das Verhältnis der Kunst überhaupt zum Christentum mehrfach zur Sprache gekommen ist in weiteren Kreisen, vornehmlich in kirchlichen Vereinen, welche Vorträge über das Thema hervorriefen: und zwar auf beiden Seiten, der theologischen wie der kunsthistorischen. Es sind erschienen als solche Vorträge: gehalten zu Berlin 1852 von Schnaase, Ueber das Verhältnis der Kunst zum Christentum und besonders zur evangelischen Kirche; zu Stuttgart 1857 von Bethmann-Hollweg, Christentum und bildende Kunst; zu Leipzig drei Vorträge von Luthardt: 1862 Der Entwickelungsgang der religiösen Malerei; 1863 Ueber kirchliche Kunst, speziell über die Idee und Geschichte des Kirchenbaus, auf Grund seiner Jugendeindrücke in Nürnberg und in der dortigen Lorenzkirche; 1864 Uber die Darstellung des Schmerzes in der bildenden Kunst, insbesondere über deren Unterschied in der antiken und in der christl. Kunst; ebendaselbst 1865 von Kahnis: Kunst und Kirche (in s. Drei Vorträgen, Leipzig 1865). — An weitere Kreise, die Gemeinde der Gebildeten, wendet sich auch ein größeres Werk, von Portig: „Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältnis“ (das Wort im weitesten Sinn, Musik und Poesie einschließend) in seinem ersten Teil, der die geschichtliche Grundlegung enthält, wärend der andere nach seinem systematischen Charakter den Theologen und Philosophen zugeeignet wird.

Wenn ich schließlich der eigenen Arbeiten zum Behuf einer zusammenhängenden Lösung der vorliegenden Aufgabe gedenken darf, so muste es vor allem um das Material zu tun sein. So viel auch an Monumenten, zumal in der jüngsten Zeit, ans Licht gestellt ist, so liegt doch ein großes, teilweise das wichtigste Material in Bibliotheken und Museen des In- und Auslandes; weshalb ich seit 1845 bemüht gewesen bin, auf Reisen mich dessen zu bemächtigen. Daraus sind die Abhandlungen hervorgegangen: Der älteste christliche Bilderkreis, aufgefunden in einer griechischen Bibelhandschrift der vatikanischen Bibliothek, in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft, 1856, Nr. 19. 20, und Verschollene und aufgefundene Denkmäler und Handschriften, in den Theol. Stud. und Krit. 1861, Heft 3. Eine Übersicht über die Entwicklungsgeschichte der christl. Bilder enthält die Schrift: Der christliche Bilderkreis, Berlin 1851. Die religionsgeschichtliche Frage an der Grenze zwischen Heidentum und Christentum ist zur Sprache gekommen in meinem Aufsatz: Ueber einige Denkmäler der königl. Museen zu Berlin von religionsgeschichtlicher Bedeutung, in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie 1846, Heft 1. Den Übergang der Kunst aus dem Heidentum in das Christentum und die Durchfürung antiker, insbesondere mythologischer Motive, demgemäß die Auffassung und Darstellung vornehmlich der Naturerscheinungen in der altchristlichen und mittelalterlichen Kunst behandelt meine Mythologie der christlichen Kunst (als erster Band ihrer Mythologie und Symbolik), Weimar 1847. 1851. Statt der Fortsetzung, welche die Symbolik der christlichen Kunst enthalten sollte, sind einstweilen in dem von mir herausgegebenen Evangelischen Kalender vom zweiten bis vorletzten Jargang, für 1851 bis 1869, zwanzig archäologische Aufsätze erschienen, welche hauptsächlich (außer der Archäologie des Lebens Jesu, wohin unter anderm gehört: Christi Geburt, Tod und Auferstehung nach den ältesten christl. Kunstdenkmälern 1857, die Abnahme Christi vom Kreuz am Egsterstein in Westphalen 1856), die christl. Kunstsymbolik im Zusammenhang mit der biblischen Theologie und der Dogmengeschichte verfolgen; darunter von der Weltschöpfung (1854), der Rathschluß der Menschwerdung und der Erlösung (1859), der Baum des Lebens (1863), Adams Grab auf Golgatha

(1861), das Paradies und das gelobte Land auf einem altchristlichen Sarcophag (1855), das menschliche Leben, die Weltalter und die dreifache Erscheinung Christi, Sculpturen am Baptisterium zu Parma (1866), die Himmelsleiter, Gemälde aus der Schule des Angelico da Fiesole im christlichen Museum der Universität zu Berlin (1856). Und zur Kirchengeschichte: der Thron Gottes und die thronende hl. Schrift in den alten Kirchenversammlungen (1858), die Kirche der Euphemia in Chalcedon und das Gemälde ihres Märtyrertums (1868), Rom die ewige Stadt (1864). Bei diesen Aufsätzen sind mehrere Denkmäler zum erstenmal publizirt. Ferner in v. Zahns Jahrb. der Kunstwissenschaft V. (1872): Maria als Thron Salomos und ihre Tugenden bei der Verkündigung, Altargemälde der westphälischen Schule aus dem 14. Jarhundert im christlichen Museum der Universität zu Berlin.

B. Das Studium der Inschriften. I. Bis zur Widerherstellung der Wissenschaften. Die Kirchenväter haben, wie schon erinnert worden (S. 450), gleichwie auf die Kunstdenkmäler, so auf die Inschriften ihre Aufmerksamkeit gerichtet, welche aus dem Heidentum vor Augen standen. Es sind zuerst die Apologeten, die von ihnen Gebrauch machen, Justinus, Clemens von Alexandrien, Tertullian u. A.: bekannt ist die Hinweisung des ersteren auf eine Statue der Tiberinsel mit einer Inschrift angeblich zu Ehren des Simon Magus. Es folgt die eigentliche Überlieferung von Inschriften, indem sie in geschichtlichem Zusammenhang erscheinen: so fürt Eusebius das Edikt auf, welches, von Kaiser Maximinus zur Aufmunterung der Christenverfolgung erlassen, in eherne Säulen eingegraben war. Nun kommen auch christliche Inschriften in Betracht: gerade am Wendepunkt der Zeiten unter Constantin dem Gr. fürt derselbe eine Inschrift auf, welche dieser einer ihm zu Rom errichteten Statue nebst einem Kreuz beizusetzen befohlen hatte, — ein auf zwei Stellen beruhendes Zeugnis, dessen Echtheit neuerdings mit Unrecht bestritten ist. Auch die folgenden griechischen Kirchenhistoriker teilen noch einzelne Inschriften mit. Etwas ausgedehntere Kunde von Inschriften an Kirchen und besonders auf Gräbern geben die Geschichtschreiber des Abendlandes unter den neuen Völkern: Gregor von Tours, Beda, Paulus Diaconus. S. Einleitung in die monumentale Theologie §§ 202—205.

In dieser Zeit entstehen auch die ersten handschriftlichen Sammlungen besonders stadtrömischer Inschriften, wobei das Interesse der Pilger eingewirkt hat. Es sind ihrer drei: die erste eine gemischte, die andere rein christliche, die zweite erst jüngst bekannt geworden.

Die erste ist die des Anonymus von Einsiedeln aus dem 10. Jarhundert in der dortigen Bibliothek; sie enthält 80 Inschriften von öffentlichen Bauwerken und Denkmälern meist in Rom nebst einigen in Pavia aus heidnischer wie aus christlicher Zeit: die jüngste ist von P. Honorius I. († 638). Herausgegeben von Mabillon, Vet. Analecta T. IV, 1685, p. 483—505; ed. nov. p. 358—369; Urlichs Cod. urbis Romae topogr. p. 59—69; Henzen, C. I. Rom. T. VI, 1. p. IX—XV.

Die zweite eine Sammlung epigraphischer Gedichte am Schluss einer Handschrift der Gedichte des Venantius Fortunatus aus dem 8. Jarhundert, welche aus Kloster Corbie stammend in der K. Bibliothek zu Petersburg sich befindet: die Handschrift ist benutzt in der Ausgabe des Fortunatus von Leo, Mon. German. hist. Auct. antiquiss. T. IV, 1, der auch ein Verzeichnis der Inschriften mitteilt, erläutert von de Rossi ebendas. und in besonderer Abhandlung, Bulletino di archeologia crist. 1881. Die Sammlung besteht aus zwei Teilen, die aus älteren Sammlungen copirt sind, und enthält außer aus Ravenna, nur stadtrömische Inschriften, welche bis in den Anfang des 7. Jarhunderts reichen.

Die dritte findet sich in einer Heidelberger Handschrift der vaticanischen Bibliothek (Cod. Palat. 833) von Kloster Lorsch um das 11. Jarhundert: gesammelt in den Kirchen Roms, besonders der Peterskirche, auch aus Mailand, Pavia, Piacenza, Vercelli, Ivrea. Herausgegeben von Gruter, Thes. p. 1163—77; die metrischen Inschriften der Päpste, nach der Zeit geordnet, von Sarti et Settele, Ad Dionysii opus de Vatic. cryptis App. Rom. 1840, p. 121 sqq.

Dazu kommt in Ravenna das Pontificalbuch durch Agnellus aus der Mitte

des 9. Jarhunderts mit zalreichen Inschriften, denen er eifrig nachforschte: er hatte nicht selten Mühe die Schrift zu lesen; es ist ersichtlich, wie vielen Wert er auf die Inschriften als Geschichtsquelle legt (Einl. in die monumentale Theologie § 207).

Das folgende Zeitalter vom 10.—14. Jarhundert ist erfüllt von regem Eifer für die Bewarung, Sammlung, selbst Verarbeitung des vorliegenden Materials. Und es trägt dasselbe viel dazu bei, der Geschichte einen urkundlichen Charakter zu geben. Aber erst mit dem 15. Jarhundert, etwas später als das Wideraufleben der klassischen Litteratur, beginnt die eigentliche Epigraphik: als der erste Epigraphiker unter den Humanisten erscheint Poggio. Jedoch die Benuznng der Inschriften bleibt fast ausschließlich bei dem klassischen Altertum stehn; hingegen an der Überlieferung und Sammlung haben auch die christlichen Inschriften Teil. Das Nähere s. Einleitung §§ 208—214.

II. Seit der Widerherstellung der Wissenschaften. Die Inschriften, welche nunmehr dem theologischen Studium sich darbieten, sind einesteils vorchristliche, die religionsgeschichtlich oder tatsächlich in die kirchliche Entwicklung eingreifen. Sodann ist bei den christlichen Inschriften selbst zu unterscheiden zwischen solchen, die dem christlichen Altertum angehören, als derjenigen Periode, die sowol den Zusammenhang mit der griechisch-römischen Kultur noch aufrecht erhält, als auch selbsttätig und schöpferisch dasteht in der Gestaltung des kirchlichen Lebens und der Lehre (weshalb sie als patristisches Zeitalter bezeichnet wird), und den Inschriften des eigentlichen Mittelalters, wo neue Völker und neue Bildungselemente eintreten, nebst der neueren Zeit, die wider an das Altertum anknüpft. — Hier halten wir uns an die zweite Klasse, die altchristlichen Inschriften, als die für die Theologie wichtigsten und deren Studium unter den christlichen Inschriften allein eine Geschichte hat. Von den beiden andern Klassen wird nur nach dem Zusammenhang, in welchem die epigraphischen Studien stehen, die Rede sein, der freilich, was das Verhältnis der altchristlichen zu den vorchristlichen Inschriften betrifft, die meiste Zeit fast ein unzertrennlicher ist.

Die altchristlichen Inschriften unterscheiden sich aber vor Allem der Sprache nach, als griechische und lateinische: doch stammen die ersteren nicht bloß aus Griechenland und dem griechisch redenden Orient (Kleinasien und Ägypten nebst Nubien und Abessinien), aus Unteritalien nebst Sicilien; sondern in nicht geringer Zal sind sie noch in Mittelitalien zu Hause, namenlich in Rom, auch Florenz hat deren aufzuweisen: nur vereinzelt erscheinen sie in Gallien und selbst am deutschen Niederrhein. Zuweilen mischen sich auch beide Sprachen in einer und derselben Inschrift, bis in zunehmendem Barbarismus das Lateinische allein noch übrig bleibt.

Wenn sonst noch manche griechische Inschriften im Abendlande sich finden, an Kirchentüren und an kirchlichem Gerät (Kreuzen, Elfenbeintafeln, Reliquienkasten), so sind diese aus dem byzantinischen Reich ins Abendland versezt, sei es auf Bestellung oder als Geschenk oder als Raub. Solche gehören aber meist der späteren byzantinischen Kunstepoche an; doch sind auch einige altchristliche Grabsteine herübergekommen, namentlich von Thessalonich nach Venedig.

Was die Kunde der Inschriften betrifft, so sind manche verloren gegangen im Original, aber durch Abschrift uns erhalten; nicht wenige, die an öffentlichen Denkmälern, nämlich Kirchen oder kirchlichem Gerät sich befinden, von jeher sichtbar, wenn auch zu Zeiten unbeachtet geblieben. Andere, zumal Grabschriften, sind aus der Erde erst wider herausgegraben. Und dies ist das Epoche machende des 16. Jarhunderts für die Inschriften wie die Kunstdenkmäler. Aber zuerst sind es Denkmäler des klassischen Altertums; die christlichen kommen erst seit der zweiten Hälfte des Jarhunderts aus der Erde hervor.

Übrigens werden wir auf dieselben drei Perioden geleitet, die sich zuvor in der Geschichte der monumentalen Studien überhaupt zu erkennen gaben.

Bis zur Mitte des 17. Jarhunderts. — Zur Zeit, als die erste Sammlung von Inschriften der Stadt Rom durch Mazochi ans Licht trat (Rom

1521), wurden unzälige Denkmäler von Tag zu Tag ausgegraben, so daſs sie schienen fast von selbst von der Erde geboten zu werden (wie er in der Vorrede bemerkt); auch reicht die Sammlung bis tief in die Zeit der christlichen Kaiser. — eine Inschrift (in ponte Salario p. III. a.) ist aus der Zeit Justinian's I.; aber eigentlich christliche Inschriften kommen verhältnismäßig nur sehr wenige (etwa 13) vor. Mehr Christliches bringt die erste allgemeine Sammlung von Inschriften aus ganz Europa nebst einigen aus Asien und Afrika von Apianus und Amantius (Ingolst. 1534); doch ist es hauptsächlich nur Mailand, welches mit einer Anzal altchristlicher Inschriften auftritt. Demnächst legte Onofrio Panvinio eine große Sammlung römischer Inschriften an, die nicht erschienen, aber neuerdings aufgefunden ist; in seinen Altertümern von Verona werden einige altchristliche Inschriften mitgeteilt. — Hingegen die erste übersichtliche Sammlung solcher Inschriften aus Italien brachte der holländische Gelehrte Smetius an's Licht in seinem Werk Inscriptiones antiquae, Lugd. Bat. 1588: eine Anzal christlicher Inschriften aus Rom und mehreren Städten Mittel- und Oberitaliens bildet den Schluſs.

Zu dieser Zeit wurde auch zuerst von Inschriften in der Kirchengeschichte Gebrauch gemacht durch Baronius. Denn nun begann die eigentliche Ernte altchristlicher Inschriften, als mit der Aufräumung der Katakomben vorgegangen und den Altertümern derselben nachgeforscht wurde. Diese Periode wurde eingeleitet mit einem der interessantesten Funde im Jare 1551: es wurde im Cömeterium des Hippolytus in agro Verano die Statue des Hippolytus entdeckt, sitzend auf der Kathedra, an deren Seiten sein Ostercyklus und das Verzeichnis seiner Schriften eingegraben sind. Ein besonderes Interesse bot auch im Jare 1574 die Auffindung des Steines auf der Tiberinsel mit der Inschrift: Semoni Sanco Deo Fidio etc., dieselbe one Zweifel, welche Justin der Märtyrer auf den Simon Magus gedeutet hatte. Baronius hat beide aufgenommen und sonst mannigfach sowol heidnische als christliche Inschriften. — Unter ihm machte Sirmond in Rom seine historischen und antiquarischen Studien: er war achtsam insbesondere auf die Inschriften und manche, heidnische und altchristliche, zum Teil solche, die eben frisch aus der Erde hervorgekommen, teilt er mit in seinem Commentar zum Ennodius (Paris 1611) und zum Sidonius Apollinaris (Paris 1614).

Endlich erscheinen in der ersten Hälfte des 17. Jarhunderts von christlichen Inschriften die ersten größeren Sammlungen, welche die bleibende Grundlage des epigraphischen Studiums geworden sind. Einesteils in dem allgemeinen Thesaurus inscriptionum von Gruter (zuerst 1603). Dazu kommt die Sammlung, welche Donius aus Florenz anlegte, dessen Werk (er starb 1646) erst fast ein Jarhundert später herausgegeben ist. — Anderenteils erschienen ausschließlich christliche Inschriften, gesammelt von Bosio aus den römischen Cömeterien, in dem ersten Hauptwerk über dieselben (Rom 1632); und darauf in der lateinischen Bearbeitung von Aringhi (Rom 1651).

Aber schon damals war der Betrug geschäftig in der Fabrikation von Inschriften, womit die Kritik nicht gleichen Schritt hielt: es fehlte an der Vorsicht oder der Prüfung, zuweilen auch an dem Mut, jenem entgegenzutreten. Ein merkwürdiges Beispiel kommt bei Baronius vor in der Person Felix II. und der Frage, ob er als Märtyrer anzuerkennen sei, Annal. a. 357. n. LXI, vgl. Montfaucon Diar. Ital. p. 176. Und manches Falsche bringen die Herausgeber der Roma subterranea angeblich aus dem 2. Jarhundert.

III. Von der Mitte des 17. bis in die zweite Hälfte des 18. Jarhunderts. — Seit der zweiten Hälfte des 17. Jarhunderts hat mit der Ausbreitung der epigraphischen Studien überhaupt in den verschiedenen Ländern auch die Sammlung und Erläuterung der christlichen Inschriften, jedoch am meisten in Italien ihren Fortgang.

1. Aber zuerst war es ein deutscher Arzt, Reinesius in Leipzig, der bis in sein hohes Alter zur Ergänzung des Gruterschen Thesaurus die Inschriften

sammelte, die seitdem bekannt geworden waren, auch handschriftliche Mitteilungen empfing und Erläuterungen hinzufügte: sein Syntagma inscriptionum kam jedoch erst nach seinem Tode heraus (Lips. 1682). Auch hier bilden die christlichen Inschriften eine eigene, die letzte Klasse: die aus Rom sind vornehmlich den beiden Werken über das unterirdische Rom entlehnt.

Bald darauf erschien in England die erste Sammlung von Inschriften in compendiarischer Gestalt von Fleetwood: Inscriptionum antiq. Sylloge, Lond. 1691, in zwei Teilen, deren zweiter alle bis dahin erschienenen christlichen enthalten soll, darunter auch spätere, innerhalb des ersten Jartausends. Es ist das erste Handbuch altchristlicher Inschriften, auch noch von neueren Kirchenhistorikern benutzt; aber wenig brauchbar. Der Boden von England selbst hat dazu gar nichts beigesteuert, da es an altchrichtlichen Inschriften fast ganz dort fehlt.

Anders in Frankreich, wo im Süden eine Bevölkerung, die zu den ältesten Christen gehört, manche monumentale Spuren zurückgelassen hatte, die mehr und mehr an's Licht kamen. Hier zeigen sich im letzten Viertel des 17. Jarhunderts zwei Altertumsforscher, die auch in der christlichen Epigraphik eine eingreifende Stellung einnehmen, Jacob Spon und Mabillon. Der erstere, angeregt durch den epigraphischen Reichtum seiner Vaterstadt Lyon, hat, obwol ein Arzt, den Ruhm erworben, zu den Fortschritten der lateinischen Epigraphik am meisten unter allen französischen Gelehrten bis auf die Gegenwart beigetragen zu haben. Auf großen Reisen brachte er an 3000 lateinische und 600 griechische Inschriften zusammen. Seine beiden epigraphischen Hauptwerke sind: Recherche des antiquités de la ville de Lyon (Lyon 1673; neue Ausgabe von Monfalcon, 1855) und Miscellanea eruditae antiquitatis (Lugd. 1685), welche beide, obwol das Interesse für die klassischen Denkmäler vorwaltet, auch inschriftliche aus dem christlichen Altertum enthalten. Dieser Mann flößt noch dadurch ein besonderes Interesse ein, dass er mutig seinen reformirten Glauben bekannte und unter den Verfolgungen in der Fremde starb (1685). — Mabillon hingegen, one die Inschriften überhaupt zu einem vorwaltenden Studium zu machen, hat doch, weil den christlichen Altertümern näher stehend, gerade diesen Zweig derselben wesentlich gefördert. Nicht allein, dass er in seinen Analekten die schon erwänte Sammlung von Inschriften aus der Handschrift von Einsiedeln veröffentlichte und in seiner italienischen Reise einige altchristliche Inschriften mitteilte und erläuterte, hat er eine wichtige kritische Frage eindringlich verhandelt. Er trat gegen den Missbrauch auf, der mit den Gebeinen angeblicher Heiligen getrieben wurde, die neu aufgefunden one sichern Namen, mit erfundenen Geschichten ausgestattet und der Verehrung hingegeben wurden, — und gegen die leichtsinnige Ausdeutung der Inschriften, da man heidnische für christliche nahm, unter dem Namen Eusebius Romanus in der Epistola de cultu Sanctorum ignotorum, Par. 1698. Das Schreiben machte großes Aufsehen, zog ihm aber auch eine Anklage in Rom zu, und schon drohte eine Censur von dort; indessen trat der Papst dazwischen, Mabillon seinerseits änderte und milderte einige Stellen, und so erschien der Brief wider, 1705 (auch in seinen Analect. ed. nov. p. 552 sqq.).

Der Schwerpunkt der christlich-epigraphischen Studien liegt aber seit dem Ende des 17. Jarhunderts in Italien. Und zwar geht Rom voran mit seinen unerschöpflichen Schätzen. Gleich zu Anfang dieser Zeit erschienen die zalreichen altchristlichen (nebst den heidnischen) Inschriften von S. Paolo fuori la mura (Inscriptiones antiquae basilicae S. Pauli ad viam Ostiensem, Rom. 1654). Weiter wurden zu Rom solche Schätze gehoben und gesammelt vornehmlich durch zwei Männer, welche das Amt als Aufseher über die Ausgrabungen aus den Katakomben und über die Reliquien (custos sacrarum reliquiarum) bekleideten: Fabretti und Boldetti. Ersterer legte sowol eine eigene Sammlung von Inschriftsteinen, heidnischen und christlichen, an (die er in seinem Werk durch Einschließung mit Linien und römische Ziffern kenntlich macht), als er auch eifrig Copien sammelte. Seine Inscriptionum antiq. explicatio, Rom. 1699, enthält außer manchen in anderen Abteilungen zerstreuten altchristlichen Inschriften, für diese ein eigenes Kapitel (das achte), hauptsächlich aus den römischen Cömeterien, wenige von aus-

wärts. Und Boldetti nahm in seinem ausschließlich den christlichen Grab-Altertümern gewidmeten Werk: Osservazioni sopra i cimiteri de' santi martiri e antichi cristiani, Rom. 1720, zalreiche Inschriften auf, sowol früher bekannte als neu ausgegrabene, die (hauptsächlich im ersten Teil des zweiten Buchs) unter gewissen Rubriken behandelt werden.

Zu diesen Grabinschriften kommen in derselben Zeit einesteils die Inschriften bemalter Gläser, die gleichfalls aus den römischen Cömeterien stammen, gesammelt von Buonarroti in seinem Werk: Osservazioni sopra alc. frammenti di vasi antichi di vetro, Firenze 1716. Und schon früher aus den Kirchen die Inschriften zu den Mosaikmalereien, welche Ciampini in den zuvor genannten beiden Werken (1690—1699) veröffentlichte.

2. Hierauf in dem zweiten und dritten Viertel des 18. Jarhunderts breitet sich das Studium und die Kunde der christlichen Inschriften weiter aus und es wird eine reiche Ernte gehalten sowol im Anschluss an die allgemeine Epigraphik, als in selbständiger Forschung und Darstellung.

Jene schreitet vor einesteils in neuen allgemeinen Sammlungen. Es wurden erstens in einem und demselben Jare (1731) zwei Inschriftenwerke herausgegeben, die schon im vorigen Jarhundert angelegt, aber liegen geblieben waren. Das eine, die schon genannte Sammlung von Donius, welche Gori mit Ausschluss der seitdem bekannt gemachten Inschriften herausgab; die christlichen bilden die 20. Klasse. Das andere ist von Marq. Gudius, herausgegeben von Hessel, wo aber die christlichen eine untergeordnete Stelle einnehmen. Zu derselben Zeit wurde von zwei Seiten eine neue allgemeine Inschriften-Sammlung vorbereitet und ausgefürt: von Muratori in dem Thesaurus inscriptionum, den er aus gedruckten und ungedruckten Quellen veranstaltete (1732); worauf Maffei sich darauf beschränkte, außer den Inschriften Veronas die noch unedirten Inschriften aus dem übrigen Italien und aus Wien, die er meist selbst von den Originalen copirt hatte, an's Licht zu stellen in seinem Museum Veronense (1749). Die christlichen Inschriften sind bei Muratori in Eine Klasse gebracht (T. IV); Maffei folgt einer geographischen Ordnung, daher sie bei ihm zerstreut sind. Darauf gab noch Donati zu dem Thesaurus Muratoris ein Supplement in seinem Vet. inscriptionum graec. et lat. novus Thesaurus (1765), wo ebenfalls die christlichen Inschriften am Schluss eine eigene Klasse bilden (T. II).

Anderenteils finden sich christliche Inschriften den heidnischen beigefügt in den vielen besonderen Sammlungen, die jetzt länder- und städteweise erfolgen, s. Einleitung in die monum. Theol. S. 884.

Zweitens traten in dieser Zeit speciell für die Erklärung der christlichen Inschriften eine Reihe bedeutender Abhandlungen an's Licht. Die erste ist von Lupi, der über die Grabschrift der Severa einen reichhaltigen Commentar herausgab (Epitaphium Severae martyris illustratum, Panormi 1734): womit er zu einer systematischen Behandlung der christlichen Inschriften den ersten Anstoß gab. Andere von Muratori und in eigenen Werken von Corsini und Oderici. — In der Schweiz hatte Hagenbuch ein großes epigraphisches Wissen zusammengebracht, er hat hin und wider christliche Inschriften in seinen Kreis gezogen und jedenfalls sein Interesse daran zu erkennen gegeben (s. bei Orelli Collect. T. II, p. 361); doch seine Behandlung derselben geht mehr auf Äußerliches, namentlich auf chronologische Beziehungen (Epist. epigr. 1747). Überhaupt aber ist er weitschweifig und dadurch weniger fruchtbar geworden.

3. Unter dieser mannigfaltigen Arbeit in Sammlung und Erklärung der Inschriften ist man aber auch des letzten theologischen Zweckes eingedenk: nämlich das reiche Material zu verwenden zum Aufbau der Kirchengeschichte, insbesondere der kirchlichen Altertumskunde, woran um die Mitte des 18. Jarhunderts von verschiedenen Seiten ernstlich Hand angelegt wird. Der erste ist Mamachi, der die christlichen Inschriften für seine Darstellung der kirchlichen Altertümer namentlich der Sitten benutzt (Orig. et antiq. eccles. T. III, 1751). Desgleichen hat Blanchini für seine monumentale Kirchengeschichte (Demonstratio hist. eccles. quadripartitae, s. oben S. 779) sie verwendet, nämlich heidnische Consularinschrif-

ten in die Tafeln aufgenommen für den chronologischen Teil, auch eine Anzal christlicher, obwol die beiden ersten Jarhunderte, auf welche diese Geschichte sich beschränkt, kaum mit Sicherheit deren hergeben. — Im einzelnen hat an solchen Bestrebungen ein deutscher Philolog, Joh. Ernst Imm. Walch, Professor in Jena, Teil genommen, teils zu Gunsten einer angeblich in Spanien gefundenen Inschrift als Beweis einer neronischen Verfolgung daselbst, teils zur Erläuterung von Ausdrücken und Sprüchen im Evang. Matthäi aus griechischen Inschriften.

Endlich gab Zaccaria eine Abhandlung De veterum christianarum inscriptionum in rebus theologicis usu (als erste seiner Dissertatio duplex 1761), allerdings mit Hervorhebung gewisser römisch-katholischer Dogmen und Einrichtungen, wie des Primats des Petrus, des Mönchtums, des Sakraments der Firmelung, die bei den Inschriften keineswegs sich aufdrängen.

IV. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts. — Auch in dieser Zeit behaupten in der wissenschaftlichen Tätigkeit Italiens die epigraphischen Studien überhaupt eine hervorragende Stelle. Doch nehmen im Laufe des gegenwärtigen Jarhunderts Frankreich und Deutschland ihren Anteil daran. Und zumal für die christliche Epigraphik ist diese Periode von entscheidender und grundlegender Bedeutung. Einen Abschnitt darin bezeichnet aber noch der Anfang der vierziger Jare.

a) Bis 1844. — Wärend in diesem Zeitraum auch das Material durch neue Funde und Sammlungen außerordentlich zunimmt, liegt der eigentliche Wendepunkt, womit in der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts eine neue Periode der Epigraphik anhebt, doch vielmehr in der wissenschaftlichen Behandlung.

1. Die Bearbeitung der Inschriften des klassischen Altertums ging darin voran. Die formale Seite oder die kritische Methode wurde von Maffei systematisch ausgebildet, dessen Ars critica lapidaria, leider ein unvollendetes Werk, nach seinem Tode (er starb 1755) erschien in Donati vet. inscr. nov. Thesaur. T. I. 1775: er entfernt sich darin nicht vom Boden des klassischen Altertums. Auch nur beiläufig werden die christlichen Inschriften berürt in einem zweiten und ausgefürten Hauptwerk von Morcelli, De stilo inscriptionum latinarum libri III (1781), die Frucht sechsjäriger Arbeit: worin er nach dem Muster der alten Inschriften, die in Klassen geteilt, in reichlicher Exemplifikation mit gelehrten Erläuterungen vorgelegt werden, und in deren Eigentümlichkeit er einfürt, eine praktische Anleitung zur Herstellung von Inschriften bezweckt, welche den Charakter der Klassicität nicht verleugnen. — Eine Einleitung in das Studium der alten lateinischen Inschriften gab Zaccaria in seiner Istituzione antiquario lapidaria (1770; 2. Ausg. 1793): er hat ausschließlich heidnische Inschriften im Auge.

Für die christlichen Inschriften tritt Pellicia ein, dessen Verdienst um die christlichen Altertümer überhaupt (durch sein Werk de christianae ecclesiae politia, zuerst 1777) schon vorhin angezeigt ist. Daran schließen sich seine epigraphischen Arbeiten; denn er gab demselben außer einer Abhandlung de coemeterio Neapolitano, worin er auch die wenigen dort noch befindlichen Inschriften gesammelt, eine andere bei: De re lapidaria et siglis veterum Christianorum. Diese Abhandlung, noch immer brauchbar, in die altchristliche Epigraphik einzufüren, ist von Binterim übersetzt in seinen Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. II, Th. 1, 1825.

Eine bleibende Bedeutung für das Studium der christlichen Inschriften hat Gaetano Marini sowol durch umfassende Tätigkeit in der Sammlung des Materials als durch Schärfe der Beobachtung und Durchfürung der vergleichenden Metode. Er hat die Inschriften des Palastes Albani edirt, darunter am Schluss die christlichen und dieselben mit wertvollen Erläuterungen ausgestattet (1785); desgleichen eine Anzal altchristlicher Inschriften mit Erläuterungen veröffentlicht in seinem Hauptwerk Atti e monumenti de' fratelli Arvali (1795) und mehrere einzeln mit Commentar. Er hat ferner die christlichen Inschriften Roms gesammelt in einem handschriftlichen Werk von vier Bänden, welches in der vatikanischen Bibliothek aufbewart wird: es umfaßt die Inschriften innerhalb des ersten

christlichen Jartausends, in 32 Kapiteln, von denen acht von Mai publizirt sind (Script. vet. nov. Collect T. V.). Endlich hat er eine Sammlung altchristlicher Inschriften, d. h. der Steine selbst, im vatikanischen Palast angelegt, in der Galeria lapidaria, für das Studium unschätzbar, — wenn auch Irrungen dabei vorgekommen und falsche Inschriften aufgenommen sind (eine Inschrift ist sogar dreimal vorhanden). Auch seine handschriftliche Sammlung läſst zu wünschen übrig: unter anderm ist eine evident heidnische Inschrift aufgenommen (bei Mai p. 28, 3. vgl. Boeckh CIGr. 3165), und die Abschriften sind nicht ganz zuverlässig. Nichtsdestoweniger bleibt ihm das Verdienst, den Grund gelegt zu haben, auf dem nun fortgearbeitet wird.

2. Hiernächst erweitert sich die christliche Epigraphik dadurch, daſs teils neue Sammlungen von Originalinschriften entstehen, teils die vorhandenen ihre Beschreibung erhalten, vor allem in Italien. In Rom selbst sind, außer der vatikanischen Hauptsammlung, christliche Inschriften im Kircherschen Museum des Collegio Romano, im capitolinischen Museum und in S. Paolo fuori la mura: alle drei sowol heidnische als christliche Denkmäler umfassend. Die Inschriften des kapitolinischen Museums mit Erläuterungen gab Guasco im J. 1775 heraus (im 3. Bande stehen die christlichen); die der Paulskirche sind aufs neue in dem schon angefürten Werk von Nicolai (1815) erschienen; die kleine, aber wertvolle Sammlung des Kircherschen Museums ist von Brunati (Mailand 1837) herausgegeben. In Mailand fand man im Jare 1813 unter dem Fußboden von S. Ambrogio eine große Anzal christlicher Inschriften: diese wurden in dem Vorhof eingemauert und sind herausgegeben von Labus, Intorno alcuni monumenti epigrafici cristiani scoperti in Milano etc. (1824). Bei Chiusi in den Katakomben der Mustiola wurden in den Jaren 1830—31 neue Ausgrabungen gemacht und altchristliche Inschriften gefunden (eine vom J. 455), welche Pasquini herausgegeben hat (1833). — Ferner wurden lokale Sammlungen altchristlicher Inschriften (nebst den heidnischen) veranstaltet und mit Erläuterungen herausgegeben, für Perugia von Vermiglioli (1805, 2. Ausg. 1834); für Akre in Sicilien von Judica (1819); für Velletri von Cardinali (1823).

In Frankreich erstreckte sich das Interesse für die Denkmäler des Altertums auf die Inschriften, die im Original in Museen gesammelt wurden. So enthält der Louvre unter den zalreichen Inschriften aus dem klassischen und ägyptischen Altertum einige altchristliche, griechische, lateinische (auch koptische) aus Ägypten und Algerien. Und besonders im südlichen Frankreich haben die Städte, die eine uralte Geschichte haben, deren Denkmäler in Museen gesammelt: unter ihnen ragt Lyon hervor, wo im Palais des arts heidnische und christliche Inschriften, außerdem in der Kirche S. Irénée eine Anzal altchristlicher Grabsteine aufbewart werden.

Auch in Deutschland sind in dieser Zeit wertvolle Funde aus den Römerzeiten gemacht. Vornehmlich in Trier, wo mehrere altchristliche Kirchhöfe entdeckt, namentlich bei der ehemaligen Abtei St. Matthias in den Jaren 1825 und 1828 christliche Inschriften des 4. Jarhunderts gefunden wurden: sie sind bekannt gemacht von Wyttenbach (1833). Weitere Kundmachungen dortiger Funde erfolgten von Florencourt und Steininger. Die Inschriften des ganzen westlichen Deutschlands sammelte Steiner. Und Lersch gab sein Centralmuseum rheinländischer Inschriften heraus. Wenn auch in diesen Sammlungen die Zal der heidnischen Inschriften weit überwiegt, so sind doch die christlichen als die ältesten Denkmäler des Christentums in Deutschland von hohem Wert.

Ein neues weites Feld bot der Orient, der zwar schon früher besucht war, dessen epigraphische Schätze in größerem Umfang aber erst jetzt erschlossen wurden. Der erste dieser Reisenden war Seetzen, der Syrien, Palästina und die Länder bis Ägypten in den Jaren 1805—1809 besuchte und aus jenen etwa 150 Inschriften aufzeichnete, mit Genauigkeit, wie sich später bewärt hat; seine Copien sind teilweise nach Abschriften schon in das Corpus inscriptionum Graecarum aufgenommen, auch von Richter benutzt, übrigens erst 1854 mit seinen Tagebüchern publizirt. — Inschriften aus Nubien und Ägypten, wichtig für die

älteste Geschichte des Christentums daselbst, wurden von Gau veröffentlicht mit Erläuterungen von Niebuhr und Letronne (1822), nachdem der erstere eine Bearbeitung der wichtigsten von ihnen hatte vorangehen lassen; desgleichen aus Nubien und Ägypten von Graf Vidua (1826). — Vielfach ward Kleinasien bereist und erforscht, besonders von Engländern; es erschienen Reisen von Buckingham (1821), Burkhardt (1822), Berggren (1826. 28), Hamilton (1842). Insbesondere zog der heilige Boden der sieben apokalyptischen Gemeinden die Altertumsforscher an: Inschriften von dort gab Arundell und Bailie (1828. 42); worauf noch andere Mitteilungen von ihnen aus Kleinasien folgten. Aber auffallend ist, wie wenig in diesen Gegenden das christliche Altertum Spuren hinterlassen hat, wärend das heidnische reichlich vertreten ist.

Dasselbe gilt von Griechenland, welches nun auch nach Denkmälern durchsucht wurde. In Folge der französischen Expedition nach Morea, die mit wissenschaftlichen Kräften ausgestattet war, wurden drei Bände dortiger Inschriften veröffentlicht und diese teilweise erläutert von Lebas (1837. 39): darunter einige christliche. Demnächst hat Roß sich verdient gemacht um die Epigraphik Griechenlands und der Inseln durch seine Inscriptiones Graecae ineditae (1834. 42. 45) nebst seinen Reisebeschreibungen, namentlich die Reisen auf den griechischen Inseln des ägeischen Meeres (1840. 43. 45), wodurch die ältesten Spuren des Christentums daselbst ans Licht gekommen sind.

Zu allen diesen Einzelforschungen kommen nun die allgemeinen Sammlungen. Eine Sammlung griechischer und lateinischer Inschriften aus England, Italien, Frankreich, meist von den Originalen copirt, gab Osann (1822—34), wodurch namentlich eine Anzal christlicher Inschriften der vatikanischen Gallerie zuerst bekannt geworden sind. Eine Auswal lateinischer Inschriften, nur aus literarischen Quellen, Orelli (1828), wo auch christliche hin und wider zugelassen sind (s. T. I, p. 17); an der Hauptstelle aber, am Schluss der Res sacrae, unter der altrömischen Aufschrift: Superstitio judaica et christiana (T. I, p. 439). Vor Allem aber kommt das große Unternehmen der Berliner Akademie in Betracht, die vollständige Sammlung der griechischen Inschriften von Boeckh (erschienen seit 1825), welche nach ihrer Anlage und Bearbeitung die Wichtigkeit solcher Urkunden allgemein erkennen ließ, nach allen Seiten die Altertumskunde erweitert und auf das ganze Studium eine mächtige Einwirkung geübt hat. Diese Sammlung war bestimmt, auch die christlichen Inschriften aufzunehmen; aber schon in den früheren Abteilungen ist eine nicht geringe Anzal derselben zugelassen, deren Verzeichnis in dem Schlussheft von Kirchhoff (T. IV, Fasc. 2. Praefat.) gegeben ist.

3. Was endlich die Auslegung der christlichen Inschriften betrifft, so sind in dieser Zeit teils im einzelnen namentlich in Italien gelehrte Abhandlungen darüber erschienen: von denen hier außer den Aufsätzen in den Atti der Accademia archeologica Romana nur erwänt werden mögen von Cancellieri, Diss. sopra due iscrizioni delle sante martiri Simplicia et Orse. Roma 1819, und von Cardinali, Intorno un antico marmo cristiano. Bologna 1819.

Anderenteils sind die Inschriften überhaupt in theologischem Interesse und zwar für die Schriftauslegung benutzt worden durch Münter, der sich die Aufgabe stellte, die Sprache des N. Testam., jedoch nur in lexikalischer Hinsicht, durch Parallelstellen aus Inschriften zu erläutern, und dies in drei Abhandlungen ausgefürt hat (1814. 1816. 1826): diese sollten jedoch nur Specimen sein eines Werkes, das über das ganze N. Test. sich verbreitete, dessen Herausgabe durch seinen Tod verhindert ist.

Hauptsächlich aber haben einige Klassen von christlichen Inschriften eine zusammenhände Bearbeitung erhalten, wodurch sie für die christliche Kirchengeschichte und Altertumskunde fruchtbar geworden sind. Es sind zwei französische Archäologen, die sich hierin ein Verdienst erworben haben: Letronne durch seine Auslegung einiger Inschriften aus Ägypten und Nubien (die letztere von Niebuhr missverstanden und für heidnisch genommen, ist von jenem zuerst richtig erklärt), und Raoul-Rochette durch seine Behandlung der Inschriften aus den römischen Cömeterien: beides in Vorlesungen, die in den Mémoires de l'Academie des inscrip-

tions T. IX. X. 1831. 1833 und T. XIII. 1838 (es ist die zweite der drei Abhandlungen über die Altertümer der Katakomben), und auch besonders erschienen sind, von Letronne: Materiaux pour l'histoire du christianisme en Egypte, en Nubie et en Abyssinie. Par. 1833, und von Raoul-Rochette: Mémoires sur les antiquités chrétiennes des catacombes. Par. 1836—38.

So geht hier die Bearbeitung der christlichen Inschriften von den Männern der klassischen Archäologie aus. Auch in den vorgenannten Sammlungen ist mehrenteils das Interesse für das klassische Altertum vorwaltend, so daſs die christlichen eben nur mitgenommen werden. Und weil man nur nach jenen suchte, so sind die letzteren selbst in den Ländern, wo sie gefunden werden, geringer geschätzt; „es ist nur eine christliche Inschrift", sagte man in Griechenland, wie ein Reisender von dort (im Jare 1844) mir mitteilte.

Dies nun hat in neuester Zeit sich geändert. Und gerade darauf hat die eifrige und fruchtbare Behandlung der Denkmäler und Inschriften des klassischen Altertums zurückgewirkt, daſs nun auch die christlichen Inschriften um ihrer selbst willen angesehen werden. Deshalb ist hier für die christliche Epigraphik eine neue Periode angezeigt.

b) Seit 1844. — Die Epoche (vgl. oben S. 462) liegt darin zuerst, daſs man in Rom erneute Aufmerksamkeit und Sorge den altchristlichen Cömeterien zugewendet und an ihre Aufräumung Hand angelegt hat. Im Jare 1843 erging deshalb eine Verordnung von dem Generalvikariat; zugleich begann eine neue Litteratur für die Katakomben durch das Werk von Marchi. Die Ausgrabungen sind seitdem mit reichlichem Erfolge fortgesetzt, besonders seitdem de Rossi die Leitung übernommen, der durch systematische Nachforschung große Resultate erzielt hat. Um dieselbe Zeit wurden an den verschiedensten Punkten wertvolle Entdeckungen gemacht: es wurde im Jare 1844 ein altchristliches Cömeterium auf der Insel Melos aufgefunden, wovon Roß und von Prokesch Kunde gaben. Im Jare 1839 war zu Autun die seitdem berühmt gewordene griechische Inschrift gefunden, welche Pitra zuerst publizirte, worauf sie in einer eigenen Schrift von Franz hergestellt und erläutert ist (Christliches Denkmal von Autün, Berl. 1841): sie hat außerdem noch zalreiche Auslegungen in Italien, Deutschland, Frankreich, England erhalten. — Sodann zeigt sich besonders in Frankreich ein neuer Eifer in dem Studium der Inschriften wie des klassischen, so demnächst auch des christlichen Altertums, dem es an Pflege von Seiten des Stats nicht gefehlt hat. Eben damals widmete Villemain als Minister demselben besondere Fürsorge. In seinem Auftrage bereiste Lebas in den Jaren 1843 und 1844 Griechenland, die Inseln und Kleinasien, um die Inschriften dieser Länder zu erforschen und zu copiren. Gleichzeitig faſste derselbe Minister den Plan einer allgemeinen Sammlung der lateinischen Inschriften, der zwar nicht zur Ausfürung gekommen ist; aber einzelne Zweige der kolossalen Aufgabe werden dort durchgefürt. Und die beiden archäologischen Zeitschriften Frankreichs, die mit dem Jare 1844 beginnen, die Revue archéologique und die Annales archéologiques, haben auch christliche Inschriften gebracht. Die Ausfürung des ganzen Planes aber ist auf Deutschland übergegangen, da die Akademie der Wissenschaften in Berlin ihn im Jare 1846 aufgenommen hat.

1. Sehen wir zuerst wider auf die Forschungen, welche die Inschriften überhaupt, klassiche und christliche, im Auge haben, meist mit vorwaltendem Interesse für die ersteren; so findet sich widerum aus Griechenland, Kleinasien und Afrika viel Neues und Wichtiges hervorgehend. Es treffen in diese Zeit noch die fortgesetzten Publikationen von Roß nebst seinen Reisebeschreibungen, die manche interessante Kunde aus dem christlichen Altertum bringen. Aus Griechenland und Kleinasien stellte Lebas eine ganze Sammlung von Inschriften ans Licht (Voyage archéologique en Grèce et en Asie mineure. Inscript. gr. et lat.). Und Langlois Inschriften aus Cilicien, welches er, gleichfalls im amtlichen Auftrage, im Jare 1852—53 bereist hatte (Inscriptions grecques, romaines, byzantines et arméniennes de la Cilicie (1854); dazu seine Reisebeschreibung: Voy. dans la Cilicie (1861).

Auf Reisen in den Trachonen und um das Haurangebirge brachte Wetzstein die Inschriften zusammen, welche mit Erläuterungen von Kirchhoff unter dem Titel „Ausgewälte griechische und lateinische Inschriften ꝛc." in den Abhandl. der Berliner Akad. d. W. 1864 und einzeln erschienen sind, darunter altchristliche von besonderem Interesse. Eine einzelne merkwürdige Entdeckung ist eine christliche Grabkammer bei Sidon mit einer griechischen Inschrift vom J. 642, welche Dietrich herausgegeben und erläutert hat (Zwei Sidonische Inschriften, Marburg 1855).

Ferner wurden nach dem nördlichen Afrika zwei wissenschaftliche Expeditionen veranstaltet, die auch an Inschriften ergiebig waren: nach Ägypten und Nubien von der preußischen, nach Algerien von der französischen Regierung. Das Werk von Lepsius (Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien), das Ergebnis der ersteren, enthält in der 6. Abteilung die Inschriften; aus der anderen Expedition ist ein eigenes Inschriftenwerk hervorgegangen, Text und Erläuterungen von Renier aber unvollendet (Inscriptions rom. d'Algérie, 14 Lieferungen bis 1858). Dazu kommen später noch zwei französische Missionen nach Kleinasien und Nordafrika: Die eine schon (S. 466) erwänte, durch Renan ausgefürt, dessen Reisewerk, Mission en Phénicie (1864) auch christliche Inschriften bringt. Die andere durch Héron de Villefosse, welcher in einem gedrängten Bericht wertvolles inschriftliches Material mitteilt, Rapport sur une mission archéologique en Algérie (1875).

Diesen Expeditionen ist auch die Sendung Salzenbergs nach Konstantinopel, aus Anlaſs der Restauration der Sophienkirche beizuzälen, dessen Werk über die altchristlichen Bauwerke Konstantinopels (s. S. 465) auch einige griechische Inschriften von dort enthält. Ein Studium aber der Epigraphik des heidnischen und christlichen (auch des türkischen) Konstantinopels und seiner Umgebungen haben Dethier und Mordtmann ausgefürt, wonach jener von der Inschrift des Kaisers Justinian I. in der kleinen Hagia Sophia ein Facsimile nebst Erklärung gegeben hat (Sitzungsber. der philos.-histor. Klasse der Akademie der Wissensch. zu Wien 1858), und beide ein Werk angefangen haben: Epigraphik von Byzantion und Konstantinopolis, die erste (vorchristliche) Hälfte, Wien 1864; die christlichen Inschriften bis 1453 sollten in die andere Hälfte kommen; aber die Verfasser sind vor der Vollendung gestorben.

In Athen ist die archäologische Gesellschaft tätig und hat neuestens altchristliche Cömeterien entdeckt; ein Inschriftenwerk, klassische und christliche Inschriften enthaltend, von Kumanudes ist daselbst 1871 erschienen.

Im Abendlande ragt Lyon hervor durch Eifer für seine alten Monumente. Selbst die städtische Behörde hat daran Teil, indem sie die Mittel gewärte, das Werk von Spon über die Altertümer von Lyon neu herauszugeben, welches Monfalcon besorgte (1858). Das Hauptwerk über die Inschriften von Lyon wird Boissieu verdankt, Inscriptions antiques de Lyon (1846—54) mit einem trefflichen Kommentar, worin auch die christlichen Inschriften, welche die letzte Klasse bilden, verdiente Würdigung gefunden haben. Hieran reiht sich später ein gleichfalls gediegenes Werk über die Inschriften von Vienne, von Allmer et Terrebasse, 6 Bde. (1875, 76), aber weiter reichend, indem es in zwei Abteilungen, die Inscriptiones antiques, vor dem 8. Jarh. und Inscr. du moyen âge, vor dem 17. Jarh. umfaſst. — Ebenso haben die Inschriften von Vercelli eine treffliche Ausgabe und Bearbeitung erhalten durch Bruzza († 1883) Iscrizioni antiche Vercellesi (1874), wie auch die Sammlung derselben, welche bis dahin im Stadthause untergebracht war, durch Fürsorge der städtischen Behörde eine günstige Aufstellung bei S. Andrea im J. 1881 erhalten hat.

Zugleich haben die allgemeinen Inschriften-Sammlungen, welche unter Autorität der Akademie d. W. zu Berlin ausgefürt worden, ihren Fortgang und gelangen zur Vollendung. Zuvörderst von dem von Boeckh begründeten, von Franz und Curtius fortgefürten Corpus der griechischen Inschriften, nachdem

es, wie erwänt, in seinen früheren Heften schon eine Anzal christlicher Inschriften gebracht hatte, erschien als Schluss des Textes die eigentliche Sammlung derselben bis zum Untergang des byzantinischen Reichs, bearbeitet von Kirchhoff Vol. IV, Fasc. 2. 1859, wärend der Schluss des Werks, die Indices, erst 1877 herausgegeben ist: diese Sammlung in solcher Folge und Klarstellung ein reiches und dankenswertes Material, wodurch auch das Fortleben der griechischen Kultur im Abendlande vor Augen gestellt wird. Auch zu diesem Heft hat Cavedoni Anmerkungen erscheinen lassen, Annotazioni al Fasc. II. del vol. IV. del C. I. Gr. Modena 1860; und einige Ergänzungen sind von mir gegeben in dem Aufsatz: „Verschollene und aufgefundene Denkmäler“, in den Theol. Studien u. Kritiken 1861, S. 462. 468 ff. — Für das Corpus der lateinischen Inschriften waren neue Grundlinien gegeben durch die vorangegangenen Arbeiten Mommsens über die neapolitanischen (Inscriptiones regni Neapolit. 1852) und die schweizerischen Inschriften (Inscriptiones confeder. Helvet. 1854): wobei grundsätzlich auf die noch vorhandenen Originale zurückgegangen, auch die Überlieferung, nicht bloß die gedruckte, sondern auch die handschriftliche erforscht worden ist. Für die christlichen Inschriften im Neapolitanischen, so weit sie dem 7. Jarhundert vorangehen, — in der Schweiz kommen altchristliche nur ausnahmsweise vor — liegt die geographische Ordnung zu Grunde, dass sie den anderen städteweise angereiht werden. Nach diesen Grundsätzen ist für das Corpus verfaren: es mussten vor allem die Steine selbst aufgesucht werden. So wurden für dasselbe teils neue Gebiete erschlossen, wie das römische Nordafrika, welches Wilmanns bereiste in den Jaren 1873 bis 76 — teils alte Gebiete, die durch Unkritik gewissermaßen verschollen waren, wie Spanien, der Wissenschaft widergewonnen. Und es haben daran die altchristlichen Inschriften planmäßig ihren Teil, indem durchgängig die geographische Anordnung zu Grunde gelegt wurde, mit Ausnahme des ersten Bandes. Da dieser die Inscriptiones antiquissimae bis zu Cäsars Tode enthält, der zweite, über Spanien, die christlichen ausgeschlossen hat (s. sogleich), so zeigt jenen Anteil zuerst der dritte Band, enthaltend Asien, die griechischen Provinzen Europa's, Illyricum (1873), ferner Bd. V Oberitalien (1872, 77), Bd. VIII Nordafrika (1881), Bd. IX. X Unteritalien und Sicilien (1883), — alle von Mommsen bis auf Bd. VIII, der von Wilmanns teilweise ausgefürt, von Mommsen vollendet ist: von der mit Renier gemeinsamen Herausgabe der nordafrikanischen Inschriften musste nach dem Kriege von 1870 Abstand genommen werden, „Fatis ita jubentibus“ (Mommsen Vol. VIII. p. XXIX). Für Spanien und Großbritannien (Bd. II. VII) sind die christlichen Inschriften gesondert herausgegeben von Hübner (1871, 76). Von Bd. VI, der in 7 Teilen die stadtrömischen Inschriften bringen soll, sind Th. 1. 2 (1876, 82) erschienen, — der erstere enthält auch die gemischte Sammlung des cod. Einsiedlensis; sonst sind die christlichen ausgeschlossen, nehmlich de Rossi vorbehalten. — Für die christliche Altertumswissenschaft ist es ein unschätzbarer Gewinn, dass die großen Arbeiten, die dem klassischen Altertum und seinen Inschriften galten, der christlichen Nachbarschaft mit zu gute gekommen sind: somit ein unvergleichliches Material aus der ganzen alten Welt, kritisch gesichtet, dem theologischen Studium dargeboten wird.

Demnächst ist auch für die Auswal von Inschriften gesorgt. Zwar der Delectus inscriptionum Rom. von Zell (1850), obwol er bis auf Justinian I. und Phocas (n. 1224. 1558; 1226) hinabreicht, hat die christlichen als solche ausgeschlossen. Ebenso Wilmanns, Exempla inscript. lat. (1873) mit gleicher Rücksicht auf die genannten Kaiser. Und die lateinische Sylloge von Garrucci (1877) sowie die griechische von Dittenberger (1883) reicht nicht bis in die christliche Zeit. Dagegen sind von Henzen (1856) im 3. Bande zu Orellis Collectio (vgl. oben S. 481) auch einige christliche aufgenommen. Von vorn herein hat Kaibel in seiner griechischen Sammlung, Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta (1878) am Schluss der betreffenden Abschnitte eine Anzal christlicher Epigramme angereiht, insbesondere unter den Grabinschriften, welche länderweise geordnet sind, jedesmal als Appendix christianorum epigrammatum und in der letzten Abteilung unter Varia, auch nachträglich noch von einigen Diptychen (p. XXIV).

2. Auch die altchristlichen Inschriften für sich aus den Hauptgebieten, in denen sie gefunden werden, haben ihre Bearbeitung erhalten oder sind darin begriffen. Die Inschriften Piemonts hat Gazzera gesammelt und erläutert (Delle iscrizione cristiane antiche del Piemonte discorso, 1849, und Appendice 1850). In dem Werk über die römischen Katakomben von Perret sind auch die altchristlichen Inschriften sowol aus diesen und den dortigen Museen, als auch einige auswärts vorhandene in Facsimile widergegeben mit Kommentar von Renier (T. I. V. VI. 1851). In Deutschland ist die Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften im Rheingebiet von Steiner erschienen (1853; neue Aufl. 1859).

Als grundlegende Werke aber und nicht blos für die betreffenden Gebiete, Rom und Gallien, sind seit dieser Zeit die epigraphischen Arbeiten von de Rossi und Le Blant hervorgetreten. Ersterer hat um die stadtrömischen Inschriften sich verdient gemacht schon bei Errichtung der christlichen Abteilung des lateranischen Museums (1854) durch Sammlung, Anordnung und Bezeichnung der Inschriften, die aus dem christlichen Museum bei der vatikanischen Bibliothek nebst manchen aus der Galeria lapidaria und aus sonstiger Zerstreuung versetzt wurden. S. Triplice omaggio alla S. di P. Pio IX . . offerto dalle tre Romane Accademie (1877), vgl. Bulletino di archeol. crist. 1876, IV. 1877, I. Desgleichen durch die Aufstellung der Inschriften im Kloster von S. Paul. Sodann, nach einzelnen Abhandlungen zur christlichen Epigraphik (De christ. monumentis *ΙΧΘΥΝ* exhibentibus und De christianis titulis Carthag. bei Pitra Spicileg. Solesm. T. III. IV. 1855, 58) ist im Anschluss an das Unternehmen der Berliner Akademie der Wissensch. und selbst als Bestandteil ihres Corpus inscr., nach denselben Grundsätzen gearbeitet, der erste Band der Inscriptiones urbis Romae christianae erschienen (1861), welcher die datirten Inschriften der sechs ersten Jarhunderte umfasst, — Geschichte und Kritik des Textes und Feststellung der Konsularfasten. Es war ein glücklicher Gedanke, gleichwie in der Aufstellung im lateranischen Museum (Feld IV—VII) die datirten Inschriften voranzustellen zu chronologischer Charakteristik und als Mittel, auch die nicht datirten chronologisch zu bestimmen. Zur Ergänzung des Werks durch Publikation neuer Funde dient das schon (S. 466) erwänte Bulletino di archeologia cristiana, seit 1863, welches außerdem zalreiche und wichtige epigraphische Verhandlungen bringt. Solche bietet anderenteils seine Roma sotterranea zu den inschriftlichen Funden, deren Verzeichnung und Erläuterung einen wesentlichen Bestandteil derselben bildet. — Das andere Hauptwerk, von Le Blant: Inscriptions chrét. de la Gaule, 2 Bände (1856. 65), welches ein Jarhundert weiter reicht, entspricht der Bedeutung Galliens, dass es nächst Italien das an solchen Inschriften reichste Land ist. Auch einen Teil von Deutschland berürt diese Arbeit. Die Inschriften, zum großen Teil facsimilirt, werden begleitet von einem Kommentar, der außer Geschichte und Kritik des Textes auch sachlich eingeht und die Früchte allgemeiner epigraphischer Studien zum Verständnis des Einzelnen herzubringt. — Demnächst hat das Werk von Roller über die Katakomben Roms und ihren Altertümer (s. S. 466) zum Teil im Anschluss an das lateranische Lapidarmuseum sowol zalreiche Inschriften in Facsimile widergegeben, als ihnen kapitelweise und im einzelnen nähere Betrachtung gewidmet.

Wenn Griechenland an Zal altchristlicher Denkmäler zurücksteht, so ist um so mehr an sorgfältiger Erforschung derselben gelegen. Dahin zielt für Attica die Schrift von Bayet, De titulis Atticae christianis antiquissimis (1878).

Solcher zusammenfassenden Behandlung für Städte und Länder zur Seite steht die monographische Bearbeitung oder auch gelegentliche Behandlung einzelner Inschriften, woran es zu allen Zeiten nicht gefehlt hat. Willkommen ist es, mit solchen Gaben zwei Häupter der Philologie in Deutschland anzutreffen: Boeckh und Haupt, deren Abhandlungen „Inschriften von Gerasa“ und „Ueber eine christliche Inschrift“ in den Monatsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1853, 1865, sich finden. Von Garrucci in s. Mélanges d'epigraphie anc. Liv. 1. 2. (1856. 57) ist die Grabschrift des Abercius und die Inschrift von Autun

kommentirt. Aus der Reihe von Abhandlungen über die letztere möge aus jüngster Zeit erwänt werden: Pohl, Das Ichthys-Monument von Autun, Inauguraldissertation (1880). Und zur epigraphischen Kritik die Abhandlung von V. Schultze über das angebliche Epitaph des Bischofs Linus, Jahrb. für prot. Theol. 1878 und in s. Archäol. Studien (1880).

Nächst der Veröffentlichung und Erklärung eines so reichen epigraphischen Materials haben gewisse Teile der christlichen Epigraphik eine kompendiarische Bearbeitung gefunden. Zuvörderst für Frankreich bei de Caumont, der in seinem Abécédaire d'archéologie (seit 1851) für jedes der Zeitalter, nach denen er vornehmlich die Architekturgeschichte gliedert, einen eigenen Abschnitt über die Paléographie murale hat. Für die altchristlichen Inschriften Galliens dient das Handbuch von Le Blant, eine Erweiterung der Vorrede seines Inschriftenwerkes: Manuel d'épigraphie chrét. d'après les marbres de la Gaule (1869). Die „christlichen Inschriften Roms in den vier ersten Jarhunderten" hat Northcote zur Ergänzung der zweiten Ausgabe seiner und Brownlows Roma sotterranea bearbeitet unter dem Haupttitel Epitaphs of the catacombs (1878). Einen eigenen Abschnitt: „die Inschriften der Katakomben", hat auch Kraus in seiner Roma sotteranea (2. Ausg. 1879) nnd Schultze in seinen Katakomben (1882). Eine zweckmäßige Sammlung, abgeteilt nach den Personalien der Toten nebst Zeitrechnung und Benennung des Grabes, meist aus Rom, sind die Christian epitaphs of the first six centuries von Mc Caul (Toronto u. London 1869). Für Deutschland ist den Inschriften des Mittelalters ein Abschnitt gewidmet in dem Handbuch von Otte, Bd. I (2. Aufl. 1883).

3. Es erübrigt noch ein Blick auf die Bearbeitung oder Verwendung der Inschriften in theologischem Zusammenhang zu dieser Zeit. Dahin gehören für die Inschriften aus den römischen Cömeterien einige Abschnitte in der Fabiola des Kardinals Wiseman (s. oben S. 470), wo solche Inschriften sehr schicklich in die Geschichtserzälung aufgenommen sind. Als Quellen der Kirchengeschichte sind die altchristlichen Inschriften verwendet für Deutschland von Rettberg (1846) und eingehender von Friedrich, — für die Schweiz von Gelpke; für die allgemeine Kirchengeschichte in den Tavole chronologiche critiche von Mozzoni (s. S. 470). Der religiöse und dogmatische Charakter der Katakombeninschriften kommt überhaupt bei Northcote (a. a. O.) zur Sprache. Nach der ethischen Seite ist von den Inschriften quellenmäßig Gebrauch gemacht von Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, Bd. I (1882), und aus dem Mittelalter im zweiten Bande (1884).

Um schließlich von den eigenen Arbeiten in diesem Gebiet Rechenschaft zu geben, so ist die Erklärung einer (von Welcker und Franz für chrtstlich gehaltenen) griechischen Inschrift aus Syrien von mir gegeben in der Zeitschrift für die Altertumswissenschaft, 1845, Nr. 40, und ihr stoischer Ursprung nachgewiesen, dem Franz (C. I. Gr. T. III. Add. p. 1198 zu Nr. 4598) zugestimmt hat. Eine Anzal Inschriften von religionsgeschichtlicher Stellung sind erläutert im ersten Teil meiner Mythologie der christlichen Kunst (1847, s. Th. II, Index unter Inschriften). Einen Aufsatz „über die Grabschriften der alten Christen", mit besonderer Rücksicht auf das darin bezeugte praktisch christliche Leben, enthält der Evang. Kalender für 1855. Eine Abhandlung „über den Gewinn aus Inschriften für Kirchen- und Dogmengeschichte" (nach einem Vortrag, den ich, von meiner ersten italienischen Reise zurückgekehrt, in der Predigerkonferenz zu Berlin im Jare 1854 gehalten) ist in den Jahrbüchern für deutsche Theologie; eine andere „Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen" in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, beide vom Jare 1876, erschienen. — Im christlichen Museum zu Berlin befindet sich, zum Teil in Rahmen, unter Glas, eine Sammlung Abdrücke von Inschriftsteinen, welche auf Reisen in Italien (Rom, Neapel, Florenz, Ravenna, Modena, Verona, Mailand, Vercelli, Turin), Frankreich (Paris, Lyon), Deutschland (Trier, Köln, Wien) in den Jaren 1853—81 in nassem Papier von mir angefertigt sind und dem Unterrichte dienen. Daselbst sind auch (nachdem zuvor in Vorlesungen über kirchliche Altertümer seit 1843 sowie in archäologi-

schen und patristischen Übungen seit 1856 Inschriften gebraucht und durchgenommen worden) Vorlesungen über Epigraphik des christlichen Altertums seit 1873 von mir gehalten, denen seit 1881 in Vorlesungen über Quellenkunde der Kirchengeschichte als die eine Hälfte derselben Lesung und Erklärung christlicher Inschriften in einer Folge von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart sich angeschlossen hat.

Blickt man auf den Gang der epigraphischen und überhaupt der monumentalen Studien, welchen zu zeichnen hier versucht worden ist, zurück und auf den Quellenreichtum, der gerade in gegenwärtiger Zeit von allen Seiten sich zudrängt, so kann man der Einsicht sich nicht verschließen, welch ein Anspruch daraus an die Wissenschaft der Kirche ergeht, in der ja von jeher die bewegenden Kräfte für alle die Hervorbringungen ruhen, welche Gegenstand jener Studien sind, in der also auch der Schlüssel für deren Verständnis hauptsächlich zu finden sein muss. Aber auch das läst sich nicht verleugnen, dass die neuere protestantische Theologie, anderen Interessen hingegeben, an dieser Stelle hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist; anderenteils dass es großer Arbeit und vereinter Anstrengung bedürfen wird, um dem unermeßlichen Material theologisch gerecht zu werden und der Theologie ihr Eigentum daran zu vindiciren.

Diese Schlussworte des Artikels von 1862 kann ich auch jetzt (1885) nur bestätigen. Aber aus vorliegenden Zeichen läst sich die Zuversicht schöpfen, dass es so wenig an der vereinten Anstrengung als an dem Erfolg fehlen wird.

F. Piper.

Theologie, mystische. Mysterium ist das sich verschließende, das Geheimnis (von *μύειν*, intrans., sich verschließen). Mystisch ist das, was auf ein Geheimnis sich bezieht, zu ihm gehört, es befasst. Mystik im religiösen Sinne ist demnach die Religion, sofern sie ein Leben des Menschen in dem Geheimnis d. i. in Gott und Gottes in uns ist. Denn Gott ist das Geheimnis *κατ' ἐξοχήν*. Auch nach seiner Offenbarung und in dieser bleibt er für den natürlichen, sündigen Menschen noch ein Geheimnis. Es bedarf der göttlichen Erleuchtung und der Reinigung unseres Herzens oder Gemüts, um Gott in seiner Offenbarung zu erkennen. Gott offenbart sich, um durch die Offenbarung in persönliche Gemeinschaft mit dem Menschen zu treten, Person mit Person, „Ich in ihnen, sie in mir". Das ist das Ziel der Offenbarung Gottes in Christo, dem Sone Gottes. Das Christentum ist Leben der persönlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, Gottes mit dem Menschen in Christus. Demnach ist das Christentum seinem Wesen nach Mystik, und christliche Mystik wäre also das Leben des Menschen in unmittelbarer persönlicher Gemeinschaft mit Gott und Gottes mit uns in Christus. Die Stätte für die unmittelbare Berürung des Menschen mit Gott ist das Gemüt. Das Gemüt ist die Einheit und Wurzel aller einzelnen Seelenkräfte, das Wesen derselben; in ihm berürt sich unser Wesen mit dem Wesen der Dinge in unmittelbarer Weise. Die einzelnen Seelenkräfte erfassen die einzelnen Wirkungen der Dinge, das Gemüt erfasst sie in ihrer Einheit, in ihrem Wesen. In ihm eignen wir sie uns an oder stoßen sie von uns ab, sind sie uns sympathisch oder antipathisch, ehe wir uns noch über das Warum Rechenschaft geben. Das Gemüt ist die Naturbasis für den Glauben, das, womit wir glauben. Der christliche Glaube ist das vom göttlichen Leben widergeborene Leben des Gemüts in Gott. Im Glauben berüren, ergreifen wir Gott unmittelbar, wesenhaft. Von da reflektirt sich das im Gemüt empfangene Leben Gottes in den einzelnen Seelenkräften, wir werden es im Gefül- oder im Empfindungsvermögen als Lust, im Willen als Kraft, in der Einbildungskraft als Bild, im Verstande als Begriff inne, und das alles ins Gemüt zurücknehmend, gewinnt unser Ich die einheitliche, wesenhafte, aber nun vermittelte Erkenntis von Gott. Doch nur selten entfaltet sich das religiöse Leben und damit das der Mystik one Störungen und in harmonischer Weise. Nach der Individualität des Einzelnen oder

der Nationalität und nach der Stufe der geschichtlichen Entwicklung zeigt sich in der Geschichte der Mystik auch in formaler Hinsicht eine große Mannigfaltigkeit der Richtungen, ein Vorwiegen dieser oder jener Seelenkräfte. Das ist an sich noch nichts krankhaftes, denn auf der Verschiedenartigkeit der Individualität beruht wesentlich mit das Gemeinschaftsleben der Menschen und die Entwicklung desselben. So ist z. B. die Mystik eines Suso nicht minder berechtigt, wie die eines Eckhart, wenngleich bei jenem das Gefülsleben in ungewönlicher Weise vorwaltet. Es wird bei dem Vorwalten der einen oder anderen Kraft nur darauf ankommen, dass dieselbe in Einheit mit einem gesunden Glaubensleben im Gemüte und mit der wirklichen Offenbarung Gottes bleibt. Wenn aber einzelne Seelenkräfte aus dieser Einheit heraustreten und zu Werkzeugen selbstsüchtiger Triebe werden, dann sind die Bedingungen für eine falsche oder krankhafte Mystik gegeben, welche man wol auch, wo man sie im Unterschiede von der gesunden Mystik benennen wollte, Mystizismus genannt hat, wiewol dieses Wort bei einigen Schriftstellern auch im guten Sinne und gleichbedeutend mit Mystik gebraucht, bei anderen wider auf eine krankhafte Gefülsmystik beschränkt wird. Gott und das Göttliche reflektiren, wie bemerkt worden, in den verschiedenen Seelenkräften verschieden. In der Empfindung macht sich das Göttliche als Lust erweckend bemerkbar; wo nun der Geist, das Ich, sich im Gefüle verliert und in selbstischer Weise sich in der Lust sättigt, da entartet die Mystik zur Bulerei mit der Lust, sie sucht nicht mehr Gott selbst, sondern die von ihm ausgehende Wirkung, sie schwelgt im Gefül der Freude oder auch des Mitleidens: sie wird zur Gefülsschwärmerei, zum Quietismus, ja auch zur Bergungsstätte für geschlechtliche Wollust. Oder die von dem Göttlichen ausgehende Kraft wird im Menschen von großer Willensenergie in selbstsüchtiger Weise erstrebt und ergriffen, um in wollustvoller Zerstörung der eigenen Natur oder des fremden Widerstandes das vermeinte Göttliche in sich oder anderen zu setzen, und die Mystik wird zum Fanatismus, oder sie gefällt sich im Spiele mit der Kraft Gottes und wird zur Magie oder Zauberei. Wo dagegen die religiöse Anregung in der Einbildungskraft ein einseitiges Leben erweckt hat und der Mensch sich darin gefällt, da kann der visionäre Wan und ein falsches Prophetentum entstehen; oder es bemächtigt sich die Erkenntniskraft jenes Wans und die Mystik wird zum Gnostizismus. Wie hier so gehen auch sonst die krankhaft entarteten Kräfte unter sich Verbindungen ein, wie denn z. B. der selbstisch entzündete Wille nur in der Besessenheit durch diese oder jene Wanvorstellung seine bestimmte fanatische Richtung erhält. Auch ist die Grenze zwischen gesunder und krankhafter Mystik öfters eine fließende, und es mischen sich leicht in das sonst gesunde Leben einzelne krankhafte Züge.

Die Mystik ist aber nicht bloß als Einzelerscheinung, sondern auch als mehr oder minder umfassende Gesamterscheinung in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche zu betrachten. Die Kirche ist nicht bloß die Gemeinde des subjektiven Glaubens, sondern auch die Erzieherin zu diesem Glauben mit ihrer Lehre und ihren Ordnungen. Die Lehre wie die Ordnungen der Kirche erwachsen meist im Kampfe mit Gegensätzen, und es geschieht dann im Eifer der Verteidigung leicht, dass sie mit Gott und seiner Warheit selbst verwechselt und die Konformität des Lebens mit ihnen schon als das Leben Gottes in uns oder als unser Leben in Gott betrachtet wird. Solche falsche Verselbständigung des nur werkzeuglichen, welche zu Orthodoxismus, Pharisäismus und Bibliolatrie fürt, kann das gläubige Gemüt nicht befriedigen, das durch die Lehre und die kirchlichen Ordnungen hindurch zur wesentlichen, persönlichen Berürung mit Gott gelangen möchte. Den Veräußerlichungen des religiösen Lebens in dem Gesamtleben der Kirche entsprechen dann mystische Reaktionen, welche entweder Lehre und Ordnungen in die ihnen zukommende dienstliche Stellung zurückfüren und dem göttlichen Leben ungehemmte Ban zu machen suchen, in welchem Falle die Mystik einen reformatorischen Charakter gewinnt, oder sie verwerfen in revolutionärer Weise alle bestehende Lehre und Ordnung und kommen darüber selbst von der göttlichen Offenbarung und von dem Leben in Gott ab, indem sie dafür eine rein subjektive

vermeintliche Offenbarung setzen, in welchem Falle sie zur häretischen Mystik werden.

Der Rationalismus und die an ihn sich anschließende religiöse Flachheit verwechselt die krankhaften Ausartungen der Mystik mit der Mystik selbst, und belegt zugleich das lebendige schriftgemäße Christentum mit dem Namen, der ihm nur eine Krankheit bezeichnet. Seit Höfling (Der warhaft historische Mysticismus, Erlangen 1832), Sack (Christl. Polemik, Hamburg 1838) und Nitzsch (System der christl. Lehre, 5. Aufl., Bonn 1844) sind derartige Vorstellungen aus der theol. Wissenschaft verdrängt, und das Wort des letzteren: „die innerliche Lebendigkeit der Religion ist allezeit Mystik" wird bei keinem gläubigen Theologen einem Widerspruch mehr begegnen. Nach dem, was über das Wesen der Mystik im Vorstehenden gesagt ist, wird sich nun auch der Begriff „mystische Theologie" bestimmen. Wenn Corderius, der Herausgeber der Schriften des Pseudodionysius, die mystische Theologie als eine sapientia experimentalis, Dei affectiva, divinitus infusa, quae mentem, ab omni inordinatione puram, per actus supernaturales fidei, spei et caritatis cum Deo intime conjungit definirt, so fließen hier die Begriffe von Mystik und mystischer Theologie ineinander, und zugleich scheint die letztere durch das divinitus infusa auf gleiche Stufe mit der Schriftoffenbarung gestellt. Wir werden dagegen wol richtiger den Begriff der mystischen Theologie dahin bestimmen, dass sie die lehrhafte Aussage von Gott und den Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen sei auf Grund der Mystik, d. i. auf Grund unseres Lebens in Gott und des Lebens Gottes in uns. Die Theosophie wird sich nur hinsichtlich ihres Objekts von der mystischen Theologie unterscheiden, wärend sie mit der letzteren den gleichen Ausgangspunkt hat. Wärend diese das Göttliche und Menschliche nur insofern zur lehrhaften Aussage bringt, als es sich um das Heil der menschlichen Seele handelt, sucht die Theosophie auf Grund mystischer Erfarung das Sein Gottes und dessen Verhältnis zu dem geschöpflichen Sein und Werden zur Aussage zu bringen; sie ist wesentlich Metaphysik auf Grund der Mystik. Wenn wir im nachfolgenden die Geschichte der Mystik, der mystischen Theologie und der Theosophie vereint in Betracht ziehen, so liegt das in der engen Zusammengehörigkeit dieser Gegenstände, weshalb auch dieses Werk eigene Artikel über Mystik und Theosophie nicht eingesetzt hat.

Tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. Die heidnischen Religionen konnten dieses Verlangen nach Gott nicht befriedigen, sie setzen geschöpfliche Kräfte an die Stelle des Schöpfers, weshalb denn auch den großen Religionssystemen des Altertums eine entsprechende Mystik zur Seite geht; aber dieselbe kommt über die Berürung mit jenen geschöpflichen Kräften nicht hinaus. In der Zendlehre gilt die Verehrung der Welt des Lichts, der Ideenwelt, deren Träger Ormuzd ist und die in ihrer Manifestation durch die Macht des Bösen beschränkt ist. Die Mystik Zoroasters weist durch ihre Askese, Gebete u. s. w. der in der materiellen Leiblichkeit gefangenen und von den Dämonen oder den Dews bedrohten Lichtseele den Weg zur Widervereinigung mit dem Reiche des Lichts. Der indische Brahm ist die einheitliche Quelle für alles in die Welt der Unterschiede ausgeflossene Sein. Freiheit von dieser Welt der Unterschiede durch Selbstvernichtung, Einswerden mit dem unterschiedslosen Brahm ist das Wesen der indischen Mystik, vor allem des Buddhismus; den das Menschenleben beherrschenden kosmischen, siderischen Kräften dienen die syrischen Kulte; die syrische Mystik sucht diese personlosen Naturpotenzen und fatalistischen Gewalten durch Beschwörung und Magie, durch Erweckung der einen Naturkraft gegen die andere zu gewinnen oder unschädlich zu machen. Dem Geiste des animalischen Lebens dient die Religion der Ägypter; diesen Geist zu erwecken, zu erhalten, zu steigern, lehrt die mystische Weisheit der ägyptischen Priester ihre Eingeweihten. In den Göttern der Hellenen kommt die Idee der freien über die Naturgewalten erhabenen Persönlichkeit zum Ausdruck. Da keine die Überlieferung festhaltenden Priestergeschlechter mit den Griechen gezogen waren, so entwickelte sich ihre Religion freier, sie wurde zum Spiegelbilde des griechischen Geistes nach der guten wie nach der schlimmen Seite hin. Ihren Mangel sollten

die Mysterien ersetzen, die eleusinischen, in welchen der Myste Gewißheit für einen seligen Zustand nach dem Tode, die orphischen, in welchen er Entsündigung und Heiligung, die dionysianischen, in welchen er Beseligung und Entlastung von der Mühsal des Erdenlebens suchte (vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie). Auch die Philosophie sollte den Griechen Ersatz bieten; aber sie kam über diese Welt nicht hinaus, und drohte zuletzt, nachdem sie den Volksglauben mit hatte zerstören helfen, in Skeptizismus sich aufzulösen. Da nahm Sokrates die Idee der freien Persönlichkeit und das ihr innewaltende objektive Gesetz zum Ausgangspunkte einer neuen ethisch-praktischen Philosophie, und sein großer Schüler Plato fand, von dem gleichen Boden ausgehend, den Weg zu dem warhaft Seienden, zu einer transscendenten unwandelbaren Idealwelt und zu Gott, der mit der höchsten allumfassenden Idee des Guten eins sei und der nach dem Muster der Idealwelt aus der ihm gegenüberstehenden und zwischen Sein und Nichtsein schwebenden Materie diese Welt gebildet habe. Auch die geläuterten Mythen des Volksglaubens suchte Plato auf jene Idealwelt zurückzufüren. Zu ihrer Anschauung durch Erhebung der Seele über die Sinne, über die Sinnlichkeit und deren Frucht, die Sünde, zu gelangen, das ist nach ihm das Ziel, die Kraft und Seligkeit des Menschen. Die Welt das Gleichnis einer transscendenten Idealwelt, deren Träger der persönliche, mit der Idee des Guten identische Gott ist, der Mensch, das Bild dieses Gottes, zum Schauen und zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt, das ist das Wesen der platonischen Mystik und Theosophie und der Höhepunkt der heidnischen Philosophie überhaupt. Aber die platonische Idee ist nicht die Idee des Allvollkommenen, Gott ist nur der Weltbildner, nicht der Weltschöpfer, die Materie, das Böse bleibt als ungelöstes Rätsel, die völlige Überwindung desselben als ein unvollziehbares Postulat stehen. Die Zersetzung des religiösen Volksglaubens trat nach und nach bei allen von der griechischen Kultur berürten Völkern ein; die aus dem macedonisch-griechischen Weltreiche hervorgehenden, vom griechischen Geiste befruchteten Statenbildungen und dann die römische Weltherrschaft förderten jenen Prozeß; der Druck der letzteren brachte zu dem Gefül der Unsicherheit in den höchsten Dingen noch das des Elends. Die Unruhe, welche sich in der Zeit der römischen Kaiserherrschaft der Geister bemächtigt hatte, fürte teils zu kritiklosem Aberglauben, teils förderte sie die Verbreitung einer Philosophie des sinnlichen Genießens (Epikuräismus), teils der Resignation und eines fatalistischen Pantheismus (Stoa), bewirkte aber auch die Widerbelebung des Platonismus in einer durch die Zeitentwicklung mitbedingten neuen Gestalt. Der durch die beiden letzten Weltreiche geförderten universellen Geistesrichtung entsprechend lehrte der im 3. Jarh. zur Blüte gelangte Neuplatonismus die Mythen der verschiedenen Völker als Gleichnisse einer in sich einheitlichen Welt von Ideeen betrachten. Als letzten Grund aller Dinge bezeichnet Plotinus die unpersönliche, unterschiedslose Einheit oder Monas, aus der er durch Ausstralung den sich selbstbewußten Geist oder Nus entstehen ließ, der zugleich der Inbegriff aller Ideen der Einzeldinge ist. Zu jener Ideeenwelt im Nus verhält sich die Erscheinungswelt wie ein Schein oder Schatten. Die dem Nus nächste Emanation und daher die ihm am meisten änliche ist die Seele, die gleich dem Nus Eins und Vieles ist, Weltseele und Einzelseele. Die Materie ist nur ein Schatten des wahren Seins. Durch das Eingehen der Seele in dieselbe entstehen die körperlichen Dinge. Die Menschenseele, statt im Nus zu bleiben, ist in die Materie herabgesunken und diese ist damit die Quelle des Bösen geworden. Das Ziel des Menschen ist, durch Negation des Sinnlichen und selbst des eigenen Denkens mittelst der Ekstase zu der über alles hinausliegenden Monas zurückzukehren. So ist der Monotheismus Platos in einen idealen emanatistischen Pantheismus übergegangen, der wol ein einheitlicheres System der Anschauungen aufweist, aber ein Rückschritt in der Erkenntnis ist und bei dem zugleich der Dualismus von Geist und Materie mit der Auffassung der Materie als Quelle des Bösen bestehen bleibt.

Auch im Judentum entwickelte sich der in äußerlicher Gesetzlichkeit und Buchstabendienst (Pharisäismus, Talmud) oder in flacher Verständigkeit und Unglau-

den (Sadducäismus) sich verlierenden Religiosität gegenüber Theosophie und Mystik. Die jüdische Theosophie ist in der Kabbala oder Überlieferung niedergelegt, deren Hauptschriften die Bücher Jezirah und Sohar sind. Über ihr Alter schwankt die Kritik zwischen dem 1. und 13. Jarhundert (Ad. Franck, La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux, Paris 1843, deutsch von Gelinek mit Verbesserungen und Zusätzen, Leipzig 1844. S. auch oben den Artikel von Ed. Reuß). Ihre theosophischen Grundlehren reichen in die Zeit vor Christus zurück; Einflüsse der zoroastrischen Lehre hat Franck nachzuweisen versucht. Doch ist sie monotheistisch, nicht dualistisch. Mit Unrecht haben manche in ihr ein pantheistisches Emanationssystem gefunden. Die Gottheit ist zunächst die Potenz ihrer selbst und aller Dinge in ungeschiedener Einheit, das Ensoph. Von ihm emanirt das ewige Bild dieser göttlichen Wesenheit, der Adam Kadmon, zugleich der Inbegriff aller Urbilder der Welt. In 10 Sephiroth gestaltet sich Gott in sich selbst und kommt zu seiner Selbstoffenbarung. Die drei oberen, die Krone, die Weisheit, der Verstand (das Wissen, der Wissende, das Gewusste) scheinen den Prozess des sich selbst setzenden absoluten Geistes, die 7 unteren die Natur in Gott zu repräsentiren, wie sich dieselbe als Manifestationskraft für denselben, als sein Abbild und zugleich als Prinzip für die materielle Welt gestaltet. Die Entstehung dieser letzteren scheint sie als einen Akt der göttlichen Freiheit aufzufassen. Vieles Abenteuerliche hat sich im Laufe der Zeit der Kabbala angehängt. Nach ihrer formalen Seite verhält sie sich zu der Zendlehre wie die Philosophie Platos. Sie trägt einen theosophischen, die Zendlehre einen mythologischen Charakter. Neben der theosophischen Mystik bildete sich im Gegensatze zu den obengenannten Richtungen in Palästina auch eine praktische Mystik im Essenismus aus, der in mönchischer Flucht vor der Welt und in strenger Askese die Gemeinschaft mit Gott suchte und durch geistige Deutung des alttestamentlichen Kultus das jüdische Gesetz nach seiner universellen Bedeutung für die Menschheit zu erfassen bemüht war. In Alexandria aber hat um die Zeit Christi das gelehrte Judentum, wie es Philo vertritt, Elemente griechischer Philosophie aufgenommen und die platonisch umgebildete Auffassung des Gottes Israels und die alttestamentliche Offenbarung als die für die gesamte Welt bestimmte hingestellt. Auch an diese jüdisch-griechische Theosophie schließt sich eine praktisch-mystische Richtung in den Therapeuten Ägyptens an.

Was der Theosophie und Mystik des heidnischen und jüdischen Altertums als treibende Macht zugrunde lag, das Verlangen der Seele nach Gott, das konnte allein im Christentum ware Befriedigung finden. Es brachte Geschichte statt Mythologie und göttlich geoffenbarte Warheit statt unsicherer Theosophie. Es verkündete den lebendigen, persönlichen, allvollkommenen Gott, der, in Christus Mensch geworden, die Welt mit sich selbst versönte und in seinem Geist den Menschen zur persönlichen Gemeinschaft mit sich erhebt. Und diese Botschaft von der Gemeinschaft mit Gott in Christo war eine Botschaft für alle, nicht bloß für die Aristokraten des Geistes oder für die in eine esoterische Weisheit eingefürten Mysten. Sie erschloss das Rätsel der Vergangenheit, sie erfüllte das Elend der Gegenwart mit dem Licht und der Kraft des göttlichen Lebens und gewärte die Bürgschaft auf eine die Welt vollendende und verklärende Zukunft.

Wenn nun auch die bisher erwänten mystischen und theosophischen Richtungen mehr oder weniger Anschließungspunkte für das Christentum boten und Viele zum Christentum fürten, so pflanzten sich doch auch die dem Christentum fremdartigen Elemente derselben in die Kirche mit hinüber und vermischten sich mit den beiden Hauptformen des Christentums, der judenchristlichen und heidenchristlichen, und deren Entartungen. So erstand auf dem Boden des ebionitischen, rationalistisch-gesetzlichen Judenchristentums unter dem Einfluss des Essenismus und orientalischer Theosophie die gnostische Mystik der Elkesaiten oder Sampsäer (2. Jarhundert), die mit ihrer antipaulinischen Richtung in den dem Clemens von Rom untergeschobenenen Schriften ihren Ausdruck gefunden hat. Viel eingreifender in die Geschichte der Kirche wirkte jener Gnostizismus, welcher das Christentum einer heidnisch-spekulativen Gnosis dienstbar machte. Die verschiedenen Systeme

die Mysterien ersetzen, die eleusinischen, in welchen der Myste Gewissheit für einen seligen Zustand nach dem Tode, die orphischen, in welchen er Entsündigung und Heiligung, die dionysianischen, in welchen er Beseligung und Entlastung von der Mühsal des Erdenlebens suchte (vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie). Auch die Philosophie sollte den Griechen Ersatz bieten; aber sie kam über diese Welt nicht hinaus, und drohte zuletzt, nachdem sie den Volksglauben mit hatte zerstören helfen, in Skeptizismus sich aufzulösen. Da nahm Sokrates die Idee der freien Persönlichkeit und das ihr innewaltende objektive Gesetz zum Ausgangspunkte einer neuen ethisch-praktischen Philosophie, und sein großer Schüler Plato fand, von dem gleichen Boden ausgehend, den Weg zu dem warhaft Seienden, zu einer transscendenten unwandelbaren Idealwelt und zu Gott, der mit der höchsten allumfassenden Idee des Guten eins sei und der nach dem Muster der Idealwelt aus der ihm gegenüberstehenden und zwischen Sein und Nichtsein schwebenden Materie diese Welt gebildet habe. Auch die geläuterten Mythen des Volksglaubens suchte Plato auf jene Idealwelt zurückzufüren. Zu ihrer Anschauung durch Erhebung der Seele über die Sinne, über die Sinnlichkeit und deren Frucht, die Sünde, zu gelangen, das ist nach ihm das Ziel, die Kraft und Seligkeit des Menschen. Die Welt das Gleichnis einer transscendenten Idealwelt, deren Träger der persönliche, mit der Idee des Guten identische Gott ist, der Mensch, das Bild dieses Gottes, zum Schauen und zur Gemeinschaft mit ihm bestimmt, das ist das Wesen der platonischen Mystik und Theosophie und der Höhepunkt der heidnischen Philosophie überhaupt. Aber die platonische Idee ist nicht die Idee des Allvollkommenen, Gott ist nur der Weltbildner, nicht der Weltschöpfer, die Materie, das Böse bleibt als ungelöstes Rätsel, die völlige Überwindung desselben als ein unvollziehbares Postulat stehen. Die Zersetzung des religiösen Volksglaubens trat nach und nach bei allen von der griechischen Kultur berürten Völkern ein; die aus dem macedonisch-griechischen Weltreiche hervorgehenden, vom griechischen Geiste befruchteten Statenbildungen und dann die römische Weltherrschaft förderten jenen Prozess; der Druck der letzteren brachte zu dem Gefül der Unsicherheit in den höchsten Dingen noch das des Elends. Die Unruhe, welche sich in der Zeit der römischen Kaiserherrschaft der Geister bemächtigt hatte, fürte teils zu kritiklosem Aberglauben, teils förderte sie die Verbreitung einer Philosophie des sinnlichen Genießens (Epikuräismus), teils der Resignation und eines fatalistischen Pantheismus (Stoa), bewirkte aber auch die Widerbelebung des Platonismus in einer durch die Zeitentwicklung mitbedingten neuen Gestalt. Der durch die beiden letzten Weltreiche geförderten universellen Geistesrichtung entsprechend lehrte der im 3. Jarh. zur Blüte gelangte Neuplatonismus die Mythen der verschiedenen Völker als Gleichnisse einer in sich einheitlichen Welt von Ideeen betrachten. Als letzten Grund aller Dinge bezeichnet Plotinus die unpersönliche, unterschiedslose Einheit oder Monas, aus der er durch Ausstralung den sich selbstbewussten Geist oder Nus entstehen ließ, der zugleich der Inbegriff aller Ideen der Einzeldinge ist. Zu jener Ideeenwelt im Nus verhält sich die Erscheinungswelt wie ein Schein oder Schatten. Die dem Nus nächste Emanation und daher die ihm am meisten änliche ist die Seele, die gleich dem Nus Eins und Vieles ist, Weltseele und Einzelseele. Die Materie ist nur ein Schatten des wahren Seins. Durch das Eingehen der Seele in dieselbe entstehen die körperlichen Dinge. Die Menschenseele, statt im Nus zu bleiben, ist in die Materie herabgesunken und diese ist damit die Quelle des Bösen geworden. Das Ziel des Menschen ist, durch Negation des Sinnlichen und selbst des eigenen Denkens mittelst der Ekstase zu der über alles hinausliegenden Monas zurückzukehren. So ist der Monotheismus Platos in einen idealen emanatistischen Pantheismus übergegangen, der wol ein einheitlicheres System der Anschauungen aufweist, aber ein Rückschritt in der Erkenntnis ist und bei dem zugleich der Dualismus von Geist und Materie mit der Auffassung der Materie als Quelle des Bösen bestehen bleibt.

Auch im Judentum entwickelte sich der in äußerlicher Gesetzlichkeit und Buchstabendienst (Pharisäismus, Talmud) oder in flacher Verständigkeit und Unglau-



den (Sadducäismus) sich verlierenden Religiosität gegenüber Theosophie und Mystik. Die jüdische Theosophie ist in der Kabbala oder Überlieferung niedergelegt, deren Hauptschriften die Bücher Jezirah und Sohar sind. Über ihr Alter schwankt die Kritik zwischen dem 1. und 13. Jarhundert (Ad. Franck, La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux, Paris 1843, deutsch von Gelinek mit Verbesserungen und Zusätzen, Leipzig 1844. S. auch oben den Artikel von Ed. Reuß). Ihre theosophischen Grundlehren reichen in die Zeit vor Christus zurück; Einflüsse der zoroastrischen Lehre hat Franck nachzuweisen versucht. Doch ist sie monotheistisch, nicht dualistisch. Mit Unrecht haben manche in ihr ein pantheistisches Emanationssystem gefunden. Die Gottheit ist zunächst die Potenz ihrer selbst und aller Dinge in ungeschiedener Einheit, das Ensoph. Von ihm emanirt das ewige Bild dieser göttlichen Wesenheit, der Adam Kadmon, zugleich der Inbegriff aller Urbilder der Welt. In 10 Sephiroth gestaltet sich Gott in sich selbst und kommt zu seiner Selbstoffenbarung. Die drei oberen, die Krone, die Weisheit, der Verstand (das Wissen, der Wissende, das Gewusste) scheinen den Prozess des sich selbst setzenden absoluten Geistes, die 7 unteren die Natur in Gott zu repräsentiren, wie sich dieselbe als Manifestationskraft für denselben, als sein Abbild und zugleich als Prinzip für die materielle Welt gestaltet. Die Entstehung dieser letzteren scheint sie als einen Akt der göttlichen Freiheit aufzufassen. Vieles Abenteuerliche hat sich im Laufe der Zeit der Kabbala angehängt. Nach ihrer formalen Seite verhält sie sich zu der Zendlehre wie die Philosophie Platos. Sie trägt einen theosophischen, die Zendlehre einen mythologischen Charakter. Neben der theosophischen Mystik bildete sich im Gegensatze zu den obengenannten Richtungen in Palästina auch eine praktische Mystik im Essenismus aus, der in mönchischer Flucht vor der Welt und in strenger Askese die Gemeinschaft mit Gott suchte und durch geistige Deutung des alttestamentlichen Kultus das jüdische Gesetz nach seiner universellen Bedeutung für die Menschheit zu erfassen bemüht war. In Alexandria aber hat um die Zeit Christi das gelehrte Judentum, wie es Philo vertritt, Elemente griechischer Philosophie aufgenommen und die platonisch umgebildete Auffassung des Gottes Israels und die alttestamentliche Offenbarung als die für die gesamte Welt bestimmte hingestellt. Auch an diese jüdisch-griechische Theosophie schließt sich eine praktisch-mystische Richtung in den Therapeuten Ägyptens an.

Was der Theosophie und Mystik des heidnischen und jüdischen Altertums als treibende Macht zugrunde lag, das Verlangen der Seele nach Gott, das konnte allein im Christentum ware Befriedigung finden. Es brachte Geschichte statt Mythologie und göttlich geoffenbarte Warheit statt unsicherer Theosophie. Es verkündete den lebendigen, persönlichen, allvollkommenen Gott, der, in Christus Mensch geworden, die Welt mit sich selbst versönte und in seinem Geist den Menschen zur persönlichen Gemeinschaft mit sich erhebt. Und diese Botschaft von der Gemeinschaft mit Gott in Christo war eine Botschaft für alle, nicht bloß für die Aristokraten des Geistes oder für die in eine esoterische Weisheit eingefürten Mysten. Sie erschloss das Rätsel der Vergangenheit, sie erfüllte das Elend der Gegenwart mit dem Licht und der Kraft des göttlichen Lebens und gewärte die Bürgschaft auf eine die Welt vollendende und verklärende Zukunft.

Wenn nun auch die bisher erwänten mystischen und theosophischen Richtungen mehr oder weniger Anschließungspunkte für das Christentum boten und Viele zum Christentum fürten, so pflanzten sich doch auch die dem Christentum fremdartigen Elemente derselben in die Kirche mit hinüber und vermischten sich mit den beiden Hauptformen des Christentums, der judenchristlichen und heidenchristlichen, und deren Entartungen. So erstand auf dem Boden des ebionitischen, rationalistisch-gesetzlichen Judenchristentums unter dem Einfluss des Essenismus und orientalischer Theosophie die gnostische Mystik der Elkesaiten oder Sampsäer (2. Jarhundert), die mit ihrer antipaulinischen Richtung in den dem Clemens von Rom untergeschobenenen Schriften ihren Ausdruck gefunden hat. Viel eingreifender in die Geschichte der Kirche wirkte jener Gnostizismus, welcher das Christentum einer heidnisch-spekulativen Gnosis dienstbar machte. Die verschiedenen Systeme

freilich nicht überwunden. Erigena blieb, was die wissenschaftliche Bedeutung betrifft, noch auf lange hinaus eine vereinzelte Größe, bis in der Zeit des 11. Jarhunderts, seit Gregors VII. mächtigem Eingreifen in die abendländische Völkerwelt, ein selbständigeres Geistesleben in derselben sich zu regen begann. An die Stelle einer in der Form der Überlieferung fortgepflanzten Theologie tritt jetzt eine Wissenschaft, welche, angeregt durch die logischen Schriften des Aristoteles, die durch die Übersetzung des Boëthius bekannt geworden waren, die überlieferten Lehren der Kirche als der Vernunft entsprechend zu erweisen suchte. Sie fand vor allem in Frankreich ihre Pflege, sie gelangte in den Schulen zur Herrschaft. Aber diese Schultheologie (Scholastik) drohte einerseits die natürliche Vernunft zur Norm für den kirchlichen Glauben zu machen, andererseits ließ sie um ihres Formalismus willen das Gemüt unbefriedigt. Eben in jenen Zeiten war aber auch das Leben des Gemütes unter den Einwirkungen der gregorianischen Kämpfe mächtig erregt worden; dies offenbarte sich unter anderem in der Begeisterung für die Kirche in ihrem Kampfe mit dem Islam, in dem Aufblühen eines neuen vielgestaltigen Mönchtums und im Gegensatze zu jener Schultheologie auch in einer Mystik, die ihre Pflege vornehmlich in der Schule zu St. Viktor bei Paris fand. Diese Mystik knüpfte an Augustin an; aber sie war keine bloße Repristination augustinischer Gedanken. Augustin hatte die Heilserfarung des menschlichen Herzens zum Mittelpunkte seiner Theologie gemacht, aber den Reichtum der seelischen Kräfte, das Gemüt in seiner Tiefe, den Reichtum der Empfindungen zu erschließen, war nicht die Sache der alten Welt. Es war der mittelalterlichen mystischen Theologie vorbehalten, die Bewegungen der Seele im Suchen und Finden, im Glauben und Lieben und im Schauen des Göttlichen zu erfassen. So gewinnt diese mystische Theologie ein vorherrschend psychologisches Interesse. Die Kräfte der Seele werden erwogen, ihre Bedeutung für das Ziel der Mystik, das unverhüllte Schauen des göttlichen Wesens. Mit Hilfe der Gnade erreicht der Mensch dieses Ziel. Die Gnade macht ihn stufenweise zum anhebenden, fortschreitenden, vollkommenen Menschen, sie reinigt, erleuchtet, heiliget ihn, sie ist es, welche die Seele im Glauben und in der Liebe aufstreben macht, welche die erkennende Kraft (ratio, intellectus) auf dem Wege der cogitatio, meditatio und speculatio zur Kontemplation fürt und sie durch ihr gesteigertes Licht, das Licht der Glorie, zuletzt zum Schauen des göttlichen Wesens befähigt. Nur durch Negirung alles Sinnenfälligen, in der Abstraktion von allen Formen der Dinge und in der Ertötung aller selbstischen Lust gelangen wir dahin; am größten aber, meint Bernhard v. Clairvaux, ist der, welcher Dinge und Sinne verachtet und nicht stufenweise, sondern durch plötzliche Entrückung zum Schauen nach jenen Höhen aufzufliegen pflegt. Die aus dem Glauben entsprungene Liebe ist es, welche den Geist aufwärts trägt, deren letzte und höchste Gestalt die ist, dass der Mensch auch sich selbst nur um Gottes willen liebt. Bei Bernhard treten die höheren spekulativen Fragen zurück; es ist eine ethische Mystik, es sind die Wege, die zu Gott füren, für die er mit der ganzen Hoheit und Innigkeit seiner Empfindung zu gewinnen weiß. Hugo von St. Viktor, „der andere Augustin", wie man ihn nannte, ist universeller, und in der Behandlung der psychologischen Fragen zugleich tiefer als Bernhard. Er hat die Mystik des Dionysius als ein Element in seine Anschauungen mit aufgenommen, aber dessen Theosophie in kirchlichem Sinne umgewandelt. In mancher Hinsicht wird Hugo von seinem Schüler Richard von St. Victor überragt. Dieser weiß den Begriff der Persönlichkeit treffender zu bestimmen und dieselbe in lebendigere Beziehung zu den einzelnen Seelenkräften und zu dem mystischen Schauen zu setzen. So wenig es ihm wie Hugo gelingt, die scholastischen Fesseln in den theologischen Fragen abzustreifen, so weist er doch auf den Weg zu einer auch in dieser Beziehung selbständigeren Mystik hin, wenn er, um die Tiefen der Gottheit zu ergründen, zuvor die Tiefen des Menschengeistes ergründen heißt, und wenn er dann vom Wesen der Liebe aus das Geheimnis der Dreieinigkeit zu erfassen sucht. Neben diesen Männern, doch an Geist ihnen nicht gleichkommend, steht im 12. Jarhundert in Deutschland der Abt Rupert von Deutz.

In das erregte Gemütsleben der Zeit fiel die geschilderte Mystik als ein fruchtbringender Same. Es wirkte vieles zusammen, fromme Gemüter dieser Richtung zuzufüren: die Verweltlichung des Klerus, die Unfruchtbarkeit der herrschenden Verstandestheologie, der Streit zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt, die Not, welche aus den fortwärenden Kriegen und Fehden entsprang. Die Frauenklöster, die Vereine der Begarden und Beginen boten ihr einen ergiebigen Boden. In einzelnen hervorragenden Frauen, wie in Hildegard von Bingen († 1178), Elisabeth von Schönau († 1165), Mechthild von Magdeburg (13. Jarh.) nimmt die Mystik zugleich einen prophetischen, mit heiligem Ernste die Laster der Zeit strafenden Charakter an. Im 13. und 14 Jarh. offenbart sich namentlich in den Frauenklöstern das mystische Leben in einer Menge ekstatischer Erscheinungen. Die Aufzeichnungen der Nonne Gertrud, der Mechthild von Hackeborn (13./14. Jh.), der Margaretha und Christina Ebner (14. Jh.), der Angela von Foligni († 1309), der Brigitta von Schweden († 1373), der Katharina von Siena († 1380) u. a. bieten hievon ein lebendiges Bild und sind zum teil von hohem psychologischen und kulturgeschichtlichen Interesse. Gleichzeitig fand auch die Theorie des mystischen Lebens fortwärende Pflege, wie bei den Scholastikern Bonaventura, Thomas Aquin, Albertus Magnus. Durch sie, namentlich durch letzteren, gewann dieselbe auch in Deutschland Boden und trat hier jetzt auch im Gewande der deutschen Sprache auf. Der erste bedeutende Vertreter in dieser Hinsicht ist David von Augsburg († 1272). Die mystische Theologie der Victoriner verbreitete sich von ihm an in den mannigfaltigsten Formen der Abhandlung, der Predigt, des Spruches, des Liedes, der allegorischen Dichtung; sie beherrschte zuletzt das religiöse Leben, wärend die Schultheologie, durch die lateinische Sprache zünftisch beschränkt, wenig Einwirkung auf weitere Kreise üben konnte.

Wärend die hier geschilderte, von den Victorinern ausgehende Mystik sich im Einklange mit der kirchlichen Lehre erhielt, fürte die Veräußerlichung und die sittliche Entartung der herrschenden Kirche auch zu Erscheinungen der Mystik, welche der Kirche mehr oder weniger feindlich gegenübertraten, und welche teils Erneuerung älterer häretischer Mystik sind, wie die Katharer oder Neu-Manichäer, teils ältere Systeme bis zum offenbaren Pantheismus fortzubilden suchen, wie dies bei David von Dinant und Amalrich von Bena der Fall ist. Die letztgenannten knüpfen an den Neuplatonismus und an Scotus Erigena an, bilden aber das in diesen Systemen liegende pantheistische Element bis zum vollen Widerspruch mit der christlichen Lehre durch, wobei Amalrich zugleich der Gründer einer Sekte wurde, deren Anhänger unter dem Namen der Brüder und Schwestern des freien Geistes den eigenen Geist für den hl. Geist hielten, der nun durch die Sekte das Zeitalter des Geistes begründe und damit die höchste Offenbarung der Gottheit, deren vorausgehende Offenbarungen sie als die geringeren des Vaters und des Sones bezeichneten. Eine Gelassenheit in allen Dingen one sittlichen Kampf sollte der Offenbarung dieses Geistes in den Anhängern der Sekte förderlich sein, mit dessen Namen sie alle Regungen des Fleisches zu decken suchten. Wärend diese Sekte selbst ein Symptom des Weltgeistes war, der in der Kirche sich regte, muss die Verkündigung eines Zeitalters des hl. Geistes, welche von Abt Joachim von Floris ausging, wenn sie gleich in dessen Anhängern bis zum Bruche mit der Kirche fürte, als Richtung bezeichnet werden, welche eine Reformation der Kirche durch ein asketisches Mönchtum anstrebte. Die Schriften der Joachiten, von denen drei dem Namen des Abtes Joachim untergeschobene ihnen als das Evangelium aeternum galten, erklärten zuletzt die Zeit des Antichrist als unmittelbar bevorstehend; die herrschende Kirche war ihnen die babylonische Hure; sie sahen die Rettung der Kirche nur in ihrem schwärmerischen Mönchtum. Ihren bedeutendsten Anhang hatten sie unter den Spiritualen oder Fraticellen des Franziskanerordens, welche die höchste Vollkommenheit in einer Auslegung ihrer Armutsregel fanden, die ihnen die Verurteilung und Verfolgung durch die Kirche zugezogen hatte. In änlicher Weise hatte die den Joachiten verwandte Sekte der Apostoliker in Oberitalien (Segarelli, Dolcino † 1307) sich als die geisterfüllte Kirche der letzten Zeit verkündet und die herrschende Kirche und ihre äußeren Ordnungen als anti-

christliche bekämpft. Von allen diesen zuletzt genannten Richtungen wurden die prophetischen Bücher der Schrift, namentlich die Apokalypse, auf die Zustände der Zeit und die eigenen Lehren gebeutet.

Die herrschende Schultheologie oder Scholastik hatte sich gegenüber einer häretischen Philosophie und Theologie nicht nur siegreich behauptet, sondern auch, seit dem Bekanntwerden auch der metaphysischen Schriften des Aristoteles, durch die Franziskaner Bonaventura und Duns Scotus sowie durch die Dominikaner Albertus Magnus und Thomas Aquin die höchste Ausbildung erlangt, deren sie überhaupt fähig war; aber die großen Probleme des menschlichen Geistes von dem Wesen Gottes und dessen Verhältnis zu dem geschöpflichen Sein, von dem Ebenbilde Gottes im Menschen und die zalreichen damit zusammenhängenden Fragen hatten durch die Verwendung aristotelischer Begriffe und Kategorieen eine Beantwortung erhalten, welche weder nach dem Inhalte noch nach der Form der Behandlung sich mit der Idee des Lebens und mit den Bedürfnissen des christlichen Gemütes in Einklang zu setzen vermochte. Jene Scholastiker nahmen zwar die Elemente der mystischen Theologie in ihre Systeme mit auf, aber sie klassifizirten dieselben nur, one ihnen einen umbildenden Einfluss auf die verwandten Gebiete zu gestatten. Da waren es zwei deutsche Theologen, welche von dem Boden der kirchlichen Mystik aus und ausgerüstet mit der vollsten theologischen Bildung ihrer Zeit, mit Verwendung von Warheitselementen, wie sie die platonische und neuplatonische Philosophie bot, die seit Scotus Erigena eine fortgehende, wenn auch wenig verbreitete Pflege gefunden hatte, eine Umbildung der gesamten Theologie auf myst. Grundlage versuchten: Theodorich von Freiburg, mehr noch innerhalb der scholast. Methode selbst stehend, und Eckhart (†1327), einer der tiefsten und genialsten Denker des Mittelalters, in durchaus selbständiger und originaler Weise und zugleich im Gewande der deutschen Sprache. Der aristotelisch-thomistische Gottesbegriff fasst Gott nur als reine Tätigkeit, der nichts von Potentialität in sich habe. Aber aus einem solchen Prinzip lässt sich weder das göttliche Selbstbewusstsein, noch die Trinität, noch die Schöpfung der Welt erklären. Eckhart, auf Erigena und Pseudodionysius zurückgehend, aber ihren Pantheismus innerlich überwindend, setzt als Prinzip das absolute Wesen, den Abgrund, in welchem Gott und alle Dinge in ungeschiedener Einheit ruhen. Dem Wesen entströmt ewig des Wesens Bild, die göttliche Natur oder Weisheit, an der ebenso ewig die göttliche Persönlichkeit aus der Potenz zur Actualität erwacht, um in der Weisheit sich selbst zu erkennen und als Son oder gewortetes Wort zu setzen, worauf im Schauen und Widerschauen sich Vater und Son in einer dritten Weise als Geist, als die Minne ihrer beider setzen, womit der Prozess der ewigen Geburt abschließt, der als ein ewig gewordener und doch auch ewig sich erneuernder zugleich erfasst wird, womit erst der Begriff des vollkommenen Lebens warhaft gewonnen ist. So ist Gott potentia und actu zugleich, und der in sich vollkommene dreieinige Gott erweckt nun in dem Bilde seines Wesens aus den unendlichen Möglichkeiten, die in ihm schlummern, die Idealwelt, deren Prototyp und Träger der Son ist, und ebenso lässt er aus dem Grunde seines Wesens die substantielle Grundlage der Welt hervorgehen, die aber, indem er sie im Hinblick auf die Idealwelt zu der realen wirklichen Welt gestaltet, ihrem Wesen nach durch die Einwirkungen der geschöpflichen Formen zu einem dem göttlichen Wesen fremden Wesen wird. Dem Menschen, als dem geschaffenen Bilde Gottes, ist Gott selbst nach Wesen, Natur und Person immanent, als der göttliche Funke, als das ungeschaffene Bild, und das Ziel und die Aufgabe des Menschen ist es, durch die höchste Verinnerlichung, durch Negation der Sünde und aller Selbstheit in Wille und Erkenntnis, bis auf den Grund seines Wesens zurückzugehen, um nun in völliger Leidenlichkeit und gläubiger Gelassenheit von dem inwendigen ungeschaffenen Bilde im Seelengrunde überformt zu werden. Damit gebiert dann Gott auch in unserem geschaffenen Wesen seinen Son, wie er ihn von Ewigkeit her gebiert in sich selbst, und wie er ihn hat geboren werden lassen in der Zeit, das letztere, damit er die Schuld des Menschen süne und den an ihn Gläubigen auf dem Wege der Reinigung und Heiligung eben zu jener Über-

formung mit dem ewigen ungeschaffenen Bilde als zur letzten und höchsten Vollkommenheit füre. Diese Theosophie Eckharts, wie wir sie hier nach ihren Grundzügen gegeben haben, gewann bald durch bedeutende Schüler die Vorherrschaft in der deutschen Theologie, in Oberdeutschland durch Joh. von Sterngassen und vor allen durch Suso und Tauler, von denen der erstere sie mit der ganzen Innigkeit seines reichen Seelenlebens verwebt und wider den Vorwurf des Pantheismus verteidigt und der letztere, einer der größten deutschen Prediger, ihre praktischen Konsequenzen für das religiöse Leben des Volkes fruchtbar zu machen weiß, wobei er der alten mystischen Forderung: Werde nichts, dass Gott dein Alles werde, das Ziel der Überformung mit dem im Seelengrunde ruhenden Bilde Gottes gibt. In Niederdeutschland sind der jüngere Eckhart, Giseler von Slatheim, Helwic von Germar, vor allem aber der Niederländer Johann Ruysbroek (†1381) die bedeutendsten Vertreter der jüngeren eckhartischen Mystik, der letztere auch nach der mehr spekulativen Seite derselben hin. Von seiten der Vertreter der scholastischen Wissenschaft war Eckharts Theologie, die einen wesentlich reformatorischen und evangelisch freien Charakter an sich trug, als vielfach häretisch, als infizirt von der pantheistischen Lehre der Sekte des freien Geistes bezeichnet worden, wie denn auch Johann XXII. eine Reihe missverstandener Sätze des künen Denkers als häretisch verdammte (1329).

Die Mystik nach Eckhart sinkt von der Höhe der Spekulation, auf die sie der Meister gefürt, mehr und mehr wider herab; einzelne Mystiker, wo sie spekulative Fragen behandeln, wie Marquard von Lindau, bekämpfen wol auch Eckhart, oder greifen ihn in seinen Schülern an, wie dies Gerson, welcher in mehreren Traktaten das Wesen der Mystik erörterte und ihr eine hohe Bedeutung gegenüber der einseitigen Verstandesrichtung der Scholastik zuerkannte, gegen Ruysbroek tut. Aber immerhin ist Eckharts belebender Einfluss noch in einer Anzal bedeutender mystischer Schriften erkennbar, wie in der durch Luther herausgegebenen Schrift Ein deutsch Theologie (s. d. Art.), welche von dem Gegensatz des Einen und Geteilten, des Vollkommenen und Unvollkommenen ausgeht, von da aus das Wesen der Sünde erörtert und dann zeigt, wie Adam in uns sterben und Christus erstehen soll. Sodann in dem fälschlich dem Tauler zugeschriebenen Buche von der geistlichen Armut (auch Nachfolge des armen Lebens Jesu genannt), dessen Mystik auf dem strengsten Begriffe innerer und äußerer Armut ruht. Beide Schriften gehören wol noch dem 14. Jarhundert an. Die Zerrüttung der statlichen und kirchlichen Verhältnisse des 14. und 15. Jarhunderts trug dazu bei, dem mystischen Leben fortwärend Freunde zuzufüren. In Oberdeutschland sehen wir um die Mitte des 14. Jarhunderts unter den Anhängern der älteren wie der neueren eckhartischen Mystik einen regen Verkehr, durch den sie sich in der Not der Zeit wechselseitig zu stärken und für die Verbreitung ihrer Richtung zu wirken suchen. Sie bezeichnen sich gerne mit dem Namen der Gottesfreunde. In einzelnen von ihnen, wie in dem Gottesfreunde vom Oberlande, einem Laien, der auf Tauler und den Straßburger Patrizier Rulman Merswin (s. d.) einen hervorragenden Einfluss gewann, verbindet sich mit dem Streben nach unmittelbarem Verkehr mit Gott und nach außerordentlichen göttlichen Offenbarungen zugleich eine ausgesprochene auf die öffentlichen Verhältnisse gerichtete prophetisch-reform. Tendenz, wie dies auch in der bedeutenden Wirksamkeit der genannten gleichzeitigen Frauen Brigitte von Schweden und Katharina von Siena, deren Leben ein Leben strengster Askese, hingebender Liebe und ekstatischer Zustände war, hervortritt. In den Niederlanden dagegen gewann das durch Ruysbroek so bedeutend vertretene mystische Leben eine dauernde Organisation für eine reformatorische Wirksamkeit in dem durch Ruysbroeks energischen Schüler Gerh. Groot (†1384) gegründeten und nach ihm von Florentius Radewins geleiteten Vereine der Brüder vom gemeinsamen Leben. Gerhards und seiner Schüler Mystik war nicht auf theol. Spekulation oder wie bei den Oberländern auf ein schauendes Leben gerichtet; sein Verein sollte vielmehr ein auf Gebet und Schriftkenntnis gegründetes Leben in selbstverleugnender, werktätiger Liebe fördern, und ein biblisches Christentum durch Predigt in der Landessprache, Bibelverbreitung und

Jugendunterricht im Volke erwecken. Der edelste Ausdruck der in diesen Kreisen herrschenden ethisch-prakt. Mystik ist das Buch von der Nachfolge Christi, dessen Verfasser nach der warscheinlichsten Annahme Thomas von Kempen († 1471) ist. Das 15. Jarhundert ist noch reich an Schriftstellern, welche teils auf dem Boden der älteren Mystik der Viktoriner stehen, teils wie Nikolaus von Cusa († 1464) an Eckhart sich anschließen, und von denen eine größere Zal den niederrheinischen Landen angehört.

Parallel mit der christlichen Mystik des Abendlandes hatte sich seit dem 9. Jarhundert auch im Islam neben der Schultheologie eine Mystik und Theosophie entwickelt, deren Träger vornehmlich die islamitischen Mönche, die Ssufis waren. Ihre Mystik gipfelt in einem gnostischen Pantheismus (Tholuck, Ssufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica etc., Berlin 1821). In der griechischen Kirche hat für die Theosophie nur der jüngere Nik. Kabasilas (c. 1340) Bedeutung. Bei den gleichzeitigen Mönchen des Berges Athos löste sich die Askese wie die Gnosis in einen somnambulen Quietismus (Hesychasten) auf, da dem in heiliger Stille sich in das Anschauen des Göttlichen versenkenden Gemüte das beseligende ungeschaffene göttliche Licht einstrahlen sollte.

Unter den die Reformation vorbereitenden Erscheinungen nimmt die abendl. insbes. die deutsche Mystik eine hervorragende Stelle ein, insoferne sie eigene Erfarung des Göttlichen forderte und auf Verinnerlichung des gesamten Lebens drang. Mit der Selbständigkeit des christl. Einzellebens war von selbst eine freiere Stellung der kirchl. Autorität gegenüber begründet und der Schwerpunkt der Kirche von der kirchlichen Hierarchie in die Gemeinde der Gläubigen und in das in ihr sich bezeugende göttliche Leben verlegt. Aber dieses göttlich Wirksame in der Christenseele, von welchen Bedingungen war seine fortdauernde Wirksamkeit abhängig? In welchem Verhältnis stand es zu der Erlösungstat Christi und zu dem Worte der Schrift? Die bisherige Mystik schwankte noch über das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, über das Verhältnis des Christus in uns zu dem Christus für uns, wie er im Wort der Verkündigung sich darbietet, über das Verhältnis des inneren Wortes zu dem äußeren Wort. Luther, in dem Ringen nach dem Frieden seiner Seele, fand den Trost, den er suchte, in der Schrift, zu deren Verständnis er durch die eigenen Erlebnisse sowie durch Augustin und Tauler und durch den Verkehr mit Staupitz, einem Vertreter mittelalterlicher Mystik, vorbereitet war. Im Worte: „Ich für euch“ tritt Christus in unmittelbar persönliche Berürung mit uns, und in der Glaubensantwort: „Du für uns“ treten wir in persönliche Gemeinschaft mit ihm, und in jenem Gnadenwort lebt Christus fortan in uns und wir in ihm: so wird das äußere Wort von seiner Gerechtigkeit für uns zum bleibenden Mittel für die Offenbarung seines Lebens in uns. Das innere Wort, Christus, wird vom Glauben erfasst in dem äußeren Wort, und in ihm gehalten und bewart. In der evangelischen Rechtfertigungslehre hat Luther das Wesen der mittelalterlichen Mystik ausgesprochen und ihr zugleich eine sichere Grundlage gegeben.

Die lutherische Reformation wollte die Volkskirche nicht auflösen; sie konnte das Leben in der Heiligung nur als eine allmählich reifende Frucht ihrer Grundlehre erwarten. Es war ferner eine natürliche Folge der Kämpfe mit der römischen Kirche und in ihrem eigenen Bereiche, dass ihre Theologie einen polemischen und formalistischen Charakter annahm, wobei dann allerdings auch jener mystische Untergrund des eigenen Erlebnisses, aus dem ihre Lehre erwachsen war, mehr und mehr zurückwich. Die reformatorische Theologie konnte endlich, mit dem Ausbau und der Verteidigung der von ihren Prinzipien zunächst berürten Lehren beschäftigt, eine Anzal wichtiger Dogmen wie jene von Gott, von der Schöpfung u. s. w. nicht selbständig durchbilden, sondern musste hierfür die Resultate der scholastischen Theologie herübernehmen. Nun waren einerseits bei der Erregung des religiösen Lebens in der Zeit der Reformation auch die alten mystischen Richtungen wider belebt worden, anderseits hatte schon vorher die Richtung der Zeit, welche überall auf das Alte und Ursprüngliche zurückging, um da Mittel für die Umgestaltung der Gegenwart zu gewinnen, auch einen philosophi-

schen Eklekticismus erzeugt, der bei den der Mystik zugeneigten Geistern wie Marsilius Ficinus, Picus von Mirandola, Reuchlin, Paracelsus und andern auf Plato sowie auf die kabbalistische Theologie und Physik zurückging. So sehen wir nun solche, welche mit dem Gange, den die lutherische Reformation und ihre Theologie nahm, unzufrieden waren, die letztere vom Standpunkte der Mystik aus als Buchstabentheologie bekämpfen, wobei einzelne, wie Schwenckfeld und Weigel, zugleich den Versuch machen, ihre Lücken durch Theosopheme älterer Zeit zu ergänzen. Doch war es nicht an dem, dass die lutherische Theologie, als sie ihre Dogmatik auf Grund der im Kampfe gewonnenen Resultate in dialektisch-scholastischer Weise ausbaute, ihren ihr durch Luther aufgeprägten mystischen und auch theosophischen Charakter völlig verleugnet hätte. Derselbe kam vielmehr in einzelnen Lehren wie in der Abendmalslehre, in der Lehre von der Person Christi und in jener von der Unio mystica vollkommen zur Geltung. Aber das ist nicht zu leugnen, dass ihr ausgeprägter Formalismus sowie der Ausschluss des subjektiven Faktors bei dem Aufbau ihrer Systeme ihr die Wärme und Lebendigkeit nahmen, und dass dieser Charakter sich allmählich auch auf die öffentliche Predigtweise übertrug, so dass es schien, als bestehe in der Überlieferung der objektiven Lehrform das Wesen der christlichen Verkündigung und in verstandesmäßiger Aneignung derselben das wahre Christentum. Die Benachlässigung des Gemütes rief denn nun auch eine mystische Gegenströmung hervor, welche die kirchliche Lehre auf ihre mystische Grundlage zurückzufüren strebte, um sie dadurch zu beleben und so der Förderung und Stärkung des göttlichen Lebens in den Seelen dienstbar zu machen. In diesem Geiste haben Johann Arnd, Joh. Gerhard und Valent. Andreä gewirkt, wärend hinwider andere, wie Nikolai, bemüht waren, im Geiste der Kirche einzelne Lehren derselben von theosophischen Grundgedanken aus zu vertiefen und zu rechtfertigen. Auch ein großartiges theosophisches System erzeugte die Zeit, dessen tiefsinniger Urheber Jakob Böhme war. (Vgl. u. a. Hamberger, Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme, München 1844). Elemente eckhartischer und kabbalistischer Theosophie begegnen uns hier wider, aber in durchaus originaler Weise verwertet. Entgegen einer abstrakt spiritualistischen Auffassung von Gott erscheint hier die ewige Persönlichkeit Gottes als die Einheit des Gegensatzes von Natur und Geist, die in einem ewigen Lebensprozesse sich mittelst der Natur zur trinitarischen Macht und Herrlichkeit entfaltet. Die Natur in Gott, ihrem Wesen nach und an sich selbst wilde Regsamkeit, Kraft, Feuerleben, würde aus sich selbst nie zu einer Gestaltung, der Geist aus sich selbst nie zu lebensvoller Wirksamkeit, sondern nur zur Idee des Seins und Wirkens gelangen können. Aber die göttliche Persönlichkeit fürt sich ewig mittelst der Idee in die Natur ein und gewinnt in dieser die Kraft zu ihrer vollen Selbstoffenbarung. Die Natur, ewig vom Lichte der Idee überwunden, wird zum bildsamen Grunde des Geistes, zur Kraft seines Wirkens, zum Spiegel der göttlichen Dreieinigkeit, zur geistigen Leiblichkeit. In der göttlichen Natur ist zugleich die reale und objektive Möglichkeit zur Hervorbingung der Welt gegeben, wärend deren ideale und subjektive Möglichkeit im freien göttlichen Willen liegt. Denn Gott hat, seine ewige Natur eröffnend, die Idee dieser Welt, wie sie von Ewigkeit in der göttlichen Weisheit war erblickt worden, durch das Fiat seines Willens zu einer den Ideen entsprechenden von seiner Wesenheit verschiedenen Wesenheit werden lassen. Aber dieses Naturprinzip in der Welt ist durch die Schuld des Geschöpfes, das die ihm vom Schöpfer verliehene Freiheit missbrauchte, von seiner Unterwerfung unter den göttlichen Willen entfesselt, zu falscher Selbständigkeit gelangt und zum Grunde des Bösen geworden. Das sind die Prinzipien, aus denen Böhme das Wesen Gottes, der himmlischen, der irdischen und der durch Christi Menschwerdung und Tod erlösten Welt zu verstehen sucht. Mittelst dieser Prinzipien versucht er auch den wesentlichen Dogmen der evangelischen Lehre einen tieferen Hintergrund zu geben, wodurch sie für das Gesamtleben des Seins als die Bedingungen für seine Vollendung erscheinen. Diese seine Theosophie ruht bei ihm durchaus auf mystischem Grunde, denn auch die menschliche Vernunft ist nach ihm von dem sündigen Verderben ergriffen, so

dass ihm alle Erkenntnis one Buße, Gebet und Hingabe des Gemütes an Gott für ungenügend und trügerisch gilt. One logische Klarheit in der Entwickelung seiner tiefen Grundgedanken, vielfach in Worten und Bildern, welche der Reinheit und Höhe seiner Anschauungen nur unvollkommen entsprechen, hatte Böhme seine Theosophie dargelegt. Das Dunkle und Unklare in derselben verhüllte schwärmerischen Geistern, denen die Demut und kindliche Frömmigkeit Böhmes fehlte, mehr oder weniger die in ihr liegenden Warheiten, und indem sie mit seinen Theosophemen die eigene Schwärmerei vermischten, wurden ein Kuhlmann, Gichtel, Dippel u. a. auf Irrtümer gefürt, welche bald Böhmes Theosophie selbst in der Kirche in Misskredit brachten.

Es war neben der kirchlichen auch die sociale Not, welche beim Beginne der Reformation nach Abhilfe verlangte. Mit dem Geiste gewalttätiger Selbsthilfe, der in Süd- und Mitteldeutschland den Bauernkrieg erregte, verbanden sich auch schwärmerische Elemente, welche Lehren der Mystik und der Reformation mit den politischen Tendenzen in trüber Mischung verbanden und in den Zwickauer Propheten, in Münzer und seinem Anhang, in den Münsterschen Widertäufern ihr wildes Feuer auflodern ließen. In David Joris u. Heinr. Niclas in Holland lebte der Geist der Sekte des freien Geistes auf. Neben jenen fanatischen Widertäufern besteht indes auch eine ernstere Richtung dieser Sekte, welche, von der reformator. Volkskirche nicht befriedigt, in der älteren Mystik ihre Befriedigung suchte und, die Lehre von dem inneren Worte und der Widergeburt durch dasselbe betonend, durch ihre nur gereifteren Christen erteilte Taufe sich als Geistgemeinde innerhalb der Weltkirche zu konstituiren strebte. Sie fand in dem Niederländer Menno Simons ihr Haupt.

In der Zeit der aufregenden politischen und religiösen Kämpfe, welche England im 17. Jarhundert erschütterten, begegnen auch dort uns verschiedene mystische Richtungen, hervorgerufen durch die Veräußerlichung des Lebens in der Statskirche oder durch den strengen verstandesmäßig nüchternen Puritanismus. Doch schließen sie sich meist an frühere und ausländische Mystik oder Theosophie an, indem sie teils auf den Platonismus (eine Anzal von Lehrern an der Hochschule zu Cambridge), teils auf die mittelalterl. Mystik, teils auf Jakob Böhme (Pordage) oder kabbalist. Theosopheme (Gell, More) zurückgehen. (R. E. Thompson, English Mystics of the puritan period, in der Zeitschrift The new Englander, Oct. 1877). Zu einer bedeutenderen kirchl. Gemeinschaftsbildung bringt es nur eine dieser Richtungen, die Gesellschaft der Freunde oder Quäker, welche änlich wie die Widertäufer das innere Wort oder Licht als die einzig wahre Quelle der Erleuchtung und die Wertschätzung der äußeren Ordnungen der Kirche und ihrer Sakramente als eine Ursache des Verfalles derselben ansehen. Auch der Methodismus im 18. Jarhundert ist durch eine auf die Grundlehre von der Gnade sich beschränkende Mystik bestimmt, er will durch Gemütserschütterung eine Art mystische Ekstase bewirken, eine unmittelbare Empfindung des göttlichen Zornes wie der rechtfertigenden Gnade als Mittel zur Erweckung des in der herrschenden Kirche veräußerlichten und zu falscher Sicherheit und Selbstgerechtigkeit entarteten Lebens.

Auf dem Gebiete der römischen Kirche hat die Mystik im 16. u. 17. Jarhundert nach der Weise der mittelalterlichen Mystik fortgeblüht. Es begegnen auch in diesen Zeiten nicht wenige ekstatische Erscheinungen auf Grund asketischer Ertötung des Sinnenlebens und inniger Hingabe an den Erlöser. In den Schriften der Theresia von Jesu und des Johannes vom Kreuze, welche beide im 16. Jarh. in Spanien lebten, zeigt sich neben Innigkeit, Tiefe und hohem Aufschwung des Seelenlebens zugleich ein feiner über die eigenen Seelenzustände reflektirender Geist. Die Mystik in dem genannten Lande nahm gegen Ende des 16. Jarhunderts in der Sekte der Erleuchteten oder Alombrados eine polemische Richtung gegen die veräußerlichte Kirche und verfiel den Verfolgungen durch die Inquisition. Im Geiste jener Sekte trat im 17. Jarhundert der Spanier Molinos dem Formalismus und Mechanismus der von den Jesuiten beherrschten Theologie und Kirche in Italien entgegen. Seine Mystik wurde des Quietismus

beschuldigt. Das Untergehen und die selige Ruhe in Gott scheint bei ihm nicht Durchgangspunkt für eine erhöhte und geläuterte Tätigkeit, sondern letztes Ziel. Molinos Lehre hat in Frankreich an Frau von Guyon eine berühmte Vertreterin, seine Lehre von der uneigennützigen Liebe in Fénelon einen Verteidiger gefunden. Wärend in dieser Mystik mehr der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen das Beherrschende ist, ist die Mystik der Jansenisten von Port-Royal (Blaise Paskal, Antoine Arnold, Angelika Arnold, Pierre Nicole), welche sich der Frivolität jesuitischer Moral entgegenstellt, vorherrschend von dem Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmt, wobei jedoch der Begriff der Rechtfertigung in dem der Heiligung untergeht. Unter den Verfolgungen artete diese Mystik in schwärmerischen wundergläubigen Mysticismus aus. Auch in dem katholischen Belgien und Deutschland hatte die mittelalterliche Mystik ihre Freunde und Vertreter im 17. Jarhundert, von denen hier Antoinette Bourignon und die beiden Dichter, der Jesuit Spee und der Konvertit J. Scheffler (Angelus Silesius) genannt seien.

In den Zeiten des dreißigjärigen Krieges war die kirchliche Zucht gesunken, das Leben verwildert und die dogmatisch lehrhafte oder polemisch eifernde Art der Predigtweise in der reformirten wie in der lutherischen Kirche war nicht im Stande, die Kirche neu zu beleben. Diese Zustände riefen in der reformirten Kirche die Mystik Labadies, in der lutherischen Kirche den Pietismus hervor. Labadie verkündete die Notwendigkeit des inneren Wortes, durch das allein Erleuchtung und Widergeburt bewirkt werde; er versuchte eine Kirche von Widergeborenen zu gründen. Der Pietismus Speners hielt sich von solcher Verirrung fern; er wollte Predigt und Schrifterklärung in einer Weise gestaltet wissen, daß das Chistentum statt einer Sache des Verstandes vor Allem wider eine Sache des Gemütes und des praktischen Lebens werde. Wol haben vor ihm und mit ihm Prediger wie Scriver, Herberger, Müller in gleichem Sinne gewirkt, aber an keinen derselben knüpft sich eine so umfassende gesegnete reformatorische Tätigkeit. Der Pietismus ist Mystik, sofern er auf lebendige Erfarung des Göttlichen drang, evangelische Mystik, sofern er die Rechtfertigung nicht mit der Heiligung vermischte, eine Abirrung evangelischer Mystik, insofern die späteren Anhänger das Bereich des natürlichen Lebens in schroffen Gegensatz zu dem Christentum stellten und dem Christen nur für erlaubt hielten, was unmittelbar dem Zwecke frommen Lebens diente. Von Spener ausgehend, dann, wiewol nur vorübergehend, den Schwärmereien Gichtels († 1710) folgend, der ein engelgleiches, eheloses Priestertum nach der Weise Melchisedeks predigte, wurde G. Arnold († 1714) durch zalreiche Schriften ein eifriger Förderer der Mystik und mehrfach ein gegen die herrschenden Kirchen eingenommener Verteidiger auch ihrer Entartungen. In Berleburg, wo er starb, und wo Graf Casimir bedrängten Anhängern der Mystik ein Asyl gewärte, entstand auch 1726—39 die nach dieser Stadt benannte myst. Bibelauslegung, in welcher je nach den Mitarbeitern verschiedenartige myst. Anschauungen (auch des ob. gen. Gell) zusammenflossen. Sie fanden mit jener Bibel eine weite Verbreitung auch im Volke. Wärend Spener durch sein reformatorisches Streben der Kirche das Salz eines biblisch lebendigen Christentums zufüren wollte, hielt Zinzendorf die luther. Kirche für verloren und suchte außerhalb derselben in der von ihm gestifteten neuen Brüdergemeinde einen Sammel- und Ausgangspunkt für die Ausbreitung des Reiches Gottes innerhalb und außerhalb der Christenheit zu gewinnen. Die Seele dieser Gemeinde war eine Mystik, welche die Lehre von dem gekreuzigten Christus von allen anderen Lehren isolirte und zum Mittelpunkte ihres Empfindens machte. Die Übereinstimmung in dieser Grundlehre sollte die einzige Bedingung für den Beitritt zu der Religionsgemeinschaft sein, deren Organisation darauf berechnet war, der unmittelbaren Leitung der Gemeinde durch Christus zu dienen.

Inzwischen waren der Kirche durch die Entwickelung, welche die Philosophie seit Cartesius gefunden hatte, noch andere große Aufgaben erwachsen, wie sie die Bekämpfung einer das Christentum gefärdenden oder völlig negierenden Geistesrichtung mit sich brachte. Die Frage über das Verhältnis von Sein und Den-

ken zu einander, welche seit Cartesius die Philosophie beherrschte, endigte bei der einen Richtung derselben mit einer entgeisteten Welt, bei der anderen mit einem extremen Subjektivismus, der die objektive Wirklichkeit der Dinge leugnete. Dann sank unter fremden Einwirkungen die Philosophie in Deutschland zu einer seichten Popularphilosophie herab, bei welcher das einzelne Ich zum Maßstab der Dinge gemacht und alles verworfen wurde, was mit dem sogenannten gesunden Menschenverstand nicht im Einklang zu stehen schien. Diesen philosophischen Strömungen gegenüber war die lutherische Theologie unzureichend gerüstet, weil sie noch im wesentlichen jene abstrakt spiritualistische Gotteslehre hatte, wie sie aus der Scholastik des Mittelalters herübergenommen war. Eine tiefere Gegenströmung gegen den wachsenden Unglauben zeigt sich dagegen in Würtemberg, wo der Pietismus Speners einen empfänglichen Boden gefunden hatte. Hier erstand durch Bengel († 1752) auf Grund einer lebensvollen Mystik eine Schriftwissenschaft, welche die biblischen Begriffe in ihrer Ursprünglichkeit und Realität zu erfassen suchte und durch Oetinger († 1782), einen Schüler Bengels, eine Theosophie, welche, die Prinzipien Böhmes in sich aufnehmend, die kirchl. Theologie durch eine tiefere Erkenntnis des Wesens Gottes und der Welt zu befruchten suchte. Wie Böhme, so erkannte Oetinger das Prinzip der Natur in Gott selbst, und in der ewigen Natur Gottes, die der Dreieinige zu seiner Leiblichkeit gestaltet, die Bedingung für die Macht und Vollkommenheit des göttlichen Lebens. Die Materialität der irdischen Natur aber war ihm die Folge der Sünde und die Verklärung der irdischen Leiblichkeit die Bedingung für die Vollkommenheit des Geistes und somit das Ende der Wege Gottes. Mit Oetinger gleichzeitig hat Swedenborg eine spiritualistisch-rationalistische Theosophie aufgestellt, die von einer atomistisch-mechanischen Auffassung der Natur aus zu einem unpersönlichen Gegensatz von Geist und Natur gelangte und seiner Theologie einen durchaus rationalistischen Charakter verlieh, welche ihn bis zur Leugnung der Dreieinigkeit, der Auferstehung des Fleisches, der Widerkunft des Herrn und der Weltverklärung fürte. Wie Oetinger, so stellte gegen Ende des Jarhunderts der geistvolle St. Martin in Frankreich die Grundgedanken der Theosophie Böhmes dem Unglauben seiner Zeit gegenüber, und von ihm angeregt hat in Deutschland einer der tiefsinnigsten Philosophen unseres Jarhunderts Franz von Baader Böhmes Anschauungen in durchaus originaler Weise begründet und erweitert und sie der Philosophie Kants und Fichtes, sowie Schellings und Hegels gegenüber mit überlegener Kraft zu rechtfertigen verstanden. Durch Böhme und Baader angeregt hat dann auch Schelling in seiner sogenannten zweiten Philosophie ein theosophisches System aufgestellt, welches das von Böhme geltend gemachte Prinzip der Natur in Gott als Bedingung für die volle Selbstoffenbarung Gottes zwar verwertet, aber, weil es die Natur in Gott mit der der Welt identifizirt, immer noch als pantheistisch bezeichnet werden muss. Auf die Bedeutung Böhmes, Oetingers, St. Martins und Baaders für die Theologie aufmerksam zu machen waren in neuerer Zeit insbesondere Hamberger, Auberlen, Schöberlein und Martensen bemüht, sie selbst auch Vertreter einer lebenswarmen mystischen Theologie. Neben Oetinger und Baader fordert hier auch J. G. Hamann eine Stelle. Er hat zwar weder ein theosophisches System aufgestellt, noch sind seine Schriften als der mystischen Theologie angehörig zu bezeichnen; aber er hat, in den Kampf tretend mit der seichten Zeitphilosophie und Aufklärung, vom Boden einer gesunden lutherischen Mystik aus gezeigt, dass die wahre Erkenntnis nur im Glauben, als dem göttlichen Leben in uns, wurzele, und dass die Seelenkräfte in ihrer Vereinzelung und abgelöst von jenem Lebensgrunde lediglich eine hohle und tote Weisheit zu schaffen vermöchten. Ein Heros an Tiefblick, Witz und umfassendem Wissen hat er die fruchtbarsten Samenkörner für eine christliche Welterkenntnis ausgestreut. Sein Einfluss wirkte zunächst nur auf einen kleinen, wiewol geistig bedeutenden Kreis (Herder, Claudius, Lavater, Fr. H. Jakobi, die Fürstin A. v. Gallizin, Sailer); allgemeinere Anerkennung und Einfluss bei vielen gewann er in diesem Jarhundert.

Aber nicht bloß auf dem Gebiete des höheren Geisteslebens machte sich in

Deutschland eine auf dem Grunde der Mystik stehende Reaktion gegen die Aufklärung, den Rationalismus und die widerchristlichen Zeitströmungen geltend, sondern auch im Volksleben finden wir eine solche, zuerst mehr in der Form der Separation oder auch, wie in der deutschen Christentumsgesellschaft (seit 1776 durch J. Aug. Urlsberger), der freien Vereinsbildung, dann seit dem Aufschwung des religiösen Lebens nach den Freiheitskriegen in dem weiteren Umkreis der Kirche und im Anschlusse an die öffentliche Predigt, welche mehr und mehr einer gesunden evangel. Mystik sich zuwendete. In Würtemberg blieb der segensreiche Einfluss Bengels und Oetingers bis auf die Gegenwart spürbar, doch machten sich daneben noch verschiedene andere Einflüsse wie der Swedenborgs und des späteren Schelling geltend. Von den Männern, welche hier durch Wort und Schrift die Mystik, wenn auch in mancherlei Abstufungen, in besonderer Weise mit fördern halfen, seien beispielsweise Philipp Matthäus Hahn, der Bauer J. Michael Hahn (die Michelianer, s. Bd. V, S. 545), Karl Heinrich Rieger, Eschenmeyer, J. Kerner, Blumhardt, Bahrdt, die beiden Hofacker, Beck genannt. In der Schweiz und in den Rheinlanden traten im vorigen Jarhundert Lavater, Stilling und der Liederdichter Terstegen hervor. In Frankfurt findet die Mystik Pflege in dem Kreise, welchem die durch Göthe bekannter gewordene Sus. Kath. von Klettenberg angehörte, später wirken im Geiste der Mystik hier Joh. Friedr. von Meyer und Passavant. Aus Bayern sind Sailer, Boos, Gosner, Diepenbrock, J. A. Urlsberger, Schubert, Kießling zu nennen. Hier schrieb auch die Geschichte der früheren Mystik im Sinne einer Verherrlichung des Geistes der römisch-katholischen Kirche J. Görres.

In den außerdeutschen Ländern sind die Versuche, in den herrschenden Kirchen neues Leben zu erwecken, ihrer Wurzel nach zumeist von mystischem Charakter. Wir rechnen hieher in Norwegen und Dänemark die Wirksamkeit des Bußpredigers Nielsen Hauge, eines norwegischen Bauern († 1824); in Schweden die der Leser, in Schottland die des Thomas Chalmers, welchen der Kampf mit der Statskirche zur Gründung der freien schottischen Kirche fürte (1843). Auch die Stiftung der freien Kirche des Waadtlandes ist auf die Erweckung eines innerlichen in Christus wurzelnden Lebens innerhalb der vom Unglauben beherrschten Statskirche zurückzufüren. Der Gegensatz gegen die bestehenden Kirchen hat indessen auch zu Erscheinungen gefürt, bei welchen die Heilung nicht von einer Belebung des bereits vorhandenen Warheitsbesitzes, sondern von einer durch außerordentliche göttliche Offenbarung bewirkten völligen Neugestaltung der Kirche erwartet wird. Wir erwänen hier die Stiftung der sog. apostolischen Kirche durch Irving und die der Sekte der Plymouthsbrüder durch Darby in England. Beide Gemeinschaften sehen die bestehenden Kirchen für unrettbar verfallen an, weil sie sich die Warheit der Kirche auch mit bedingt denken von ihrer Verfassung oder von ihrer Erscheinungsform überhaupt. Der Irvingianismus glaubt diese göttliche kirchenstiftende Offenbarung bereits in seiner Gemeinschaft zu haben, als der durch die Gnade das Apostolat mit den übrigen Ämtern der apostolischen Zeit, die wunderbaren Charismen und ein an Symbolen reicher, dem alttestamentlichen nachgebildeter Kultus geschenkt worden seien. Der Darbysmus erwartet die Offenbarung der wahren Kirche erst in der Zukunft mit dem tausendjärigen Reiche, dem seine Anhänger, dem inneren Lichte sich überlassend, als eine Gemeinde von Widergeborenen, die ihren Gnadenstand nicht mehr verlieren können, one inzwischen durch eine besondere Amtstätigkeit sich leiten zu lassen, hoffend entgegensehen.

Wärend England und Nordamerika für Gemeinschaftsbildungen mystischer Art, wie die letztgenannten, ein fruchtbarer Boden sind, konnten derartige Bestrebungen in der evangelischen Kirche Deutschlands nur wenig Anklang finden. Der Hauptgrund hiefür dürfte darin zu suchen sein, dass die deutsche Kirche seit der religiösen Erhebung in den ersten Zeiten des Jarhunderts sich selbst mehr und mehr in Lehre und Predigt wider auf jenen Grund einer gesunden evangelischen Mystik gestellt hat, welche der Ausgangspunkt der lutherischen Reformation war. — Die widrigen Zerrbilder, wie sie sich in einer großen Anzal von Erscheinungen

von der Eva Buttlerschen Rotte im Hessischen an bis auf das Mormonentum in Nordamerika darbieten, konnten hier unerwänt bleiben. Sie gehören mehr in eine Geschichte des religiösen Wansinns oder des religiösen Betrugs.

Litteratur: Frz. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jarhunderts, 2 Bde., Leipz. 1845, 1857; J. Hamberger, Stimmen der Mystik aus dem Heiligtum der christl. Mystik u. Theosophie, 2 Thle., Stuttg. 1857; H. S. Denifle, Das geistl. Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern u. Gottesfreunden des 14. Jahrh., 3. Aufl., Graz 1880; Tholuck, Blüthensammlung aus den morgenländischen Mystikern, Berl. 1825; Berger, Disputatio de mysticismo, Harlem 1819, deutsch von Hange; Hößling, Der wahrhaft historische Mysticismus, Erlangen 1832; Theremin, Über das Wesen der mystischen Theologie. In den Abendstunden, Berlin 1833; Charles Schmidt, Essai sur les mystiques du 14. siècle, précédé d'une introduction sur l'origine et la nature du mysticisme, Strassb. 1836; Carl du Prel, Die Philosophie der Mystik, Leipz. 1885; G. Arnold, Historie und Beschreibung der myst. Theologie, Frankf. 1703; H. Schmid, Der Mysticismus des Mittelalters, in seiner Entstehungsperiode dargestellt, Jena 1824; J. C. A. Heinroth, Gesch. und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker u. Zeiten, 1830; Fd. Chr. Baur, Die christl. Gnosis in ihrer geschichtl. Entwickelung, Tüb. 1835; J. Görres, Die christl. Mystik, Regensb. 1836, 4 Bde.; A. Helfferich, Die christl. Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen, 2 Theile, Gotha 1842 (geht über die Viktoriner nicht hinaus); Noack, Die christl. Mystik nach ihrem geschichtl. Entwicklungsgang, 2 Theile, Königsberg 1853; M. Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westfäl. Kirche, 3 Bde., Coblenz 1853—60; Böhringer, Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrh., Zürich 1855; Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 1. Theil bis Eckhart, 2. Teil bis Suso, Leipz. 1874, 1881. — Die Monographieen s. unter den betreffenden Artikeln.

Wilhelm Preger.

Theologie, praktische, — heute der Gesamtname für die das kirchliche Handeln darstellenden Disziplinen. Nachdem die Homiletik, Katechetik, auch die Hauptstücke der Kultuslehre (s. Gottesdienst und Liturgie) und Einzelnes aus der Pastoral (s. Seelsorge und Mission, innere) schon in eigenen Artikeln behandelt sind, ist hier neben dem Gesamtbegriff nur noch die Pastoraltheologie, richtiger Pastorallehre als Ganzes etwas näher zu berücksichtigen. Dies kann hier um so passender geschehen, als die „Hirtenamtslehre" bis herein ins 19. Jarhundert sich an Umfang ungefär mit dem deckte, was heute praktische Theologie heißt. Wenn wir daher 1) Begriff und Aufgabe der praktischen Theologie, 2) ihre geschichtliche Entwickelung bis zur Gegenwart, 3) ihre Methode und Gliederung im Umriss darlegen, so wird der zweite Abschnitt auch die ältere Geschichte der Pastoral einschließen, und kann sich dann 4) auch eine Skizze des Begriffs und der Aufgabe, der inneren Gliederung und speziellen neueren Litteratur der Pastoral anreihen, womit sich unsere allgemeine und besondere Aufgabe bei diesem Artikel am einfachsten löst.

1) Begriff und Aufgabe der praktischen Theologie.

Litteratur zur Einleitung in dieselbe. Besondere Schriften: Andr. Gerh. Hyperius, De theologo s. de ratione studii theol., 1556; dess. Methodus theologiae, 1574; Joh. Heinr. Alsted, Methodus s. s. theol., 1611 u. 1623. — Planck, Einl. in d. theol. Wiss., 1794. — Val. Fr. Baur, Über das Verh. der prakt. zur wissensch. Theol., 1811. – Schleiermacher, Kurze Darst. des theol. Stud., 1811 und 1830. Nitzsch, Observationes ad theol. pract. felicius excolendam, 1831. Thomander, De justa dispositione theol. pract., Lund 1833. Knös, Dissertatio notionem theol. pastoralis exponens, Upsala 1834. — Al. Schweizer, Über Begr. u. Einteil. der pr. Th., 1836. Marheinecke, Entwurf d. pr. Th., 1837. — Anton Graf (kath.), Kritische Darst. des gegenw. Zustandes der pr. Th., I, 1841. Melin, De vi et ambitu theol. pract., 1846. Bring, De principio theol. pract., Lund 1846. Harnack, De theol. pract. recte definienda et adornanda, 1847.

Otto, Beitr. z. Aufbau d. pr. Th., 1862, und Grundzüge d. ev. pr. Th., 1866. — v. Zezschwitz, Der Entwicklungsgang d. Theol. als Wiss., insbes. der prakt., 1867. Rud. Hofmann, Z. System d. pr. Th., 1874. — Dazu die einleitenden Abschn. in den Lehrbb. d. pr. Th. von Moll, Nitzsch, Otto, v. Zezschwitz (s. auch dessen Einl. in d. pr. Th. in Zöcklers Handb. d. theol. Wiss., III. B. 1883), Harnack und in den theol. Encyklop. bes. von Rosenkranz, Pelt, Harleß, Hagenbach, Lange, v. Hofmann.

Wichtigere Abhandlungen in Zeitschr.: Zyro, Versuch einer Revision der christl. theol. Encyklop., Stud. u. Krit. 1837, III. — Schweizer, Über d. wissensch. Construktion der pr. Th. ibid. 1838, I. — Liebner, Die pr. Th., ibid. 1843, III; 1844, II. — Palmer, Zur pr. Th., Jahrb. f. deutsche Theol. 1856, II, und Artikel Pastoraltheol. in Herzogs Real-Enc. 1. A., Bd. XI. — Kleinert, Zur pr. Th., Stud. u. Krit. 1880, II. — Seyerlen, D. System d. pr. Th. in s. Grundzügen, Bassermanns Ztschr. f. pr. Th. 1883, III u. IV. Weiteres s. Art. Encyklop., theolog.

Begriff und encyklopädische Stellung. Die „prakt. Theologie" beansprucht neuerdings durch diesen ihren Namen, der erst seit Schleiermacher und Marheineke sich allgemeiner festzusetzen begann, als „Theologie" den Rang einer Wissenschaft, als „praktische" einen eigentümlichen Gegenstand, ein besonderes Gebiet und damit eine selbständige Stellung innerhalb des Complexes der theolog. Disziplinen. Aus Gebiet und Gegenstand ergibt sich ihr Begriff und ihre encyklopädische Stellung.

Ist nun die christliche Theologie das wissenschaftliche Leben und Selbstbewusstsein der Kirche als solcher, dadurch diese über ihr Wesen und Dasein, ihre Lehre, Geschichte und Aufgabe sich selbst verständigt, so muss auch die prakt. Theologie, um theol. Wissenschaft zu sein, dieses Selbstbewusstsein der Kirche nach einer besonderen Seite hin erzeugen und vermitteln. Ob das theol. Forschen als exegetisches in den testamentischen Offenbarungsgrund, oder als historisches in die seitherige Entwickelung der Kirche sich vertieft, oder als systematisches die unveränderliche Heilslehre dem zeitigen Bewusstsein und Leben vermittelt, immer ist das wissenschaftlich theologische Wissen ein Wissen um des Handelns willen, abzweckend auf gedeihliche Selbstbetätigung und Weiterentwickelung der Kirche (Nitzsch, pr. Th. I, S. 1; Hagenbach, Encyklopädie, 9. A., S. 362 ff.; Harnack, Prakt. Theol., I, S. 4 ff.). Daher kann dies Streben der Kirche nach wissenschaftlichem Selbstbewusstsein sich auch nur abschließen durch ein Wissen vom kirchlichen Handeln selbst, durch eine Wissenschaft, welche vorzugsweise die praktische heißt, weil sie die Praxis der Kirche unmittelbar zu ihrem Gegenstand hat, d. h. eine Disziplin, dadurch die Kirche sich selbst verständigt über die von ihrer eigenen Idee geforderten, eigentümlichen Funktionen, dadurch sie also Grund und Zweck, Ausfürungsweise und Ziel aller der Lebenstätigkeiten sich zum Bewusstsein bringt, durch welche sie sich immer mehr ihrer Idee gemäß in der Welt auswirken, und weil sie dieser Idee nach stets der Realisirung des Reiches Gottes auf Erden zu dienen hat, dies letztere immer mehr verwirklichen kann und soll.

Und eben dies, die Selbstverständigung der Kirche über ihre Funktionen und Aufgabe als Kirche, ist, wie seit Nitzsch (observat.) feststeht, der eigentümliche Gegenstand und das einheitliche Gebiet der prakt. Theol., die wir daher definiren können als die Theorie der Lebenstätigkeiten der Kirche zur Verwirklichung des Reiches Gottes (Nitzsch: Theorie der kirchlichen Ausübung des Christentums; Zezschwitz: — der fortgehenden Selbstverwirklichung der Kirche zum Ziel der Vollendung und Erscheinung des Reiches Gottes in der Welt; Harnack: — der Selbsterbauung der Kirche). — Es fürt somit der Begriff der christl. Theologie an sich notwendig zur praktischen (Otto, Pr. Th. I, 2). Weil jene durchaus scientia ad praxin, so kann sie sich nur abschließen als scientia praxeos (Nitzsch I, 5). Und damit ist diese als besondere und einheitliche Wissenschaft mit eigentümlichem Gegenstand

und zugleich ihre encyklopädische Stellung als letzte bezw. oberste gegeben, zu der die übrigen theol. Disziplinen vorwärts streben.

Wissenschaftliche Selbständigkeit. Aus Obigem ergibt sich die frühere Auffassung der prakt. Theol. als theologia applicativa der übrigen theol. Disziplinen, als bloßer Amtstechnik oder Pastoralanweisung für den praktischen Geistlichen, wodurch sie als bloßer praktischer Anhang der übrigen ihre Selbständigkeit, Einheitlichkeit und Wissenschaftlichkeit verlöre (s. noch Planck, Einleit. in d. theol. Wiss., 1795, B. II, 593), als fortan unhaltbar und antiquirt. Als Theorie der Lebenstätigkeiten der Kirche ist sie weder ein gemeinverständlicher „Auszug, noch eine bloße Anwendung des sonstigen theolog. Wissens" (Nitzsch). Sie hat das geistliche Amt nicht vorauszusetzen, sondern mit allen seinen Tätigkeiten aus dem Begriff der Kirche zu deduciren (Schweizer). Und die Selbstverständigung über Wesen, Aufgabe und methodische Ausfürung des kirchlichen Handelns erheischt nicht weniger wissenschaftliche Reflexion, denkendes Durchdringen des christlichen Prinzips und wissenschaftlich systematische Darstellung als die über die anderen theologischen Forschungsgebiete, und fördert ein Wissen zu Tage, das die übrige Theologie noch nicht bietet.

Daher kann auch die exegetische, historische und systematische Theologie, die man häufig als theoretische Theologie zusammenfaßt, nicht in dem Sinn von der praktischen unterschieden werden, daſs jene „ein Wissen rein um des Wissens, diese ein Wissen um des Handelns willen" wäre (Marheinecke). Denn auch die theoretische Theologie ist von praktischer Tendenz durchzogen (s. o.), und die prakt. Theol. ist selbst auch eine Theorie. Auch sie will dem Theologen zunächst zu einem prinzipiellen Wissen um alle Zweige der kirchlichen Lebenstätigkeit und dadurch erst zu dessen sicherer technischer Ausübung verhelfen. Sie kann nur deshalb die praktische κατ᾽ ἐξοχήν heißen, weil sie die kirchliche Praxis selbst in ihren Prinzipien durchsichtig macht, sie zu einer Theorie erhebt und dadurch das kirchliche Leben fortzubilden sucht. Statt der Herrschaft des Zufalls, der Convenienz, der bloßen Routine will sie alles kirchliche Handeln zu einem mit klarem Bewuſstsein, aus Erkenntnis der letzten Gründe geschehendem und nach Prinzip und Methode verlaufendem, also gesetzmäßigem oder kunstgerechtem machen (Hagenbach). Indem sie die Lebenstätigkeiten der Kirche deren Idee gemäß nach allen Seiten entwickelt, und daher an allen Hauptpunkten in eine Darstellung der Grundsätze und Regeln für das kirchliche Handeln übergeht, will sie den sicheren Erwerb der „theoretischen" Theologie für das kirchliche Leben verwerten, die ἐπιστήμη in eine τέχνη fortbilden, also allerdings auch Kunstlehre werden (nach dem seit Schleiermacher rezipirten Ausdruck, ob auch nicht so ausschließlich, wie Schleierm. sie betrachtete), aber stets unter dem ihr eigenen Gesichtspunkt der kirchlichen Aufgabe und Erforderniſse. Ihr eigentümlicher Gegenstand (s. o.) und dieser ihr Charakter als Kunstlehre von den kirchlichen Tätigkeiten sichern ihre wissenschaftliche Selbständigkeit. Indes hat sie eine streng wissenschaftliche Form später als alle anderen theologischen Wissenschaften, nämlich erst in neuerer Zeit und besonders durch Schleiermacher erhalten (s. u. 2).

Am meisten könnte ihr diese Selbständigkeit noch die Ethik streitig machen, wie denn Palmer, Ebrard, v. Oettingen, Kleinert sie nur als eine auf das kirchliche Leben angewandte Ethik fassen wollen (vgl. auch im 17. und 18. Jarh. die enge Verbindung der Pastoral mit der Sittenlehre bei Quenstedt, Kortholt, Mieg, Deyling u. A. s. unten). In der Tat muſs, da die Kirche ein sittliches Gemeinwesen ist, allen ihren Tätigkeiten ein ethischer Charakter, Geist und Zweck eignen. Dennoch ist die prakt. Theol. nicht lediglich „die Ausgestaltung der Konsequenzen des Prinzipes der Ethik" (v. Oettingen). Denn sonst wäre auch das objektive kirchliche Handeln ein bloßes Produkt der christlich sittlichen und kirchlichen Gesinnung (Harnack), eine allgemeine Pflicht, wärend es vielmehr ein spezielles technisches, von den kirchlichen Organen auszuübendes Verfaren ist, das die christliche Ethik so wenig in ihren Kreis hereinziehen kann, als die philosophische Ethik die Statslehre. Wie diese von der philosophischen Ethik, gerade so zweigt

sich die prakt. Theol. von der christl. Ethik ab (Seyerlen). Gewiss ist die dem Einzelnen als Christ gestellte sittliche Aufgabe zugleich ein von der Kirche als Gesamtheit zu lösendes Problem (Palmer). Aber bei aller Einheit des Objekts bleibt dann doch das handelnde Subjekt ein verschiedenes; dort — in der Ethik — ist es der Einzelne; hier — in der prakt. Theol. — ist das centrale Subjekt aller Tätigkeiten die Kirche in der Gliederung ihrer Ämter. Daher bleibt die prakt. Theologie auch nach dieser Seite hin selbständig. Daraus erhellt zugleich, dass die prakt. Theol. es nicht mit dem theologischen Handeln an sich zu tun hat (so v. Hofmann, Encyklop. S. 313), sondern nur mit dem Handeln des Theologen als Organ der Kirche.

Nähere Bestimmung ihrer Aufgabe. Als Theorie der kirchlichen Lebenstätigkeiten hat die prakt. Theol. das kirchliche Handeln nach allen aus der Idee der Kirche und ihrer Aufgabe als Trägerin des Reiches Gottes auf Erden sich ergebenden Momenten zu entwickeln. Da nun in der Idee der christlichen Kirche ein Berufsverhältnis und eigentümlicher Tätigkeitskreis sowol nach innen zur Gemeinde der Gläubigen als nach außen zur Welt gesetzt ist, so hat sie die Lebenstätigkeiten der Kirche nach beiden Seiten — dort zu ihrer Selbsterbauung als gläubige Gemeinde und Selbstordnung als socialer Verband, hier zu ihrer Selbstfortpflanzung und Selbsterweiterung darzustellen (s. u. 3), und hiebei stets „zum leitenden Gedanken aller kirchl. Amtstätigkeit zu gelangen" (Nitzsch). Sie muss sich daher zu einem Komplex verschiedener Disziplinen gestalten, die innerlich verwandt einander ergänzen und dabei doch von einem Prinzip, der Idee des kirchlichen Lebens, getragen und umschlossen sind. Dabei hat sie, um warhaft praktisch zu bleiben, d. h. nicht in unfruchtbaren Doctrinarismus zu verfallen, ihren Standort in einer bestimmten Kirche zu nehmen, für uns in der evangelischen, und zunächst das Verständnis der jetzt geltenden kirchlichen Praxis zu vermitteln, aber nicht um diese immer nur zu rechtfertigen oder über ihre Entwickelung historisch zu referiren (vgl. die katholische prakt. Th.), sondern um sie nach den biblischen Wesensbestimmungen des kirchlichen Lebens — gemäß den Prinzipien der Reformation — frei zu prüfen und so das in der kirchlichen Praxis sein und werden Sollende aufzuweisen. Insofern hat sie unmittelbarer als alle anderen theolog. Wissenschaften an der Fortentwickelung der Kirche als solcher zu gedeihlicher Zukunft zu arbeiten. Denn nach evangelischer Auffassung ist die irdische Gestalt der Kirche nie eine vollkommene, fertige, nur eine der Vollendung entgegenstrebende. —

2) Geschichte der praktischen Theologie.

Ausfürlicheres über ihre Litterärgeschichte siehe in den Lehrbüchern von Nitzsch, Moll, Otto, Harnack und v. Zezschwitz (in Zöcklers Handbuch der theol. Wiss.); vgl. auch Christlieb, R.-E. 2. A. Art. Homiletik.

a) Bausteine und Ansätze zu einer praktisch-theologischen Wissenschaft in vorreformatorischer Zeit. Die Elemente der prakt. Th. ziehen sich teils innerhalb der christlichen Gesetzgebung und Verordnung von der neu entdeckten ältesten christlichen Kirchenordnung aus der ersten Hälfte des 2. Jarh. διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (ed. Bryennios 1883 f. Allg. evang.-luth. K.-Ztg. 29. Febr. 1884, und Wünsche, Lehre der 12 Apostel, 1884) und den sog. constitutiones und canones apostolorum, den canones und decreta der allgem. Konzilien und Provinzialsynoden an (s. Bruns, canones apostolorum et conciliorum saeculi IV—VII, 1839) bis auf die heutigen landeskirchlichen Gesetzgebungen, teils in Briefen, Gutachten und allerlei Kasualschriften der Kirchenväter, Reformatoren u. s. f. durch alle Zeitalter hindurch; vgl. aus der alten Kirche Tertullian de baptismo, auch manche seiner ethischen Schriften wie de poenitentia, de jejunio, de monogamia etc., die kirchendisziplinarischen Schreiben des Cyprian, Gregor v. Nyssa, Basilius, Ambrosius; des Hieronymus Zuschrift an Nepotian und Auslegung der Pastoralbr., die Briefe Augustins, Gregors d. Gr. u. s. w. — Sodann begegnen uns seit dem 4. Jarh. fragmentarische Bausteine und An-

sätze zu einem systematischen Aufbau einzelner Zweige der prakt. Theol., die der Spezialgeschichte der betreffenden Disziplinen angehören, Versuche der Zusammenstellung wichtiger geistlicher Amtsaufgaben und Anweisungen zu ihrer Erfüllung; so der des Priesters und kirchlichen Rhetors in der Jugendschrift des Chrysostomus περὶ ἱερωσύνης (s. neuere Ausg. von Bengel 1785, Leo 1834 u. A.); des Predigers bei Augustin de doctrina christiana l. IV (s. Hltk.), des Katecheten bei demselben de catechizandis rudibus, und, was spezieller hierher gehört, des Hirten und Seelsorgers bei Gregor d. Gr. in seinem die pastorale Praxis und Theorie des Mittelalters tief beeinflussenden (s. griech. u. angelsächs. Uebers.) liber curae s. regulae pastoralis (neuere Ausg. von Westhoff 1860), dem Anfang teils einer subjektiven Pastoraltheologie (Vorbedingungen und Vorschriften für das persönliche Amtsleben), teils einer Theorie der speziellen Seelsorge unter den verschiedenen Ständen und Stufen der Sünde, wobei die cura wesentlich nach der Seite des beichtväterlichen Einflusses und (schon echt römisch!) als regimen animarum und diese als subditi gefasst werden. Dahin gehört auch des Ambrosius Schr. de officiis ad clericos, die aber mehr nur eine Cicero, de officiis nachahmende Amtsmoral als Darstellung der Amtspflichten ist. —

Die spärlichen prakt. theol. Schriften des Mittelalters beziehen sich in Folge der frühen Herübernahme mönchischer Lebensregeln als Norm für das „canonische" Leben der Priester zum Teil auf die subjektiv asketische Seite des geistlichen Amtslebens, vergl. die aus dem 12. Jarh. stammende, dem Geist und der Form nach sich Augustin und Bernhard v. Clairv. würdig anschließende (daher öfters unter deren Opp. aufgenommene, s. v. Zezschwitz a. a. O. III, S. 88) „scala paradisi", die von der lectio durch meditatio und oratio zur contemplatio aufsteigt (vergl. später in der luther. Kirche oratio, medit., tentatio), und Bernhards Schr. de consideratione sui, der hier wie in seinem hervorragenden tractatus de moribus et officiis episcoporum und de vita et moribus clericorum die sittliche Idee des kirchlichen Amtes, zumal des Seelsorgers und Beichtigers, freilich in mystischer Beimischung, der sinkenden Geistlichkeit und Kirche (incl. Papst) vorhält, wie später mit noch schärferer Kritik des Klerus Trithemius † 1516 in seiner institutio vitae sacerdotalis. Wissenschaftlich ruhiger die scala meditationis des Joh. Wessel, † 1489; mystisch beschaulich die asketische Litteratur aus den Kreisen der Brüder des gemeinsamen Lebens (s. Art. v. Hirsche). — Besonders aber behandeln sie, Gregor und der strengen Bußdisziplin der alten irischen Glaubensboten folgend, gemäß dem ganzen Gesetzescharakter der mittelalterlichen Kirche und dem Vorherrschen des liturgisch Symbolischen vor dem Didaktischen im Kultus, die Bußerziehung des Volkes in der ersten Hälfte des M.-A., später die Beichtlehre und -Praxis, diesen Mittelpunkt der priesterlichen Amtstätigkeit, und die liturgischen Funktionen, die sie beschreiben, deuten und ausüben lehren; vergl. in ersterer Hinsicht die vielen libri poenitentiales, irische, angelsächsische u. s. f. Sammlungen von Strafansätzen (s. Wasserschleben, Bußordnungen der abendländ. Kirche, 1851), zu denen auch die gegen Ende der karoling. Zeit vielgebrauchten l. duo de causis synodalibus et disciplinis ecclesiasticis des Abtes Regino von Prüm und Trier († 915) gehören (ed. Wasserschleben 1840). In der 2. Hälfte des M.-A. und besonders seit dem 15. Jarh. treten an ihre Stelle die Beichtbücher, Anleitungen zur Verwaltung des Bußsakraments, s. Geffken, Bilderkatech. des 15. Jarh., u. Zezschwitz, Katech. I, 483 ff., so das Poenitentiale des Alanus ab insulis (12. Jarh.), das Confessionale des Bonaventura, besonders das opusculum tripartitum Gersons bis auf die Bußkanones des Carlo Borromeo.

Die Erklärung der Kultushandlungen und Kirchenämter in Isidors von Sevilla, † 636, de sacerdotum in ecclesia officiis l. duo geschieht meist nach äußerlicher Verknüpfung; mehr archäologisch: Wal. Strabo's, † 849, de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum; mehr nur die liturgisch-symbolischen Stücke zu deuten suchend: Rupert v. Deutz, † 1135, de divinis officiis l. XII. — Die verhältnismäßig vollständigste, aber fast ganz aus Augustin, Gregor, Isidor zusammengeschriebene Darstellung der prakt. Th. des M.-A., an die kultische auch

eine allgemeine theologische Anweisung für den Kleriker encyklopädisch anreihend ist in Rabanus Maurus, †856, de clericorum institutione et ceremoniis eccles. — Einzelne auf besseren Predigtgeschmack (Guibert von Nogent, Alanus u. A.) und biblisch erbaulicheren Predigtinhalt (Nikolaus v. Clémanges, Surgant, Reuchlin, Erasmus, ecclesiastes) dringende Stimmen s. Art. Homiletik Bd. VI, S. 283. Eine Erneuerung des ganzen geistlichen Amtes zur *διακονία τοῦ λόγου* Apg. 6,4, zum Predigt- und Evangelistendienst unter dem unwissenden Volk schwebt Joh. Wiclif, †1384, vor in seinem scharf polemischen Traktat de officio pastorali (ed. Lechler 1863). Auch Gerson, †1429, sucht durch sein Dringen auf eine biblische Reform des theologischen Studiums (epist. II de reformatione theologiae) und auf Verbesserung des Jugendunterrichts (tractatus de parvulis ad Christum trahendis) der kirchlichen Praxis, wiewol one nachhaltigeren Erfolg, bessere Impulse zu geben. — Dagegen bant die praktische Seelsorge an Jung und Alt bei den Waldensern, Gottesfreunden (s Art. Johann v. Chur Bd. VII, S. 21ff.), welchen letzteren freilich der Begriff des Amtes hinter dem des erleuchteten Laien zurücktrat, bei einzelnen Mystikern und den Brüdern des gemeinsamen Lebens (s. Art.; auch Uhlhorn, Die christl. Liebesthät. im M.-A., 1884, S. 371 ff.), vorab bei den eigentlichen Vorreformatoren der Ausbildung der Theorie der Seelsorge in der folgenden Periode einigermaßen den Weg. —

b) Entwickelung der prakt. Theologie zumeist als Hirtenamtslehre oder ethisch-dogmatischer Amtstechnik von der Reformation bis nach 1800. Die reformatorische Erneuerung der Gesamtanschauung vom kirchlichen Leben und Amte leitet auch die prakt. Th., vorab ihre einzelnen Disziplinen, in eine neue und fruchtbarere Ban. Das Zurücklenken vom seelenverderblichen Ablasshandel zum urchristlichen Begriff der Seelsorge durch den um sein eigen Seelenheil so tief bekümmerten Augustiner, der widergefundene evangelische Begriff der Kirche als Glaubensgemeinschaft und des allgemeinen Priestertums, die Neuerschließung der h. Schrift für die Gemeinde und zwar als Evangelium, nicht als nova lex, der ganze beginnende Neubau des kirchlichen Lebens auf dem Grund der hl. Schrift, die Reinigung und Umbildung des Kultus (s. Luthers Schr. 1520—26: an den christl. Adel, von der Freiheit eines Christenmenschen, wider den falsch genannten geistlichen Stand rc., vom Mißbrauch der Messen, formula missae, deutsche Messe u. s. w., Zwingli, Brauch des Nachtmals u. s. w.), vor Allem die Erneuerung der Predigt als eines Hauptbestandteils des Gottesdienstes und der Katechese als Grundlage des christlichen Volksunterrichtes (daher die reiche Entwickelung der homiletischen und katechetischen Litteratur fortan) bis zur Neukonstruktion der Kirchenverfassung, das alles hatte eine völlige Neugestaltung der Anschauung vom geistlichen Amt als wesentlich eines Dienstes am Wort, eine erweiterte und vertiefte Auffassung der Amtspflicht teils zur Basis, teils zur Folge (s. Luth. Vorr. z. kl. Kat. „unser Amt — ein ander Ding“; Bucer, De vera animarum cura veroque officio pastoris, 1535; Zwingli, Der Hirt, 1524, die falschen Hirten im Spiegel des wahren zeichnend; vom Predigtamt 1525).

Die zunächst elementaren und in einzelnen Gutachten zerstreuten Amtsvorschriften (vergl. schon Eberlins Sendschreiben, wie sich ein Diener Gottes Worts in allem seinem Tun halten soll, 1524—25) fixiren sich vorerst in allen vollständigeren evangel. Kirchenordnungen (s. Richter, Die ev. K.O. des 16. Jahrh., 1846 und Bokelmanns Bibliotheca Agendorum ed. König 1726), wärend Pastoralregeln aus Luthers Schriften und Briefen Conr. Porta in seinem pastorale Lutheri 1582, 1729, 1842 sammelt, und neuerdings Gessert, Das ev. Pfarramt in Luthers Ansichten, 1826.

In Versuchen systematisch-encyklopädischer Eingliederung der prakt. Theologie ins Ganze der theolog. Wissenschaft gehen einige Reformirte voran. Der treffliche Homiletiker und Katechetiker und zugleich feine Systematiker (s. methodi theologiae l. III, 1566 u. ö.) Andr. Gerh. Hyperius steigt in jener ersten und hervorragenden (mit Recht von Zezschwitz, Handbuch S. 91 ff. näher geschil-

derten) wissenschaftlichen Encyklopädie und Methodologie der Theologie de recto formando theologiae studio l. IV, 1556 u. ö. (später unter dem Titel: de theologo s. de ratione studii theologici) von den allgemeinen humanen und speziellen fachwissenschaftlichen Voraussetzungen und der Grundlegung des theol. Studiums durch das der h. Schrift und methodischen Betrieb der Dogmatik im 4. Buch zu den kirchlichen πράξεις (Lebenstätigkeiten) und der gubernatio ecclesiastica, d. h. aller officia ministrorum auf, hiedurch schon an neuere Einteilungen des Stoffes gemanend. Vergl. dazu dessen Abhandlung de s. scripturae lectione et meditatione quotidiana l. 2, 1561 und varia opuscula 2 vol. 1570—71. — Auch des Encyklopädikers Joh. Heinr. Alsteds methodus ss. theologiae l. 8, 1611 u. 1623, mit ihrer Einteilung der Theologie in theol. naturalis, catechetica, didactica u. s. f. (Homiletik unter theol. prophetica) und Voranstellung einer Art von Einleitung in die hl. Schrift ist wenigstens von praktischer Tendenz durchzogen, ob auch öfters dürftig. — Dazu Zeppers politia ecclesiastica 1595, 1714, eines Schülers des Hyp., Pf. in Herborn. —

Auf lutherischer Seite beginnen die Versuche einer systematischen Darstellung der Hauptaufgaben des Amtes mit Erasmus Sarcerius, Pastorale oder Hirtenbuch vom Amt, Wesen und Disziplin der Pastoren, 1558 u. 65: erst Erziehung zum Kirchendienst (vgl. später die Methodologie des theolog. Studiums) unter Beiziehung der regulae caute loquendi des Urb. Regius für junge Prediger; dann Ausübung der Disziplin, Spendung der Sakramente, sonstige kirchliche Gebräuche, wobei Rechtliches, Liturgisches, Sittliches noch vielfach in einander fließen. Seine weiteren auf Kirchenverwaltung bezüglichen Schriften siehe Art. Sarc. — Wie dieser in kräftig lutherischem, so schreibt der Däne Nikolaus Hemming in mehr melanchthonischem, mildernstem Geist seinen „Pastor oder Unterrichtung, wie ein Pfarrherr und Seelsorger in Lehr, Leben und Wandel sich christlich verhalten soll“ 1566, für die subjektive (vgl. besonders das Gebetsleben und die häuslichen Verhältnisse) und objektive Seite des Amtslebens besser geordnet, Homiletik und Paraklletik fest und sicher entwickelnd, aber das katechetische und liturgische Element nicht berücksichtigend. — Alle Theologie wird noch als habitus practicus behandelt, und so auch über der persönlichen pastoral-amtlichen Betätigung des Christentums dessen kirchliche Auswirkung, als das spezifische Gebiet der prakt Theol. nicht klar erkannt.

Die Herrschaft der dürren Streittheologie und des Orthodoxismus mit ihrem ungeistlichen Pochen auf die Amtsgnade und ihrer falschen Beruhigung bei buchstäblichem Einlernen der Glaubenssätze bringt freilich die lebendigere Auffassung des Hirtenamtes bald ins Stocken; vgl. aus der 1. Hälfte des 17. Jarh. Bidembach, Manuale ministrorum ecclesiae, 1603; Balduin, Brevis institutio ministrorum verbi div. ex ep. I ad Timoth. excerpta 1623; Tarnow, De sacrosancto ministerio, 1624; Cave, Minister Jesu Christi, 1642. — Valent. Andreä „das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes“ 1619 (s. Löhe, Der ev. Geistl., I. B.) muſs zur Geißel der Satire greifen; vgl. auch dessen paraenesis ad ecclesiae ministros; und Rich. Baxter, „the reformed pastor“ 1656 u. ö. (vgl. bes. die Ausg. von Rutherford 1806 mit pastoral. theol. Zugaben von Wesley, Watts, Smith u. A.; deutsch: Der ev. Geistl. 1716, 1833, 1837) sucht mit schneidiger Kraft das Amtsgewissen für persönliche Gläubigkeit und individuelle Seelsorge zu schärfen. In J. L. Hartmanns fast über Verdienst (denn es copiert wesentlich Zepper) berühmtem pastorale evangelicum, 1678, 3. Aufl. 1722, erhält die orthodoxe Praxis ihre würdigste Darstellung, die das Lehrgebäude etwas vervollständigt, aber den praktisch-theologischen Stoff vielfach mit Ethik und Asketik konfundirt.

Die selbständigere Ablösung der Moral von der Dogmatik konnte um so leichter zur Auffassung der ersteren als „theologia practica“ füren und damit zur völligen Vermischung unserer Disziplin mit der Ethik, als die einzelnen Stücke derselben in den praktischen Anweisungen von der Standesmoral des Geistlichen aus gezeichnet zu werden pflegten. Hiebei tritt der Name praktische Theologie zuerst auf, am frühesten, wie es scheint, bei Scheibler, Auri-

fodina, d. i. teutsche theol. practica, 1664 u. 1727, „Glaubens-, Sitten- und Trostlehre" zusammenfassend, dann bei Häberlin, specimen theol. practicae, 1690, eine Anleitung für alle Amtshandlungen, und Hoornbeck, theol. practica 1698, der unter diesem Titel eine selbständige Darstellung der gesamten Moral versucht. Schon Jac. Quenstedt, ethica pastoralis et instructio cathedralis, 1678, vermag zwischen Ethischem und Technischem nicht mehr klar zu sondern, und noch mehr entwickeln Kortholt, pastor fidelis, 1696, und der reformirte Mieg in seinen vielgebrauchten meletemata sacra de officio pastoris publico et privato, 1747 (vorwiegend seelsorgerlich), die Amtstätigkeiten auf Grund der Ethik als Amtspflichten. Dazu Feustkings pastorale evangelicum 1699 und J. F. Mayers, des leidenschaftlichen Gegners der Pietisten, museum ministri ecclesiae, 1703.

Eine biblische Reaktion — nicht gegen die Orthodoxie, aber gegen den Orthodoxismus —, dadurch das bloße Bekennen, „der reinen Lehre" in wirkliches Erkennen und persönliches Erfaren des Heils übergeleitet werden sollte, ein Ernstmachen mit dem allgemeinen Priestertum und damit eine Erneuerung der evangelischen Anschauung vom Amt beginnt mit Spener durch seine pia desideria 1675 (lat. 1678), „theol. Bedenken" und lat. consilia 1700 ff., die einen reichen Schatz pastoraler und kirchenregimentlicher Weisheit enthalten. Fortan entwickelt sich im 18. Jarh. der Anbau der prakt. theol. Disziplinen zum Teil unter dem Einfluss des Pietismus, vgl. J. M. Lange, Institutiones pastorales, 1706; A. H. Francke, Idea studiosi theologiae, 1712, 5. A. 1758, aus der wöchentlichen lectio paraenetica für Theologie Studirende in Halle hervorgegangen, wie auch methodus studii theologici 1723 und monita pastoralia theologica, 2. A. 1729; ferner observationes zu Hartmanns pastorale 1739; collegium pastorale, 2 T., 1741—43; Gottfr. Olearius, collegium pastorale oder Anleitung z. geistl. Seelencur, 1718; J. J. Rambachs, des bedeutenden Homiletikers und Katechetikers, wolunterrichteter studiosus theologiae, 1737. Auch der immer noch beachtenswerte Pastoralspiegel, den Zinzendorf, Jeremias, ein Prediger der Gerecht., 1739, „allen redlichen Predigern" vor Augen stellt, und Paul Antons kernhaft praktische Abhandlungen über die Pastoralbriefe, 4 T., 1750—53 (ed. J. A. Majer) gehören hieher, zum Teil auch Gottfr. Arnold, Geistliche Gestalt eines ev. Lehrers, 1704 u. 1723, und einzelne treffliche Anweisungen zur Krankenseelsorge wie Marperger, Getreue Anleitung z. wahren Seelenkur bei Kranken und Sterbenden, 1743, und Urlsperger, Der Kranken Gesundheit und der Sterbenden Leben, 1723 u. 1857 (ed. Ledderhose), bis diese Richtung neben manchen gesunden pastoraltheol. Ausläufern (Steinmetz, Burk u. s. w. s. unten) sich allmählich in das subjektiv Asketische verengt und den objektiv kirchlichen Boden zu verlieren in Gefar kommt. Daneben auch streng orthodoxe Darstellungen des geistlichen Amtes wie die von Fecht, instructio pastoralis, 1717 u. 1728. Milder und einflussreicher, in der Schweiz, Frankreich, Deutschland, Dänemark, Holland zu verdientem Ansehen gelangend, ist die Schrift des Basler Pfarrer Pierre Roques, Le pasteur évangélique etc. 1723 (deutsch von J. E. Rambach 1741 u. 1768, 3 T.), der die Aufgabe des Lehramts überhaupt, im einzelnen aber mehr nur die Kunstregeln für den Prediger als für den Katecheten u. s. f. zeichnet. Dazu Osterwald, de l'exercice du ministère sacré, 1737. —

Dagegen setzen den Aufbau der Pastoral auf dem Boden der speziellen Ethik fort: Deyling, Institutiones prudentiae pastoralis, 1734, 3. A. 1768, unter dem bald in Aufnahme kommenden Gesichtspunkt der Klugheit (Matth. 10, 16) die prinzipiellen und speziell technischen Seiten der geistlichen Amtstätigkeit — zumal für den kursächsischen Pastor — in bisher unerreichter Vollständigkeit zusammenfassend; Collin, Prudentia pastoralis Jeremiana in den Sammlungen von Steinmetz s. u.; Mosheim, Pastoraltheologie 1754 u. 1769; J. F. Jakobi, Beiträge zur Past.-Theol., 3. A., 1774. — Joh. Pet. Millers „ausführl. Anleitung zur weisen und gewissenhaften Verwaltung des ev. Lehramts" 1774, eine der bedeutendsten und vollständigsten Lehramtskunden des 18. Jarh., strebt einer auf sittlich relig. Grund (Treue in rechtschaffener Menschenliebe) psychologisch zu er-

bauenden, selbständigen Kunstlehre zu, und macht dabei in Speners Weise den Unterricht (inclus. Pred. u. Seelsorge) zum Hauptgesichtspunkt. —

Hatte schon der Jurist Bened. Carpzov in seiner Jurisprudentia consistorialis, 1645 u. 1721, das kirchenregimentliche Verfaren in einer bes. für Sachsen maßgebenden Weise gezeichnet, änlich später Bisch. Pontoppidan für Dänemark und Schweden in seinem collegium pastorale practicum, 1758 (schwedisch 1766 u. ö.), auch Deyling die pastorale Aufgabe z. T. in ihrer territorialen Begrenzung dargestellt, so wird jetzt die Past.-„Theologie“ mehr und mehr zur Past.-„Klugheit“ im obligaten Dienst des speziellen Stats, territorialistische Darstellung der Funktionen des Statskirchenbeamten, und überlädt sich seit dem Niedergang der protestant. Scholastik mit kasuistischem, äußerliche Rechts- oder Klugheitsfragen behandelndem Material: Baumgarten, Kasuistische Past.-Theol., 1752 (Näheres über die Quellen der älteren luth. Kasuistik seit den Consilia theol. Witebergensia, 1664, s. Zezschwitz, pr. Th. S. 484 und Art. „Kasuistik“). Die flache Technik dieser territorialistischen Behandlung der Aufgabe, für die das Theologische Nebensache wurde (daher zuletzt Änderung des Titels in „jurisprudentia“ pastoralis), ebnet den Weg für die rationalistische Auffassung der prakt. Theologie, zu der schon Töllner, Grundriß der erwiesenen Past.-Th. 1767 und der unter dem Einfluss Wolfs stehende C. Tim. Seidel, Past.-Theol. mit Zusätzen von F. E. Rambach 1769 einen Übergang bilden.

Als jetzt durch die Einflüsse der Philosophie und Aufklärung das christlich Evangelische und bekenntnismäßig Kirchliche in das bloß Moralische und allgemein Menschliche sich verflacht, als der Pastor im Lehrer untergeht und die Pastoral als theologische Wissenschaft zu verschwinden droht, konnte sie sich nur noch in Sammelwerke aus Kirchenordnungen retten (vgl. Bokelmann, Bibliotheca agendorum ed. König 1726; J. Jak. Moser, Corpus juris evangelicorum ecclesiastici 1738; Spörl, Past.-Th. aus den fürnehmsten Kirchen- und Landesordnungen 1764), oder in Repertorien wie die von Steinmetz in Speners Geist redigirte theol. pastoralis practica zum Gebrauch „für das ev. Lehramt“, 10 B. 1737—59 (aus den Kloster-Bergischen Konferenzen), Phil. Dav. Burk, Samml. z. Past.-Th., 1771—73 (mit Bengelscher Färbung; neu ed. Oehler 1867); Oemler, Repert. über Past.-Th. u. Casuistik 1786—93 (weitschweifig und z. Teil geschmacklos) und die aus Konferenzen der Brüdergemeinde entstandenen „praktischen Bemerkungen, die Fürung des ev. Pred.-Amts betreffend“ 1814. Ebenso in Holland der praktisch sehr brauchbare Kerkelijke Raadvrager en Raadgever, 4 T., Utrecht 1819—43. — Daneben die rationalistischen Predigermagazine von Niemeyer-Wagnitz, Beyer, Teller u. A. s. Nitzsch I, 74; Oosterzee I, S. 11. —

Der Begriff der prakt. Theologie selbst aber sinkt im Zeitalter des Rationalismus zu einer bloßen „Anwendungskunst und Popularisirung der Religionswissenschaft“ herab, und erreicht endlich in der traurigen Kunst, die alten Glaubenssätze unter kluger Akkommodation an die Volksvorstellungen und Katechismusformeln wenigstens materiell in bloß moralische Warheiten und „natürliche Relion“ umzusetzen, seinen tiefsten Stand (vgl. schon Kant, Streit der Fakult. S. 105 ff.): Fuhrmann, Christl. Moral für d. Kanzelgebrauch 1797 ff., christl. Glaubenslehre — für d. Kanzelgebr. u. katech. Unterricht 1802 ff. u. änliche Schriften von Griesbach und Röbling. Die Schlagwörter des Zeitgeistes: Tugend, Glückseligkeit, Aufklärung, Volkswol, Nützlichkeit bis zur Landwirtschaft herab (s. z. B. Künitz, Der Landprediger — als Gelehrter — Glied des allg. Staatskörpers — Landwirt und Hausvater, 1794) werden die Gesichtspunkte, unter denen seichte rationalistische „Kirchenverbesserer“ die einzelnen Teile der praktischen Theologie be- und misshandeln: G. S. Nicolai, Der Prediger philosophisch betrachtet, 1761; Reß, Der patriotische Landprediger, 1789; Ach. Nitsch, Anweisung zur Pastoralklugheit für künftige Landpfarrer, 1791; Kindervater, Ueber nützliche Verwaltung des Predigtamts- und Lebensgenuß (!) auf dem Lande, 1802; relativ besser: Spalding, Nutzbarkeit des Predigtamtes, 3. A. 1791 (s. Art. „Homiletik“), der sich bemühte, die Fortexistenz des Predigtamtes vor einem dem Christentum rasch entwachsenden Geschlecht aus gemeinnützigen Gründen zu rechtfertigen. Auch

Sextro, Über Pflicht, Verdienst und Beruf des Predigers, 1786; Schubert, Pfeiffer, Rosenmüller, Steinbach, Nösselt, Seiler u. A. zeigen in ihren Pastoralanweisungen selten höheres Streben, und ergänzen zum Teil wie Tzschirner, Memorabilien für die Amtsfürung, 1810 ff. den Ausfall in den biblisch ev. Grundanschauungen durch Forderung um so genauerer Kenntnis im Finanzfach, in der Ökonomie u. s. w. für den Prediger. — Dieser „Krämertheologie“ (Herder) konnte Planck, der übrigens selbst in seinem „ersten Amtsjar des Pfarrers von S.“ 1823 eine viel wertvollere „Past.-Theol, in Form einer Geschichte“ hinterläfst, freilich nur die Stelle eines „Anhangs“ zu den systematisch-theol. Wissenschaften einräumen und sie nur als Ersatz gelten lassen für „solche Studenten, die unfähig seien, die theoretische Theologie mit einigem Erfolg zu betreiben“ (Einl. in die Relig.-Wissensch. 1794, II, 593 ff.). —

Eine Verjüngung des predigtamtlichen Selbstbewufstseins aus dieser seiner tiefsten Erniedrigung beginnt wider mit Herder, der Redner Gottes 1765 (Homiletik), 12 Provinzialblätter an Prediger, 1774 (gegen Spalding) und Briefe über das Studium der Theol., 1780, darin er — ob auch mehr in Lichtblitzen ahnungsvoller Begeisterung als mit fest durchgebildeter Anschauung — im Geistlichen statt des bloß gemeinnützigen Volkslehrers, des gefälligen Handlangers der Obrigkeit oder auch der Naturforscher zur Verbreitung ihrer neuesten Entdeckungen vielmehr den Priester und Propheten sehen will. Aber sein begeistertes Wort fand zunächst noch wenig Verständnis, und gebunden auf seinem Humanitätsprinzip entgeht zuletzt auch er der allgemeinen Verflachung nicht. Doch zeigen schon die gleichzeitigen Vertreter der „Anwendungskunst“ einen Fortschritt gegenüber jenem seichten Utilitarismus; so Niemeyers vielgebrauchtes „Handbuch für christliche Religionslehrer“ 1790 (vergl. auch dessen Briefe an christl. Religionslehrer 1796 ff.), wovon der 1. Teil „populäre und prakt. Theol.“ betitelt, 6. A. 1823, den Unterrichtsstoff, eine popularisirte Glaubens- und Sittenlehre gibt, der 2., „Homiletik, Katechetik, Pastoralwissenschaft und Liturgik“ betitelt, 6. A. 1827 die lehramtliche Anwendung jenes Stoffes (Homiletik = „Anleitung zum Religionsunterricht in Predigten“) in Grundzügen bietet. — War hier die Pastoral richtig von der seither reich angebauten Homiletik und Katechetik gesondert, so fasst sie dagegen der Kantianer Gräffe „die Past.-Theol. in ihrem ganzen Umfange“ 1803 wider gleichbedeutend mit prakt. Theologie, als praktische Gesamtwissenschaft, der er zum obigen Stoff noch Volkspädagogik und Kirchenrecht beifügt, aber one innere organische Vermittelung und einheitliches Prinzip.

Erst die durch politische Drangsal veranlasste und allmählich tiefere Rückkehr zum Glauben der Väter in Deutschland, die von den Zeichen der Zeit donnernd gepredigte bessere Wertschätzung der geschichtlichen Offenbarungstaten Gottes in der Schrift, das unter dem Druck einer schweren Zeit in seinem letzten Halt sich erfassende und neu aufraffende sittlich-religiöse Bewusstsein fürte auch wider zu einer tieferen Wertschätzung der Kirche als selbständiger Lebenssphäre und Lebensmacht, zu einer allgemeineren Hebung des kirchlichen Bewufstseins und damit auch der Auffassung des geistlichen Amtes und der Gemeinde, und bante so der Neugestaltung der prakt. Theologie vom Prinzip der Kirche als handelnden Subjektes aus den Weg; vergl. Marheinecke, Aphorismen zur Erneuerung des kirchl. Lebens, 1814, und Schwarz, Die Kirche in dieser Zeit eod. a. — Schon in seiner Schrift „der christl. Religionslehrer in seinem moral. Dasein u. Wirken“ 1798—1800 hatte der von Kants Tugendlehre tief durchdrungene Schwarz wenigstens ethische Begeisterung und viel pädagogische Weisheit gezeigt. Der Pastor erscheint hier als Volkserzieher im Volkslehrer, die Gemeinde wider als ethisch-religiöser Verein. Daher fällt ihm Pastoral mit Volkspädagogik zusammen, unter Ausscheidung des Technischen, womit freilich auch er zeigt, dass sich kantische Philosophie nun einmal nicht in praktische Theologie umsetzen läfst. — Dagegen ist Hüffels „Wesen und Beruf des ev. christl. Geistl.“ 1822, 4. A. 1843 (vgl. auch „die Schule der Geistl.“ 1818) nicht bloß viel christlich positiver, sondern auch als Lehrgebäude gelungener und übersichtlicher, indem es bereits unter Zugrundlegung des Begriffs der Kirche und ihres Bekenntnisses die Berufs-

tätigkeiten des Geistlichen mit Unterscheidung des doktrinalen, ritualen und socialen Elementes entwickelt. — Noch gründlicher in Begriffsbestimmungen, gedrängter, objektiv kirchlicher und schriftmäßiger ist Köfters „Pastoralwissenschaft mit bes. Rücks. auf Pastoralweisheit" 1827, die auf die Liturgik (Wirks. durch das Ganze auf die Einzelnen) die Seelsorge (— durch die Einzelnen auf das Ganze) und dann erst Homiletik und Katechetik folgen läſst mit Ausscheidung des Kirchenrechtlichen. —

Aber alle diese und änliche Darstellungsversuche eines Rob. Haas, Kaiser (Entwurf eines Systems der Past.-Theol. 1816), Danz, ergeben doch schließlich die Unmöglichkeit, aus dem Gesichtspunkt der bloßen Pastoral, der geistlichen Klugheit, der Lehramtskunde oder populären Anwendungskunst der Religionswissenschaft den Gesamtstoff der prakt. Theol. einheilich abzuleiten und streng wissenschaftlich zu gliedern. Auch Claus Harms, Past.-Theol. in Reden an Theol. Studirende 1834, 3. A. 1878, nimmt Pastoral noch gleich weit mit prakt. Theologie; aber indem er die endlich gefundene Coordinirung der Darstellung der pastoralen (seelsorgerlichen) Tätigkeit mit der der homilet., katechet. und liturgischen festhält, und daher, auf Herders Spuren weiterschreitend, den Stoff teilt in Prediger inclus. Katechet, Priester, Pastor, und so die Grenzen der Hauptdisziplinen klar innehält, hat er doch für die heutige Darstellung derselben banbrechend gewirkt, und ihr durch den gesunden, biblisch-kirchlichen Geist des Inhaltes wie durch die überaus anregende Form seiner Ausfürungen die rechte Richtung gewiesen. —

c) Neubegründung und systematische Organisirung der prakt. Theologie zu einer einheitlichen und selbständigen Wissenschaft im 19. Jarhundert. Das lösende Wort für diese lange Verwechslung des Handelns der Kirche mit den Funktionen des geistlichen Amtes, für diese mehr oder weniger prinziplose Ableitung aller einzelnen Amtstätigkeiten aus der Idee des Hirten- oder auch Lehramtes, für die Auffassung der Kirche als bloßen Substrats, statt als Subjekt des Handelns, bezw. für die einseitige Betonung der Kirche als Heilsanstalt zur Seligkeit des einzelnen gläubigen Subjekts und Zurückstellung des Momentes der Heilsgemeinschaft zu gemeinsamem kirchlichem Handeln sprach zuerst Schleiermacher, Kurze Darst. des theol. Studiums, 1811 u. 1830 durch seine neue encyklopädische Gliederung der Theologie. Er gibt 1) der Gesamtwissenschaft von den geistlichen Amtstätigkeiten statt des bisherigen, noch bei Harms verwirrenden Namens „Pastoraltheologie" den allein richtigen, seither nur vereinzelt aufgetretenen, fortan aber bleibenden „praktische Theologie", und sichert ihr als dem notwendigen und krönenden Abschluſs der Theologie neben der philosophischen und historischen ihre selbständige, coordinirte Stelle, freilich unter Erniedrigung der Gesamttheologie als „positiver" Wissenschaft zu einer höheren Technik. — 2) Indem er unter dem Einfluſs des wider erwachenden evang. Glaubens und kirchlicheren Bewuſstseins für die ganze Theologie den wissenschaftlichen Ausgangspunkt in dem der Kirche eignenden Gemeinschaftsprinzip findet, erkennt er richtig den Ableitungsgrund, das Gebiet und die spezifische Aufgabe der prakt. Theologie nicht mehr in den geistlichen Amtsfunktionen, sondern in der Idee der Kirche und ihrer Lebenstätigeit (s. o. 1.), womit endlich die zum Aufbau einer Wissenschaft nötige Klarheit und Einheit des Prinzipes gegeben war. Daher seine Definition der prakt. Theologie als „Technik zur Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche" (pr. Th. S. 25). — 3) Daraus konnten nun die praktischen Einzeldisziplinen, statt wie bisher auseinander zu fallen, oder nach einzelnen, sei es biblischen oder empirischen oder philosophischen Gesichtspunkten, mehr von außen her zusammengefügt zu werden, organisch abgeleitet und so zur Theorie eines prinzipmäßig geregelten Kunstverfarens, folglich die prakt. Theol. als einheitlicher Komplex dieser Wissenschaften systematisch gegliedert werden.

Dies — der Fortschritt in der neueren Behandlung unserer Wissenschaft. Fortan war der Boden ihrer wissenschaftlichen und theologischen Selbständigkeit

bleibend gefunden, und die Gefar ihrer Verflachung, d. h. Verquickung mit philosophisch-humanist. Wissenschaften abgewehrt. Protestanten wie Katholiken (Drey, Graf s. u.) knüpfen von jetzt ab an das neue Ableitungsprinzip an.

So richtig aber Schleiermacher bei seiner Neubegründung der prakt. Theol. vom Begriff des kirchlichen Handelns ausgegangen war, so hatte er dasselbe als eins mit der Kirchenleitung doch zu eng gefasst, die prakt. Theol. zu ausschließlich zu einer bloßen Theorie der Kirchenleitung und damit zu sehr zu einer bloßen Technik, einer Kunstlehre des kirchlichen Handelns gemacht, bei der die Gemeinde wider mehr als das Objekt der kirchlichen Tätigkeit erscheint, wärend sie doch das eigentliche Subjekt aller kirchlichen Tätigkeit ist, auch der Kirchenleitung (Seyerlen a. a. O. 1883, S. 208 ff.). Daher war die alte Vorstellung der Amtstechnik noch nicht völlig überwunden. Und bei seiner Gliederung 1) in „leitende Tätigkeit mit der Richtung auf die einzelne Lokalgemeinde oder Kirchendienst 2) mit der Richtung auf das Ganze oder Kirchenregiment“ und der Ausfürung dieses Schemas in seiner „prakt. Theologie nach den Grundsätzen der evang. Kirche“ ed. Frerichs 1850, wobei unter 1. Kultus, relig. Rede, dann Geschäfte des Geistlichen außerhalb des Kultus, d. h. Religionsunterricht, Mission, Seelsorge mit dem eigentümlich nachhinkenden Anhang „Pastoralklugheit“, unter 2. organisirte Tätigkeit des Regiments und das ungebundene Element (akadem. Lehrtät. und Schriftstellerei) sich folgen, war eine weitere Vervollkommnung des Systems auf der gefundenen Basis, organischere Zusammengliederung der Einzeldisziplinen und gemeinsame Fundamentirung derselben durch eine Prinzipienlehre noch immer zu wünschen. Dies blieb die Aufgabe seiner Nachfolger, bes. Nitzschs und Schweizers. —

Wärend der Umschwung zu positiv evangel. und kirchlicher Auffassung der Theologie nunmehr auch die praktischen Einzeldisziplinen alle neu befruchtet und ergänzt (vgl. die von jetzt an häufiger hinzutretende Evangelistik und Theorie des Missionswesens), und die alten Lehrbücher der Homiletik, Katechetik, Pastoral neuen, bald mehr biblisch evangelischen, bald etwas strenger konfessionellen weichen, auch die Liturgik bezw. Kultuslehre durch die neuen Agenden und den dadurch verbesserten Kultusgeschmack neu aufblüht, gelangt im Weiterbau der Gesamtwissenschaft der prakt. Theologie das neu gewonnene Prinzip immer mehr zu innerer Abklärung, und befestigt sich ihre selbständige Stellung als Schlussteil im Organismus der theolog. Wissenschaft auch in der neueren Encyklopädie immer widerspruchsloser, vergl. schon Gyro, Revision der christl.-theol. Encyklop. (Stud. und Krit. 1837) und bes. Pelt, Rosenkranz, Hagenbach, Lange, v. Hofmann. — Nitzsch hatte bereits in seinen observationes ad theol. pract. felicius excolendam 1831, Schleiermacher z. T. berichtigend, die Kirche und ihr Leben als Quell und „aktuoses Subjekt“ aller Amtstätigkeit, sowie Ordnung und Gebiete der Einzeldisziplinen schärfer bestimmt. Ihm erst ist im vollen Sinne das handelnde Subjekt die christliche Gemeinschaft als solche, die zum Vollzug ihrer Lebenstätigkeiten entsprechende Organe aus sich heraussetzt. Nach ihm Schweizer, Begriff und Einteilung der pr. Th., 1836, u. Abhdl. „über die wissensch. Constructionsweise“ ders. (Stud. u. Krit. 1838, I), der aber in anfechtbarer Weise die Verfassungslehre vorausschickt (wie später Moll s. unten, und Kuzmany, Pr. Th. der ev. Kirche, I, 1856—60, die Lehre v. d. Kirchenordnung; vgl. auch Bring, De principio theol. pract., Ups. 1846), und Harleß, Encykl. u. Methodologie, 1837, der richtiger erbauende und ordnende Leitung dem Begriff des Dienstes unterstellt. Marheineke, Entwurf eines Systems der pr. Th., 1837 sucht als der Erste vom neuen Begriff der Kirche aus das ganze System wenigstens in Umrissen durchzufüren, ob auch noch nach den Hegelschen Kategorien des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen. Liebner, „Die pr. Th.“ (Stud. u. Krit. 1843, III und 1844, I), gleichfalls die Verfassung voranstellend, erkennt diese kirchlichen Tätigkeiten richtig als Selbsttätigkeit der Kirche ihrer Idee nach, und fasst daher die prakt. Theologie als „Theorie der fort und fort in Wirklichkeit umzusetzenden Idee der Kirche auf Grund der geschichtlichen Erscheinung“.

Die zur Erklärung der Existenz der verschiedenen kirchlichen Tätigkeiten noch fehlende nähere Darlegung ihres gemeinsamen Ableitungsgrundes lieferte endlich Nitzsch in seiner trefflichen prakt. Theol., 2. A. 1859—67, 5 Bde., indem er als wissenschaftliche Substruktion des Ganzen im 1. Band eine „allgem. Theorie des kirchl. Lebens" aufstellt, und auf dieser — freilich z. T. etwas weitspurigen — Basis dann das Kunstverfaren der einzelnen kirchlichen Tätigkeiten aufbaut nach der Gliederung in „unmittelbar auf Erbauung der Gemeine gerichtete (Dienst am Wort als Zweck oder Homiletik und Katechetik, Gottesdienst oder Liturgik und Seelenpflege) und ordnende Tätigkeiten (Kirchenordnung — als Mittel zum Zweck). Seit dieser epochemachenden Vervollkommnung des Systems schicken fast alle Neueren eine Prinzipienlehre voran. So Moll, Syst. d. pr. Th. im Grundrisse, 1853, der die Selbstbetätigung der Kirche in einzelnen Funktionen als naturnotwendige betont und so die Prinzipienlehre geradezu als „die Physiologie der Kirche" vorausschickt; vergl. auch Rud. Hofmann, Zum System der pr. Th., 1874. — Die vielversprechenden Anfänge eines ausfürlichen Systems der pr. Th. von Gaupp (Liturgik 1848 u. Homiletik 1852) und Ehrenfeuchter (pr. Th., I. Abth. 1859, Grundlegung und Missionstheorie) blieben leider unvollendet. Ebrard, Vorles. über pr. Th., 1854, fasst bei eigentümlicher Einteilung in metanoetische (Katechetik und Mission) und metamorphotische Tätigkeiten (Liturgik, Homiletik, Poimenik) die pr. Th. als Teil der christl. Ethik; vgl. auch Palmers Abhandlungen „zur pr. Th." (Jahrb. f. deutsche Theol. 1856, II) und Pastoraltheologie (Real-Encykl., 1. A., XI. B.), der früher der letzteren den streng systemat. Charakter abzusprechen und sie zwischen prakt. Theol. und kirchlicher Amtsinstruktion in die Mitte zu stellen geneigt war, später aber die wissenschaftl. Systematisirungsfähigkeit auch jener anerkannte (evang. Past.-Theol., 2. A. 1863).

Neben Nitzsch und dem ihm vielfach folgenden Otto, Evang. pr. Th., 2. B. 1869—70 (literargeschichtlich sorgfältig, aber die Stoffe nicht immer präzis abgrenzend und einteilend s. Liturgik) bezeichnen den heutigen Stand der praktischen Theologie besonders von Zezschwitz und Theod. Harnack, s. des Ersteren System der pr. Th., §§ für akad. Vorles. 1876—78 und seine Bearbeitung der pr. Th., Katechetik, Homiletik in Zöcklers Handbuch der theol. Wissensch., III. 1883. Nach Konzeption und Ausfürung auf der Höhe der wissenschaftlichen Aufgabe stehend und in der Prinzipienlehre richtig von der Selbstauswirkung der Kirche ausgehend, verfolgt Zezschwitz im ausfürenden Teil, „Wesens- und Naturlehre" betitelt, einen streng genetischen, sich oft freilich zu sehr fast in lauter Systematik verlierenden Gang, beginnend mit der Selbsteinpflanzung der Kirche in die Welt und den Einzelnen bis zur Kommunionreife, also zunächst Keryktik oder Missionslehre, dann Katechumenat oder kirchliche Erziehung, von da schreitet er zum Kultus der Kommuniongemeinde und Poimenik oder Seelsorge fort, und endet mit der Darstellung der Geistesherrschaft der Kirche durch Verklärung der Weltverhältnisse: Kybernetik oder Lehre von der Verfassung und dem Regiment der Kirche (vgl. auch die „5 Stadien" b. Zöckler S. 133). Von dieser Wesenslehre oder Darlegung der Wesenstätigkeiten der Kirche eine Kunstlehre oder Darlegung des Vollzugs jener Tätigkeiten durch die einzelnen Organe der Kirche unterscheidend gibt er dann der Katechetik und Homiletik als „Kunstlehre vom Wort" ihre selbständige Stelle außerhalb des eigentlichen Systems, um durch diese Ausscheidung der bloßen Ausfürungsregeln „den wissenschaftlichen Charakter des Systems rein zu erhalten", und dessen „organischen Zusammenhang und Fortschritt nicht zu zerstören" (Zöckler S. 135). Durch diese — schwerlich viel Beifall findende — Verweisung der zwei Hauptdisziplinen in den Anhang droht freilich das Ganze etwas unförmlich lang und zu wenig übersichtlich zu werden. Und warum sollte es unwissenschaftlich sein, die reale Technik unmittelbar aus der wissenschaftlichen Zeichnung der Idee und des Wesens abzuleiten und gleich daran anzuschließen? Gerade die praktische Theologie als solche, wenn sie nicht mehr nur Aufriss eines abstrakten Systems bleiben will, muss ihrem großen Hauptzweck und auch ihrer ganzen geschichtlichen

Tradition nach, wie uns dünkt, Essentielles und Technisches eng verbunden darstellen.

Zezschwitz änlich in Betonung des lutherischen Bekenntnisstandpunktes, ihm voraus an Durchsichtigkeit der Darstellung und Übersichtlichkeit der Einteilung ist Harnack, Pr. Th., 2 Bde., 1877—78 (vgl. auch seine disputatio de theol. pract. recte definienda et adornanda, 1847 und seine Liturgik und Pastorallehre in Zöcklers Handbuch III, 1883). Er leitet nicht unrichtig alle kirchliche Tätigkeit, auch die ordnende, aus dem biblischen Begriff der Selbsterbauung, 1 Kor. 14, 26 (vgl. schon Niemeyers Titelbild) ab, und fasst dann nach dem grundlegenden Teil (Prinzipienlehre) im ausfürenden, „konstruktiven" die sich selbst erbauende Kirche unter dem doppelten Gesichtspunkt 1) als Heilsgemeinde in der Welt: Selbsterbauung behufs inneren Wachstums durch Kultus (dessen Theorie und Geschichte verhältnismäßig reich ausgefürt wird), Predigt und Seelsorge; 2) als Heilsanstalt für die Welt: Selbsterbauung behufs äußeren Wachstums durch Mission und Katechese, woran sich die Selbsterbauung der Kirche als irdisch organisirten Verbandes, Verfassung und Kirchenregiment schließt. Diese letzten Teile werden aber nicht hier, sondern in seinen sonstigen Schriften behandelt, s. „freie luth. Volkskirche" 1870 und Katechetik 1882. — So berechtigt hiebei die Unterscheidung der Tätigkeiten nach innen und der nach außen sein dürfte (s. u. 3.), und so bestechend auf den ersten Blick die einfach klare Trennung des heilsgemeindlichen und -anstaltlichen Charakters der Kirche ist, so wenig konnte doch der Widerspruch ausbleiben, dass das nach evangel. Grundanschauung unzertrennliche Ineinander beider hiedurch nicht genug zu seinem Recht und Ausdruck kommt (s. Seyerlen in Bassermanns Ztschr. f. pr. Th. 1879, S. 270ff. 356 ff. und Zezschwitz, Zöcklers Handb. S. 111 ff.); denn die Heilsgemeinde erbaut sich nach innen und außen durch Gebrauch der Gnadenmittel, d. h. vermöge ihrer Eigenschaft als Heilsanstalt; sie ist somit ebenso Heilsanstalt auch nach innen als actuose Heilsgemeinde, auch wenn sie nach außen wirkt. —

Ein reformirtes Seitenstück hiezu ist van Oosterzee, Pr. Th., 2. B., deutsch 1878—79, der mit seiner Grunddefinition „Wissenschaft von der Tätigkeit für das Reich Gottes, — wie sie speziell durch den Hirten und Lehrer der christlichen Gemeinde ausgeübt wird", den alten Pastoraltheologieen im obigen weiteren Sinne sich wider nähert. Daher auch die Prinzipienlehre wider zu einer kurzen Darlegung „des geistlichen Amtes im allgemeinen" und die „Ecclesiastik" einfach vorausgesetzt wird. Die Homiletik erhält so viel Raum wie Liturgik, Katechetik und Poimenik zusammen, die denn auch für deutsche Zwecke zu dürftig sind. Wärend Verfassung und Mission fehlen, skizzirt ein Anhang noch Halieutik und Apologetik. Die Ausfürung des Ganzen ist mehr praktisch anregend als streng wissenschaftlich gehalten, die einzelnen Ausfürungen öfters unpräzis und schwankend, die Darstellung aber erwärmend durch biblische Positivität, evangelische Weitherzigkeit und ein fast nur zu tiefes Pathos rhetorischer Begeisterung für das geistliche Amt. — Noch weniger streng systematisch hatte Löhe, Der evang. Geistl., 2. B., 3 A., 1872—76 vom Gesichtspunkt der früheren Pastoral aus die Amtsaufgaben dargestellt, Homiletisches, Katechetisches, Liturgisches mehr in aphoristischen Streifblicken behandelnd, in der subjektiven und objektiven Pastoral aber durch reiche praktische Erfarung und sichere Zeichnung der Hauptgrundsätze auch dem viel Treffliches bietend, der seinen hyperlutherischen Amtsbegriff nicht teilt. — Änlich Vilmar, Past.-Theol. ed. Piderit 1872, der dieselbe noch im weitesten Umfang = prakt. Theologie nimmt, und daher auch Kultisches, Homiletisches u. s. f. darin berürt. — Auch Vinets im einzelnen oft treffliche théologie pastorale 1850, deutsch von Hasse 1852, ein reformirtes Seitenstück zu Cl. Harms, fasst Pastoral-Theologie als „Lehre vom Dienst am Evangelium" überhaupt und zieht daher Homiletisches und Katechetisches mit herbei. — Klarer scheidend, einfach praktisch: Doye, Der evang. Geistl. als Prediger, Priester und Pastor 1874 (vgl. Harms). Vgl. auch Büchsels plastisch frische „Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen", 3. B., 1861—69, 6. A. 1882. — Dazu Steinmeyer, Beitr. z. pr. Th., 5 Thle., 1874—79. — Kübel, Umriß der Past.-Th., 2. A. 1874 u. Schwei-

zer, Pastoraltheorie oder Lehre v. d. Seelsorge, 1875 beschränken sich auf dieses spezielle Gebiet (Weiteres s. u.). — Dagegen allgemein: Schaumann, Praktika Theologik, Helsingf. 1874. — Majer, Bist du ein Geistlicher? Pastoralfrage über Pred. u. Seelsorge, 2. A., 1883. — Endlich die Zeitschr. f. pr. Th. von Bassermann und Ehlers 1879 ff.; Zimmermann und Leonhardi, Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge 1871 ff.; Oehler, Halte was du hast, Ztschr. f. Past.-Theol. 1877 ff. —

Aus der neueren katholischen Mitarbeit an der prakt. Theologie, welche die Aufgabe der letzteren gemäß dem kathol. Begriff der Kirche wesentlich darin erkennt, das Verständnis der kanonisch-giltigen kirchlichen Praxis zu vermitteln, diese zu rechtfertigen und zu ihrer Ausübung technisch anzuleiten (s. o. 1), die daher auch den Titel Pastoral-Theologie im Sinne einer allgem. Hirtenamtsanweisung (one Homiletik) fast durchweg beibehalten hat, seien neben den Encyklopädikern v. Drey (Kurze Einl. in das Studium d. Theol. 1819) u. Staudenmaier (Encyklop. d. theol. Wiss. 1834 u. 40, die pr. Th. nach dem dreifachen Amt Christi gliedernd) und der unbefangenen historisch-kritischen Übersicht von Graf, Zur prakt. Th. I, 1841 nur hervorgehoben: Sailer, Vorles. aus der Past.-Th., 3 B., 1788, 4. A. 1822, in ihrer Art ausgezeichnet durch innere Wärme, christliche Tiefe und evang.-kathol. Hirtensinn, und Powondra, Systema theologiae pastoralis, 6. B., 1818—19, das wenigstens tiefere Einsicht in den wissenschaftlichen Zusammenhang zeigt, trotz breiten Stils und scholastischer Methode. Sonst seien unter den vielen, aber für uns meist wenig genießbaren Past.-Theol. genannt: Gistschütz, Vorles. über Past.-Theol. 1785, 5. A. 1811; Pittrof, Kirchenamtspolitik (!) 1785—86; Geiger, Pastorallehre v. d. Pflichten des Seelsorgers 1789 (relativ besser); Schenkl, Institutiones theol. past. 1802, 3. A. 1826; Reichenberger, Pastoralanweisung, 5. B., 1805 u. 1832—35; Hinterberger, Handb. d. Past.-Th., 4. B., 2. A., 1836; Herzog, Der kathol. Seelsorger, 3. B., 1840; Vogl, Past.-Th. nach Dom. Gollowitz, 6. A., 1851; Amberger, Past.-Th. 1851.— Aus der jesuit. Pastoral bemerkenswert: Kolb, Geist des hl. Franz von Sales, 1751. —

Sodann sei hier zu den oben genannten Schriften von Palmer, Kübel, Schweizer u. A. noch die neueste protestantische pastoral-theologische Litteratur beigefügt, die deutsche und die wichtigste ausländische, so weit sie nicht oben schon genannt, da die praktische Theologie in der letzteren, zumal der englischen, sich im wesentlichen noch immer auf Homiletik und Pastoral beschränkt, one dass von der neueren wissenschaftlich-systematischen Gliederung der deutschen prakt. Theologie schon viel Notiz genommen würde. Die deutsche Litteratur für spezielle Seelsorge dagegen siehe am Schluss.

Deutsche: Bengel, Schatzkästlein zur Fürung des geistlichen Amts (nach dessen Gnomen) ed. Werner 1860. — Brandt, der Prediger für den Prediger 1830—31. — J. C. F. Burk, evangelische Pastoral-Theologie in Beispielen, 2. B., 1838—39. — Schuur, Briefe an einen jungen Geistlichen in Betreff seines geistlichen Amts 1844. — H. Brandt, apostolisches Pastorale (nach der Apostel-Geschichte aus den Kloster Bergschen Pastoral-Conferenzen) 1848. — Beck (Professor), Gedanken aus und nach der Schrift für christliches Leben und geistliches Amt, 1859, und Beck; neue Folge 1878; derselbe, Pastorallehren des Neuen Testaments (nach Matth. 4—12 und Ap. 1—6) ed. Riggenbach 1880; vergleiche auch dessen Erklärung des Timotheus Br. ed. Lindenmeyer 1879. — Jocham, Schilderungen aus dem Tagebuch des Johann Clericus 1854. — Dieffenbach und Müller, Diarium pastorale, III. Teil evangelisches Hirtenbuch, 2 B. 2. Auflage 1876. — Guth, Pastoralspiegel 1873. — Coch, der evangelische Pfarrer, ein Beitrag zur Pastoral-Theologie 1882. — Giese (Professor in Chicago), Der Pastor, 1883. — Preuß, Das pastorale Amtsleben, Winke aus der Erfarung, 1884. — Nach der rechtlichen und administrativen Seite: Boche, der preußische legale evangelische Pfarrer ed. Altmann, 5. Auflage 1873; und Laacke, Das Kirchen- und Pfarrwesen der evangelischen Kirche Preußens in seinen Rechtsverhältnissen, 1884. —

Ausländische: Vinet, Schaumann, Oosterzee u. A. s. o. — Die holländische, wie Voëtius, exercitia pietatis 1664; Boers, Handboek vor jonge Predikanten 1807, 2. A. 1820; Muurling, Handboek 2. A. 1860 und Andere s. Oosterzee I, 15 ff. — Paludan Müller, Der evangelische Pfarrer und sein Amt 1874, 2. A. 1880 (aus dem Dänischen; frisch, anregend). — Aus der hierin sehr reichen englischen Literatur seien nur genannt: Bridges, the christian ministry 5. Auflage 1839 (sehr brauchbar); Barrett, Essay on the pastoral office 1839; Angell James, an earnest ministry 1848 und öfter (vortrefflich); Ryle, der Bischof, der Pastor und der Prediger aus dem Englischen von Reineck 1856; Blunt, the duties of the parish priest 3. A. 1858; Bischof Wilberforce, addresses to the Candidates for Ordination 1861; Wynne, the Model Parish 1865; Will. Ross, Glimpses of Pastoral Work in the Covenanting times 1877 (ein interessantes Bild von der strengen und gewissenhaften pastoralen Praxis und Aufsicht in der schottischen Kirche des 17. Jarhunderts); W. G. Blaikie, for the work of the ministry (Homiletik u. Past.-Th.) 3. A. 1883. — Aus der amerikanischen: Cotton Mather, the student and preacher, manductio ad ministerium 1710 u. ö., die erste Homiletik und Pastoral in Neuengland, noch puritanischen Geist athmend. Seitdem werden bis heute diese zwei Wissenschaften dort häufig zusammen bearbeitet. Doddridge, lectures on preaching and the ministerial office 1751 und bis 1833 öfters; Murch, Essays on the christian ministry 1841; Wayland, letters on the ministry of the Gospel 1864; die Homiletiken und Pastoral-Theologieen von Shedd, Hoppin, Rippert, auch die Vorlesungen von Spurgeon (Vorles. in m. Prediger Seminar I T. 2. A. 1883; II. T. 1880) und Andere siehe Art. Homiletik. Dazu Plumer, pastoral theology 1874; Fairbairn, a treatise on the office and duties of the christian pastor 1875; Spurgeon, Vorträge bei Pastoral-Conferenzen (deutsch) 1883. —

3) Methode und Gliederung der praktischen Theologie.

Die ältere historisch-empirische Methode eines Hartmann, Deyling u. A., die sich auf Verdeutlichung der erfahrungsmäßigen Erscheinungen des kirchlichen Lebens, Abstraktion von Regeln aus Geschichtlichem oder jetzt Vorhandenem beschränkte, litt, so unentbehrlich auch die Rücksicht auf Gegebenes bleibt, an dem Mangel eines einheitlichen Prinzips, an Aeußerlichkeit und Zufälligkeit. — Die abstrakt logische, begriffliche Methode eines Marheinecke, z. T. auch Liebners an der Uebertragung anders woher genommener logischer Kategorieen auf ein gegebenes Objekt, das sich nach eigener, immanenter, göttlich bestimmter Logik auswirken soll und hienach zu begreifen und zu gliedern ist. — Auch das rein technische Verfahren Schleiermachers, so verdienstlich es auf eine mehr sachliche Einteilung hinarbeitet, beschränkt die prakt. Theologie zu sehr auf bloße Methodik und Formenlehre, wenn er erklärt, „die prakt. Theologie wolle nicht die Aufgaben richtig fassen lehren (die nach seiner Gliederung der philos. und histor. Theologie zufallen), sondern habe es nur mit den Verfarungsweisen bei Erledigung aller unter den Begriff der Kirchenleitung fallenden Aufgaben zu tun“ (Darst. des theol. Stud., 2. A., § 260). Auch hier entfaltet sich bei dem vorherrschenden Formalismus, bei der steten Reflexion des Subjekts über die Sache nicht genug die Sache selbst in ihrer eigenen Bewegung (s. auch Harnack, I, 49 ff.). Auch hat die von Schleiermacher, Schweizer, Hagenbach u. A. beliebte Einteilung in Kirchendienst der unteren und -Regiment der oberen Stufen der Kirchenleitung (s. o.), wenigstens dem Ausdruck nach, etwas Hartes für das protest. Bewusstsein vom allgemeinen Priestertum, das auch die oberste Leitung der Kirche wesentlich als Dienst gefasst wissen will, vollends so, wenn mit Schweizer das Regiment (als Voraussetzung des organisirten Klerus, durch den alle geordnete kirchendienstliche Tätigkeit bedingt ist) vorangestellt wird, wiewol er ganz evangelisch im Regiment nur das Mittel zum Zweck des Dienstes erkennt (wärend nach katholischer Anschauung das göttlich gestiftete Kirchenregiment sich selbst Zweck ist; s. auch Seyerlen a. a. O. 1883, S. 222 ff.). Dass jene Einteilung für Kirchen

one oberste Kirchenleitung (z. B. Kongregationalisten) vollends nicht passt, sei gar nicht weiter urgirt. Dem gegenüber war die obige Einteilung von Nitzsch, Otto u. A. in auf Erbauung gerichtete und ordnende Tätigkeit ein wirklich verbessernder Fortschritt.

Ein richtiges Verfaren muss offenbar die Logik des gegebenen Gegenstandes selbst, also hier der Lebenstätigkeit der Kirche, zum Ausdruck bringen und dem darin liegenden Gesetz der Selbstauswirkung Schritt für Schritt folgen. Dies tut die genetische Methode, der denn auch die Neueren seit Nitzsch folgen. Aus ihr ergibt sich eine sachgemäße Gliederung und Einteilung, und sie kann zu einem Wissen füren, darin sich das ideale Element mit dem historisch-empirischen durchdringt und so zum technischen für Behandlung und Weiterbildung des Gegebenen wird.

Daher muss nach allgemeiner Übereinstimmung zuerst die Prinzipienlehre als Basis des Ganzen den Organismus des kirchlichen Lebens nach seinem biblisch-evangelischen Begriff und seiner bisherigen Verwirklichung darlegen, um aus den Lebensfunktionen der Kirche auch die prinzipiellen Aufgaben der einzelnen praktischen Disziplinen abzuleiten, sodann der zweite ausfürende Hauptteil, mit der Lebensbewegung des Gegenstandes selbst fortschreitend, das kirchliche Handeln als organisch erwachsende Zweige eines Baumes beschrieben. Und auch darüber ist im ganzen kein Streit mehr, dass die Kirche nach der Schrift und unseren Bekenntnissen vor Allem eine Glaubensgemeinschaft, deren wesentliche Lebenstätigkeit die Selbsterbauung 1 Kor. 14, 26 coll. 3, 10 ff.; Apg. 9, 31, und ebenso dass die Gemeinde der Gläubigen, dieses Subjekt aller praktisch-kirchlichen Tätigkeiten, ihrer Natur und Erscheinung nach zugleich ein socialer Verband ist, der auch durch Aufstellung gewisser Normen der Ordnung 1 Kor. 14, 40, der Sitte, der Leitung, des Rechtes und der Zucht tätig zu sein, d. h. eine der Idee und Aufgabe der Kirche entsprechende Verfassung und Disziplin auszugestalten hat, dass also unmittelbar erbauende und reflexive, ordnende Tätigkeit irgendwie einen Gliederungsgrund im Aufriss des Systems abgeben müssen, sei es dass letztere der ersteren selbständig koordinirt (Nitzsch u. A.) oder als indirekt der Erbauung dienend ihr subordinirt werde (Harnack). Endlich wird auch das ziemlich allgemein zugestanden, dass bei der Selbsterbauung der Gemeinde nicht nur ihr Heilsleben und -Wirken in sich durch rechten Gebrauch des Wortes und Sakramentes bis hinaus auf die Seelenpflege im einzelnen (also Kultuslehre und Pastoral), sondern auch ihre Weltevangelisirungsaufgabe durch Selbstfortpflanzung und Selbsterweiterung (also Katechetik und Missionslehre), sei es als Ausgangs- oder Schlusspunkt, irgendwie mit anzugliedern ist, und also bei allen diesen Verzweigungen den ursprünglichen Teilungsgrund nicht sofort die verschiedenen Wirkungsmittel, didaktische, liturgische, seelsorgerliche, disziplinarische, auch nicht die Objekte des kirchlichen Handelns, sondern die qualitativen Unterschiede in den Lebensfunktionen der Kirche selbst bilden.

Aber ob die erbauende und ordnende Tätigkeit der primäre Hauptteilungsgrund oder nur ein sekundärer, welches der Ausgangspunkt in der Reihenfolge der zu beschreibenden kirchlichen Tätigkeiten, ob die Verfassungstätigkeit (bes. Schweizer) oder der Dienst am Wort (Nitzsch) oder das Kultusleben (Harnack u. A.) oder die missionarische Funktion (Ehrenfeuchter, Zezschwitz), und welches die richtige Aufeinanderfolge überhaupt sei, darüber gehen die Ansichten noch immer bunt durcheinander, wie schon aus der obigen geschichtlichen Skizze erhellt. Die Einen gliedern Homiletik und Katechetik näher zusammen als Dienst am Wort (Nitzsch, Otto u. A.); die Anderen Liturgik und Homiletik als Teile des Kultus behandelnd (Harnack, Henke, Hagenbach u. a. Reformirte); wider Andere Homiletik und Pastoral (bes. Engländer und Amerikaner s. o.) u. s. f., wobei öfters gebundene und freiere Tätigkeit unterschieden wird. So teilt Schweizer (nach der Lehre vom Kirchenregiment) die Lehre vom Kirchendienst: 1) die Gemeinde als Ganzes — Kultuslehre, gebundene (liturg.) und freie (homilet.) Tätigkeit; 2) die Gemeinde als aus Einzelnen bestehend — Pastoralsphäre (pfarramtlich gebundene

und freie Seelsorge); 3) die Gemeinde als eine sich stets reproduzirende durch gewinnende Tätigkeit — halieutische Sphäre (katechetische und freiere halieutische oder Missionstätigkeit). Zum Teil änlich neuestens Seyerlen (a. a. O. 1883, S. 316ff.) 1) Kultisches Handeln oder religiöse Feier, Liturgie (gebundene) und Homilie (freie Seite); 2) pädeutisches Handeln oder sittliche Arbeit, Katechese (gebundene) und Seelsorge (freie Seite); 3) Regiment; 4) Disziplin, wärend Zezschwitz die Aufeinanderfolge der missionarischen, katechetischen, kultischen, seelsorgerlichen und verfassenden Tätigkeit als der fünf Wesensfunktionen kirchlicher Selbstauswirkung verteidigt (Zöcklers Handbuch III, S. 123 ff.).

Jede solcher Einteilungen hat ihre eigentümlichen Vorteile und Nachteile, ihre starken und schwachen Seiten. Man überschätze darum den Wert dieses Systematisirens nicht. Das Leben, auch das vielgestaltige kirchliche, ist reicher als alle unsere Kategorieen, und oft gehen seine mannigfachen Tätigkeitsweisen in einander über, ja sind in und mit einander wirksam, wärend wir der sachlichen Unterscheidung und Übersichtlichkeit wegen uns abmühen, sie ins Schema unserer Begriffe abzusperren. Nicht der abstrakte Aufriss des Systems, die konkrete Ausfürung der Einzeldisziplinen bleibt die Hauptsache. Hier vollends, wo der knappe Raum nur Andeutungen gestattet, ist die Aufgabe nicht, Neues zu versuchen, vielmehr nur die gangbare Mitte des ungefär jetzt Geltenden zu skizziren.

Ist one Frage die Selbsterbauung die nächste und notwendigste Lebenstätigkeit der gläubigen Gemeinde, ihre Selbstversenkung in den Gott alles Heils die Quelle der Kraft und Stärkung zu allem kirchlichen Handeln, so steht billig die Kultuslehre voran. Ora et labora; aber ora zuerst. Sieht man auf die Form der kirchlichen Selbsterbauung (nach einer Gottesdienstordnung, mittelst amtlicher Organe u. s. f.), so ist ja freilich die ordnende Tätigkeit das prius. Aber ihrem Inhalt, ihrer Substanz nach ist one Zweifel die Selbsterbauung der Gemeinde vor ihrer Selbstordnung vorhanden, ob auch in beiden mit einander die Gemeinde sich selbst organisirt (als Gemeinschaft des Glaubens und äußerer Gesellschaftsorganismus). Daher gehe die Lehre von den kultischen der von den ordnenden, die von den kirchendienstlichen der von der -regimentlichen Tätigkeit voran. Fassen wir somit den Kultus als Ausgangs- und Quellpunkt aller kirchlichen Tätigkeiten, so wollen wir damit nicht leugnen, dass er auch als das kirchliche Centralleben gefasst werden kann, zu dem Mission und Katechumenat aufstreben, so dass also die Darstellung dieser vorangeht und die Kultuslehre vorbereitet (Zezschwitz). Diese Frage wird offen bleiben müssen, je nachdem man lieber zuerst das Werden zur gläubigen Kommuniongemeinde verfolgt, oder diese als bestehend voraussetzt und nun ihre naturgemäße Lebensäußerung und -Entfaltung nach einander bis zur Selbsterweiterung und Welteroberung ins Auge fasst. Man sage aber nicht, für die Missionslehre sei die Stelle zu Anfang des Ganzen die einzig berechtigte, ihre Stellung gegen Ende füre zur römisch äußerlichen Fassung derselben als bloßer Propaganda (Zezschwitz S. 128). Dieser Schein wird vermieden, sobald sie als zur notwendigen Selbstauswirkung des Lebens der Kirche gehörend (nicht als unter eine mehr zufällige Halieutik fallend) dargestellt wird. Die Jünger waren als eine Kultus- und sogar Kommuniongemeinschaft vorhanden, ehe sie den Weltevangelisirungs- und Taufbefehl erhielten (vgl. auch die kultischen Akte, die der Aussendung Pauli zu den Heiden vorangehen Apg. 13, 3). Und die Geschichte zeigt bis heute, dass christliche Kirchen oft geraume Zeit nach innen allerlei Lebenstätigkeit entfalten, bis sie endlich auch missionarisch nach außen wirkend auftreten, bezw. als Einzelgemeinde sich an dieser Aufgabe mitbeteiligen. Warum sollte die prakt. Theologie diesem naturgemäßen Gang der Lebenstätigkeiten von innen nach außen nicht folgen und die Missionslehre an den Schluss setzen dürfen (so schon Schweizer), die onehin als letztes und jüngstes Glied sich eben erst den anderen praktischen Disziplinen anzureihen bemüht ist?

Man gebe hiebei nur den Irrtum auf, dass auf protestantischem Boden die Missionstätigkeit „so gut wie gar nicht" von der Kirche bezw. Kultgemeinde, sondern fast nur von Vereinen in der Kirche ausgehe (so noch Seyerlen a. a. O.

1879, S. 278; Zezschwitz S. 129). Nicht einmal in allen Statskirchen ist es so, vgl. die Mission der schottischen Statskirche und die schwedisch-kirchliche Mission; in der anglikanischen Kirche die Arbeit der Missionsbischöfe. Fast alle evangel. Freikirchen aber, Herrnhut, alle größeren Kirchen Amerikas, die beiden freien Kirchen Schottlands, die irisch-presbyt., die englisch-presbyt., die verschiedenen methodistischen Kirchenkörper u. s. w. treiben als Kirchen (bezw. Kultgemeinden wie Hermannsburg) Mission, setzen durch ihre Centralbehörden (Generalkonferenzen, General Assemblies u. s. w.) die Missionsleitungen ein, überwachen und regeln den ganzen Missionsbetrieb, und dies immer erst, nachdem sie sich als Komplex von Kommuniongemeinden organisirt, Kultus, Verfassung, Disziplin mindestens in Grundlinien geordnet haben. Und auch in den Landeskirchen, deren Missionsinteresse sich in freien Vereinen konzentrirt, zeigen wenigstens offiziell angeordnete Missionspredigten und Kirchenkollekten in den Kultgemeinden, Prüfung und Ordination der Missionare durch Vertreter des Kirchenregiments, überhaupt die fast immer freundliche Unterstützung jener Vereine seitens der kirchlichen Behörden eine wachsende Anerkennung der Missionspflicht der Gesamtkirche, daher sich in manchen Ländern die Mission treibende und fördernde Gemeinde mehr und mehr deckt mit der gläubigen Gemeinde des Landes überhaupt. — Endlich lehrt auch die bisherige Erfarung, dass bei Voranstellung der Missionslehre dieser Teil auffallend dürftig und ungenügend auszufallen pflegt, was durch ihre Verweisung an den Schluss eher vermieden werden dürfte, es sei denn, dass man nur eine allgemeine Evangelistik oder Keryktik vorausschickt und die speziellen technischen Missionsanweisungen (zu deren Aufstellung alle praktischen Disziplinen zusammenwirken müssen) außerhalb des Systems fallen, also auch hier wie bei Katechumenat und Katechetik eine Trennung des mehr Idealen und Essentiellen vom Historischen und empirisch Technischen eintreten läst, was uns schon oben bedenklich erschien.

Gehen wir darum von der gläubigen Gemeinde als bestehender und als handelndem Subjekt aus, so dürfte sich ihrer Natur und Aufgabe gemäß die Frage nach der Gliederung ihrer Lebenstätigkeiten am einfachsten dahin beantworten: sie erbaut und organisirt sich, und sie breitet sich aus, dem Bananenbaum gleich, der sich immer tiefer einwurzelt, wärend er zugleich immer neue Wurzelschößlinge in die Erde senkt. Sie hat teils sich selbst zu erbauen zum geistlichen Hause durch Lebendigerhaltung ihres Wurzelverhältnisses zu Christo, ihrem Haupte, ein Heilsleben und -Wirken in sich zu betätigen durch rechten Gebrauch ihrer Heilsgüter, besonders des Wortes und Sakramentes, und durch Zusammenschluss aller Glieder, teils nach außen sich auszuwirken durch Bezeugung des Heils in Christo zur Rettung der Welt. In ihrer Idee liegt, wie wir oben sahen, ein Berufsverhältnis sowol nach innen zum Gemeinschafskreis der Gläubigen, als nach außen zur Welt, die Aufgabe intensiver und extensiver Selbsterbauung, die notwendige Lebensbetätigung des „Pflegens“ und des „Pflanzens“, wie denn die Urgemeinde von Anfang an diese Doppeltätigkeit zeigt Apg. 1, 14 coll. 2, 14 ff.; 2, 42 coll. 3, 11 ff.; 20, 20 κατ᾽ οἴκους — δημοσίᾳ. Erst aus der rechten Pflege nach innen erwächst die rechte Kraft zum Pflanzen nach außen. Mit dieser Grundeinteilung dürfte Harnack (I, S. 53) Recht behalten. Sie ist mit dem Begriff und der Aufgabe der Kirche als solcher unmittelbar gesetzt, und das Erbauungsleben wie der Haushalt jeder lebendigen Gemeinde weist sie heute auf. Auch ist sie keineswegs bloß eine äußerliche Teilung nach Objekten des kirchlichen Handelns, sondern begründet qualitativ verschiedene kirchliche Tätigkeiten, so gewiss zwischen der Pflege des Vorhandenen, der Selbstaufschließung und Selbsthingabe zu gegenseitiger Erbauung und dem Pflanzen von neuem, der noch suchenden Anfassung und Weckung durch das Wort, zwischen Weiterbauen und Grundlegen, ὁμιλεῖν und εὐαγγελίζεσθαι ein stufenmäßiger Unterschied besteht. Wie die anderen sittlichen Gemeinschaften, Familie, bürgerliche Gesellschaft und Stat immer teils ein Leben nach innen, teils eines nach außen füren und entwickeln, so muss namentlich auch die Kirche, mit deren Begriff (ἐκκαλεῖν) schon ein Verhältnis zur Welt, wie zur gleichglaubenden Gemeinschaft, also nach

innen und außen gesetzt ist, als ein wachsender Organismus Funktionen nach innen wie nach außen vollziehen. Daher ist uns dies die nächstliegende Gliederung. Nur ist hiebei Heilsleben und Heilswirken, Heilsgemeinde und Heilsanstalt (für die Welt) nicht zu trennen, die Lebenstätigkeit der Kirche nicht unter diesem Gesichtspunkt zu gliedern, sondern das Ineinander dieser zwei Seiten nach innen wie nach außen festzuhalten, da die Kirche Heilsanstalt bleibt für die Welt in ihr wie außer ihr, und sie sich immer, wo sie sich in der Welt erbaut nach innen oder außen, als Heilsgemeinde erbaut vermöge ihrer Eigenschaft als Heilsanstalt, d. h. dadurch, dass sie die Gnadenmittel gebraucht (s. oben Seyerlen). —

Innerhalb jenes ersten Hauptteils, des Pflegens nach innen, muss dann bei dem Doppelcharakter der Kirche als Glaubensgemeinschaft und irdisch socialer Verband der Unterschied der unmittelbar erbauenden und reflexiven, ordnenden Tätigkeiten einen weiteren Gliederungsgrund bilden. Zunächst ist der Quell- und Mittelpunkt aller Selbsterbauung der Gemeinde, ihr Kultusleben, gipfelnd in der Kommunion, mit seinem gebundenen und freien Wort — Liturgik und Homiletik — darzustellen. Daran reiht sich sachgemäß die Selbsterhaltung ihres Heilslebens im Ganzen der Gemeinde wie in den Einzelnen, besonders den in Gefar Schwebenden, außerhalb des Kultus. Zur allseitig durchgefürten Selbsterbauung muss der geistliche Blutumlauf alle einzelnen Glieder durchdringen, der Leib Christi soll, wo möglich, keines seiner Glieder verkümmern lassen, — Lehre von der Seelsorge oder in weiterem Umfang (s. u. 4.) Pastoral. — Daneben hat aber die Gemeinde der Gläubigen auch als Gesellschaftsorganismus schon zur geordneten Leitung, zum Schutz und gleichmäßiger Erhaltung ihrer innern Selbsterbauung, zur nötigen Zucht und Schranke gegen widerstrebende Elemente und weiterhin zum organischen Zusammenschluss mit andern Gemeinden, zur Bildung eines Kirchenverbands auch nach der rechtlich socialen Seite gewisse notwendige Lebensfunktionen; mit dem unmittelbaren kirchlichen Handeln in der Selbsterbauung verbindet sich das mittelbare, reflexive, ordnende, — Lehre von der Kirchenordnung (samt Kirchenzucht) und Verfassung. Wenn letztere Tätigkeit auch der erbauenden untergeordnet werden kann, so darf sie doch nicht als ein unmittelbares Stück des Heilslebens der Kirche (im römischen Sinne) erscheinen, da Ordnung und Verfassung nach protestantischer Auffassung keinen Artikel der Seligkeit bilden.

Bei dem zweiten Hauptteil, der Weltaufgabe der Kirche oder dem Pflanzen nach außen, handelt es sich um ihre wirksame Tätigkeit gegenüber von den der vollen Heilsgemeinschaft noch Entbehrenden, also — um mit dem nächsten Kreis außerhalb der Kommuniongemeinde zu beginnen — teils um ihre stete Selbstfortpflanzung innerhalb der Christenheit, Forterzeugung ihres Glaubens im heranwachsenden Geschlecht, in specie für uns um Heranbildung und Erziehung der (getauften) Katechumenen zur Kommunionreife, zur vollen, selbständigen Kirchenmitgliedschaft, — Katechetik, teils um die stete Selbsterweiterung der Kirche (und zwar auch hier als Heilsgemeinde und Heilsanstalt) über die Christenheit hinaus, um ihre Tätigkeit zur Evangelisirung der Völker — Missionslehre, d. h. sowol Evangelistik als auch technische Anweisung zur Gründung und Organisirung von Missionsgemeinden bezw. -Kirchen aus den Ergebnissen und Erfarungen der erbauenden und ordnenden Tätigkeiten der Mutterkirche, aber je mit Rücksicht auf die nationale Eigenart der Völker, selbstredend nur in kurzen Grundzügen, die dann die einzelne Kirchenleitung bezw. kirchliche Missionsgesellschaft für ihre speziellen Missionsgebiete zu erweitern und zu ergänzen hat. —

Daher unser Schema für Gliederung des Gesamtsystems der praktischen Disziplinen, das eben nur eine der möglichen Einteilungsweisen neben anderen sein will, und das wir im Vollbewusstsein seiner Verbesserungsfähigkeit skizziren:

I. Prinzipienlehre oder der Organismus des kirchlichen Lebens nach seiner Idee und bisherigen Verwirklichung. 1. Lehrstück: der urbild-

liche Begriff des kirchlichen Lebens nach Schrift und Bekenntnis. 2. Lehrstück: die bisherige Verwirklichung dieses Begriffs nach den Lehren der Geschichte. 3. Lehrstück: die Aufgabe der Gegenwart für das kirchliche Leben und die prinzipiellen Aufgaben der einzelnen praktisch theologischen Disziplinen (als Resultat aus der Schrift samt Bekenntnis und Geschichte). —

II. Ausfürender Teil: die Lebenstätigkeiten der Kirche zu ihrer Selbsterbauung und -Entfaltung.

1) Die Lebenstätigkeiten der Kirche nach innen zu ihrer Selbsterbauung und Ordnung. A. ihr inneres Heilsleben und -Wirken oder die unmittelbar auf Erbauung gerichteten Tätigkeiten; a) sein Quellpunkt: die kultische Selbsterbauung der gläubigen Gemeinde — Kultuslehre (samt Hymnologie) und Homiletik; b) seine Selbsterhaltung in der Gemeinde im Ganzen wie in den Einzelnen außerhalb des Kultus — Theorie der Seelsorge bezw. Pastorallehre, einschließlich der Theorie der inneren Mission (Diakonik). Hier könnte noch der Selbstschutz des kirchlichen Glaubenslebens durch Rechtfertigung desselben gegen Pseudochristen und Andersgläubige beigefügt werden: praktische Polemik und praktische Apologetik. — B. Ihr inneres Ordnungsleben als gesellschaftlicher Organismus oder die mittelbar der Selbsterbauung dienenden Tätigkeiten: a) Selbstorganisirung der Kirche als socialen Verbands, rechtliche Sicherstellung der Ordnung des Gemeindelebens wie des kirchlichen Verbands — Lehre von der Kirchenordnung und Verfassung, einschließlich der Erfordernisse zum kirchlichen Lehramt; b) rechtsförmige Anwendung der Ordnungsgrundsätze auf dem sittlichen Gebiet — Lehre von der Kirchenzucht.

2) Die Lebenstätigkeiten der Kirche nach außen zu ihrer Selbstentfaltung. A. durch Selbstfortpflanzung ihres Glaubens und ihrer Sitte innerhalb der Christenheit in werdenden Gemeindegliedern — Katechetik (einschließlich der Katechumenatslehre); B. durch Selbsterweiterung ihres Glaubens und ihrer Sitte über die Christenheit hinaus, Evangelisirung der Welt — Missionslehre (in obigen Umfang). —

4) Begriff und Aufgabe, Gliederung und spezielle neuere Litteratur der Pastorallehre.

Begriff und Aufgabe, Gebiet und Umfang derselben ergibt sich aus obigem Verhältnis zur praktischen Theologie. Im neueren Sinne des Wortes ist sie nicht mehr eine populäre Bearbeitung der Theologie vom pastoralen Gesichtspunkt aus oder zu pastoralem Handgebrauch, auch nicht mehr an Umfang mit der praktischen Theologie ungefär sich deckend. Vielmehr beschränkt sie sich auf ein bestimmtes Gebiet derselben, die pastorale Pflege der Gemeinde außerhalb des Kultus und der Katechese. Daher ist statt des früher oft irreleitenden Namens Pastoraltheologie Pastorallehre (an die Kultuslehre sich anreihend) oder Pastoraltheorie (Schweizer) vorzuziehen. Als ein Finger an der Gesamthand der praktisch-theologischen Disziplinen, als eine eigentümliche Art der Lebenstätigkeiten der Kirche ist sie auch nicht pastorale Moral (s. o. unter 2) Hartmann, Quenstedt u. a.), nicht in der allgemeinen Ethik wurzelnd (s. oben 1), sondern im Wesen und Begriff des kirchlichen Handelns zur Verwirklichung des Reiches Gottes, das hier nach einer besonderen Seite in einem speziell technischen Verfaren der amtlichen Organe der Kirche sich vollzieht.

Sie hat es zu tun mit dem Amt des Pastors im Unterschied vom Liturgen, Prediger und Katecheten, d. h. weil ja auch die Funktionen der letzteren zum Weiden der Gemeinde Gottes mitgehören Apg. 20, 28, mit der hirtenamtlichen, seelsorgerlichen Tätigkeit des Geistlichen, soweit sie über die kultische und katechetische noch hinausliegt. Daher bisweilen der Name Poimenik (Ebrard, Zezschwitz). Ihr Gegenstand ist die erst auf neutestamentlichem Boden völlig erkennbar und ausfürbar gewordene Idee der Seelsorge (s. d. A. Bd. XIV, S. 30), dieser ars artium (Gregor d. Gr.), die der sterbende Spener „das köstlichste Kleinod im Predigtamte" nannte (s. Harnack, Zöcklers Handbuch S. 506). Dieselbe beruht auf einer dreifachen Voraussetzung, 1) von dem hohen Wert

einer jeden Menschenseele; 2) von einer allgemeinen Seelengefahr, darin der sich selbst überlassene Mensch von Natur sich befindet; 3) von einem bestimmten höheren Ziel (Beruf zur himmlischen Seligkeit), dem die Seele trotz der Verderbensgefar jetzt durch die Erlösung in Christo zugefürt werden kann und soll. Diese Sorge muss teils die Gemeinde als Ganzes ins Auge fassen, soweit dies außerhalb des Kultus geschehen kann durch alles, was dazu dient, christliche Sitte und Ordnung in ihr aufrecht zu halten und zu beleben, den Gesamtgeist der Gemeinde christlich zu erziehen, zu läutern, zu heben; teils die einzelnen Klassen und Individuen in der Mannigfaltigkeit ihrer geistlichen Bedürfnisse, wie sie mit den verschiedenen Lebens- und Berufsverhältnissen zusammenhängen, den besonderen Gemütszuständen eigen sind, und hier eine befestigende, oder auch die Kultusgemeinschaft ersetzende, dort eine widergewinnende oder auch züchtigende Hirtentätigkeit erfordern.

Und diese pastorale Bemühung um die Gemeinde in der Besonderheit ihrer geistlichen Bedürfnisse nennen wir Seelsorge im spezifischen Sinn, im Unterschied von der allgemeinen Seelenpflege, die auch den Kultus (und die Katechese) einschließt. Denn wärend die Gemeinde im Kultus als einheitliche Gemeinschaft mit im wesentlichen gleichen Bedürfnissen (vgl. besonders die Liturgie) vor Gott und Christo erscheint, tritt sie dem Seelsorger hauptsächlich in der Mannigfaltigkeit ihrer geistlichen Zustände gegenüber, wie sie bald Erhaltung und Stärkung, bald Reinigung oder gar Neubegründung des Glaubenslebens durch besondere Zusprache an die Einzelnen nötig machen, eine persönliche Einwirkung, die als solche noch mehr als die anderen geistlichen Funktionen vom Gewicht der ganzen Persönlichkeit, der geistlichen Erfarung, Lebensweisheit und Menschenkenntnis des Hirten unterstützt und getragen werden muss. Daher hat die Pastorallehre aus der biblisch-kirchlichen Idee der Seelsorge, des geistlichen Hirtenamts und der kirchlichen Pflege des Gemeindelebens (im Unterschied von der atomistischen des Separatismus) die Grundsätze dieser hirtenamtlichen Ansprachen und Thätigkeitsformen überhaupt zu entwickeln, wie sie außerhalb des öffentlichen Gottesdienstes, aber gleichfalls zum Zweck der Erbauung, der geistlichen Förderung, Anfassung, Hebung und Leitung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder stattfinden sollen, und vorab den Weg zu zeichnen, wie die hiezu nötige innere Reife, geistliche Diagnose und christliche Lebenserfarung vom Hirten erlangt werden kann.

Die Pastorallehre ist uns daher die Lehre von der Bildung zum Seelsorger und von der Ausübung der Seelsorge sowol in der Gemeinde im Ganzen als namentlich bei den einzelnen Klassen und Individuen, soweit sie nämlich neben Kultus und Katechese noch herzugehen hat. Durch Hinzunahme jenes subjektiv-pastoralen Teils, des ethisch-theologischen Werdens zum waren Seelsorger und der Anweisungen zur steten Selbstzucht für diesen Zweig des Amtes, bezw. der pastoralen Vorbedingungen der Seelsorge, zum objektiven Teil der Ausübung der Seelsorge ist sie von etwas weiterem Umfang als das, was öfters „Theorie der speziellen Seelsorge" heißt, die häufig bloß diesen letzteren größeren Hauptteil zum Gegenstand hat. Letztere begreift die hirtenamtlichen Ansprachen an die einzelnen Gemeindeglieder außerhalb des Gottesdienstes, ist also derjenige Dienst am Wort, der mit Lehre und Manung, Trost und Ermunterung, Warnung und Zucht den eigentümlichen Bedürfnissen des Einzelnen durch freie geistliche Unterredung im gewönlichen Lebensverkehr nachgeht, um namentlich auch die in Gefar Schwebenden und im geistlichen Leben Zurückgebliebenen der Gemeinde und und ihrem Glaubensleben zu erhalten. Durch die Verbindung dieser Momente, 1) der Besonderheit ihres Objekts, d. h. der zu behandelnden Person und ihres speziellen Bedürfnisses, 2) der außerkultischen, aber doch nur an Gemeindegliedern sich vollziehenden und stets auf Erbauung bezw. Widerbelebung gerichteten Tätigkeit, 3) der freien dialogischen Form unterscheidet sich die spezielle Seelsorge von allen anderen geistlichen Funktionen.

Das Subjekt dieser Tätigkeit ist auch hier die Kirche, die durch ihre Organe, zuvörderst durch den Träger des Hirtenamts, aber — nach evangelischer Auffassung — in Unterstützung durch das allgemeine Priestertum, das geistliche Leben in jedem einzelnen ihrer Glieder gesund und kräftig zu erhalten suchen muss. — Seelsorgerliche Mittel und Werkzeuge: vor allem das Wort Gottes, das in seiner paränetischen und parakletischen, lösenden und bindenden Kraft die ganze seelsorgerliche Wirksamkeit zu tragen und zu vermitteln hat, und Sakrament (Privatkommunion), dazu Gebet mit Einzelnen und Fürbitte, auch die freiwillige Privatbeichte. Formen und Wege, das Wort dem Einzelnen nahe zu bringen: durch Hausbesuche und bei sonstigen Begegnungen, durch litterarische Hilfsmittel (Verbreitung christlicher Schriften), Verwendung persönlicher Mitarbeiter (Presbyter, Gemeindehelfer und sonst erprobter Gemeindeglieder, und weiterhin der Arbeiter in der inneren Mission und ihrer Anstalten); endlich in Verbindung mit dem Gemeindevorstand auf dem Wege der Kirchenzucht. —

Innere Gliederung und spezielle neuere Litteratur der Pastorallehre. — Den Hauptgliederungsgrund bilden nach Obigem die subjektiven Erfordernisse des Seelsorgeramts auf der einen und die objektive Ausübung der Seelsorge auf der anderen Seite, Pastor und Pastoration (so auch Palmer, Harnack u. a.), letzterer Hauptteil widerum sich gliedernd in Seelsorge in Bezug auf die Gemeinde im Ganzen und in Bezug auf einzelne Klassen und Individuen.

Nach Prolegomenen über Begriff und Umfang der Pastorallehre, ihre Stellung innerhalb der praktischen Theologie, ihre Gliederung und Quellen, sowie über die Geschichte dieser Wissenschaft hat zunächst ein erstes Lehrstück die Idee der kirchlichen Seelsorge darzulegen, etwa so gegliedert: A. Biblische Grundzüge; a) biblische Idee der Seelsorge überhaupt; b) die neutestamentlichen Träger des Seelsorgeramts. B. Geschichtliche Verwirklichung der Idee der Seelsorge innerhalb der christlichen Kirche. — Dieser Abschnitt schließe mit einem Überblick über die Tätigkeit der inneren Mission in der evangelischen Kirche, d. h. der freiwilligen Selbsthilfe der gläubigen Gesamtgemeinde gegen die in ihrem Schoß sich zeigenden religiös-sittlichen Notstände zur äußeren und inneren Widergewinnung gefärdeter oder verlorener Elemente für das Reich Christi, beziehungsw. für lebendige persönliche Teilnahme an der kirchlichen Glaubensgemeinschaft, eine Tätigkeit, die ja freilich als gesamtkirchliche über das Gebiet der Seelsorge an der Einzelgemeinde hinausliegt, aber auch letztere in mannigfachster Weise unterstützt und ergänzt, und daher hier bei Idee und Verwirklichung der kirchlichen Seelsorge passend ihre Stelle findet (so auch Nitzsch, Harnack, v. Zezschwitz, wärend Schäfer sie als „Diakonik" zur besonderen Wissenschaft abzweigt (s. Zöckler, Handbuch III. S. 538 ff.). Die Litteratur hiefür s. Art. Mission, innere, und Schäfer a. a. O. S. 547 ff. — Auch ziehe man aus diesem geschichtlichen Überblick die prinzipiellen Resultate in Bezug auf den Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Seelsorge (dort — Erziehung für die Kirche, zur gehorsamen Annahme ihrer Lehren und Ordnungen, aber auch ein viel größerer Stab kirchlicher Seelsorger zur individuellsten Durchfürung der Seelsorge im Beichtzwang und dergl.; hier in erster Linie Erziehung für Christus, zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm, zur waren Freiheit und Selbständigkeit in ihm und dadurch zugleich zur lebendigen Gliedschaft an der Kirche, aber häufig schon der Zal nach ungenügende Kräfte u. s. f.); ebenso zwischen der ruhigeren, dem Samen des Worts Zeit und der persönlichen Eigenart freieren Spielraum lassenden, aber auch in individueller Seelenpflege sehr mangelhaften kirchlichen und der oft zu hastigen und gesetzlich engen, aber die Einzelseelsorge viel systematischer durchfürenden Praxis vieler Separatisten und Freikirchen, und zeige der Kirche hier oder im letzten Abschnitt C. die heutige Aufgabe des Seelsorgeramtes, worin auch die fortdauernde Notwendigkeit der Seelsorge, der Umfang und die Grenze der pastoralen Wirksamkeit und Verantwortlichkeit darzulegen ist (die Frage nach Ursprung und Wesen des Amtes gehört in die Prinzipienlehre), den vielfachen Lücken und Versäumnissen ihrer seelsorgerlichen Praxis gegen-

über das etwa brauchbare und gesunde Früchte Erzielende in der Praxis anderer Kirchen, das zur Ergänzung des Bestehenden herübergenommen werden könnte, um den Separationsgelüsten mehr und mehr den Grund und Boden zu entziehen (vgl. z. B. Christlieb, zur methodist. Frage, 2. A. 1882, S. 54 ff.).

Das zweite Lehrstück: die persönlichen Erfordernisse des Seelsorgeramts (subjektive Pastorallehre) hat unseres Erachtens nicht bloß Gesinnung, Gaben und Leben des Pastors als Vorbedingungen der Seelsorge (Harnack), sondern um dem Kandidaten Schritt für Schritt eine unmittelbare praktische Anleitung zu werden, genetisch das richtige Werden zum Seelsorger zu zeichnen (vgl. Palmer), also A. die Selbstbildung zum Seelsorger vor Eintritt ins selbständige Amt (Anweisungen für die Vorbereitungs-, die Kandidaten- und Vikariatszeit, Amtsbewerbung und Eintritt ins Amt); B. die persönliche Selbstzucht im Amte: a) im eigenen Glaubensleben (Stärkung und Vervollkommnung der ethisch-religiösen wie der charismatischen Grunderfordernisse des Hirtenamts, in letzterer Beziehung der didaktischen, auch ethischen und überhaupt der therapeutischen und diagnostischen Befähigung); b) im Verkehr nach außen (häusliches und öffentliches Leben). — Hieher gehörige Litteratur: außer den oben genannten Schriften von G. Arnold (geistliche Gestalt u. s. f.) A. H. Francke (monita past.); Guth (Pastoralspiegel) u. s. w.; Joh. Gerhard, Exercitium pietatis quotidianum, 1630; Ders., Gottselige Gedanken mit der Uebung der Gottseligkeit, 1655; G. Nitsch, Uebung in der Heiligung, theolog. Sendschreiben, 1698, 3. A. 1856 (ed. Besser) u. o., sehr empfehlenswert; Bogatzky, Der vertraute Umgang einer gläubigen Seele mit Gott, 1752. 1867; Goulburn, Gedanken über das persönliche Christentum (deutsch v. Bartholomäi), 1870; Ders., Vom h. Leben, 1871; Charnock on Regeneration (Works vol. 2) und Verwandtes. Dazu für den subjektiven wie objektiven Teil der Pastorallehre viele instruktive Biographieen bedeutender Seelsorger: Augustins Konfessionen (neu ed. Raumer, 2. A. 1876); Nebe, Luther als Seelsorger, 1883; Joh. Val. Andreä v. Hoßbach 1819; Spener von Canstein („Das Muster eines rechtschaffenen Lehrers") 1740, und von Hoßbach, 2. A. 1853; A. H. Francke von Kramer, 2 B. 1880 bis 1882; Bengel von Burk 1831, und Wächter 1865; Zinzendorf von Spangenberg, Schrautenbach, Bovet u. a.; Spangenberg, Flattich, Machtolf, Jänicke — von Ledderhose; süddeutsche Originalien von Barth 1828; altwürttemb. Charaktere von Knapp 1870; Ders., Sechs Lebensbilder, 1875; Rich. Baxter von Gerlach 1836; Whitfield von Tholuck; Lavaters Tagebuch und sein Leben von Geßner, Bodemann u. a.; Phil. M. Hahn von Ph. Paulus 1858; Spleiß von Stokar 1858; Menken von Gildemeister 1860; Goßner von Dalton 1874; M. Boos von Goßner; Oberlin von Bodemann 1855; Tersteegen von Barthel und Kerlen, 2. A. 1853; Wizenmann von v. d. Goltz; Blumhardt von Zündel, 3. A. 1881; Kapff von C. Kapff 1882; bes. auch Lud. Hofacker von Knapp, 5. A. 1883; Leben und Wirken des G. Müller in Bristol, 1869; dazu Kanne, Lebensbeschreibungen; v. Schubert, Altes und Neues aus dem Gebiet der innern Seelenkunde, 3. A. 1856; Müller, Selbstbekenntnisse merkwürdiger Männer; Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westph. Kirche, 1849 ff.; Sailer, Briefe aus allen Jahrhunderten; die Autobiographieen von J. Stilling (vgl. auch dessen Theobald), Harms, Harleß u. a.; auch die Schrift über das ev. Pfarrhaus von W. Baur, 3. A. 1882, und Meuß, 2. A. 1884. — Aus den zallosen Biographieen hervorragender Seelsorger englischer Zunge seien nur genannt Ryle, The christian leaders of the last Century, 1869 u. ö.; Tyerman, Life and times of John Wesley, 3 B., 3. A. 1876; A. Haldane, Memoirs of the lives of Rob. and J. Alex. Haldane 1852; M'Cheyne von A. Bonar, 116. Aufl. 1876 (auch deutsch von H. Tharau 1880); Ch. Simeon (Cambridge) von Carus, 3. A. 1848; Pennefather von Braithwaite, 2. A. 1878; die Selbstbiographie des Predigers und Prof. Finney (Oberlin, Ohio), 1876 (auch deutsch 1879); Haslam, From death into life or 20 years of my ministry, 15. A. 1881, und yet not I or more years of my ministry 1882; Moody and Sankey in Great Britain von Hall and Stuart u. a. —

Das dritte Lehrstück: die Ausübung der Seelsorge (objektive Pastoraltheologie) hat A. in einem einleitenden Abschnitt die seelsorgerlichen Mittel und Werkzeuge, Gelegenheiten und Methode ihrer Anwendung im allgemeinen darzulegen. — Hier sei nur zur Frage der Hausbesuche bemerkt, daſs der Streit über die von lutherischen Theologen früher oft als unzweckmäßig und bei rechtem Gebrauch des Beichtstuls als unnütz verworfene, von reformirten dagegen vielfach als unerläſslich betrachtete und eifrig geübte Sitte regelmäßiger periodischer Hausbesuche bei allen Gemeindegliedern unseres Erachtens seine Lösung darin findet, daſs der Pastor zwar suchen muſs, allen Parochianen nahe zu kommen und sie seelsorgerlich anzusprechen, aber die Gelegenheit hiezu nicht eigenmächtig erzwingen, sondern vom Herrn durch Umstände oder inneren Trieb nach und nach fügen lassen muſs. Denn dieser Eine ware göttliche Psychagog zieht auf unendlich mannigfachen Wegen nach seinem, nicht nach unserem Plan, die Seelen zu sich, und muſs selbst die Türe öffnen, wenn der Besuch fruchten soll. Daſs aber der Hirte, so schwer auch die Forderung bleibt, sich nach und nach mit allen Gemeindegliedern oder doch mit jeder Familie in Verbindung setzen muſs, und nicht bloß mit den irgendwie Gefärdeten, darin werden Baxter, Nitzsch (Seelenpflege S. 81—82), Harnack (prakt. Theol. I, 219 ff.), Vinet (Past.-Theol. 209), Sederholm (geistl. Kosmos S. 649) u. a. nach Joh. 10, 3; Apg. 20, 20; 1 Theſſ. 2, 11 u. ſ. w. Recht behalten gegen Palmer (Past.-Theol. S. 386 ff.) und Steinmeyer (spez. Seelsorge S. 58). Die Praxis der alten Kirche war: „fraget nach Allen namentlich; verachtet Knechte und Mägde nicht" (Ignatius). — Spezielle Litteratur: Fecht, De domestica auditorum visitatione etc., 1708; Leyde, Über Gebetsverhöre, Königsberger Prov.-Kirchenbl., 1840, II; Kalkar, Über seelsorgerliche Hausbesuche, Theologisk Tidskrift 1874. — Über die Anwendung disziplinarischer Mittel und die betreffende Litteratur ſ. d. Art. Kirchenzucht Bd. VIII, S. 11; dazu auch Conr. Riegers 15 Predigten über Matth. 18, 15—18 „die brüderl. Bestrafung und die Kirchenzucht" (neu 1844); Frühbuß, Widerbelebung der Kirchenzucht, 1859; Meyer, Die Lehre des N.T.'s von der Kirchenzucht, Luthardts Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1881, III, und des Schweden Billing, Om Luthersk Kyrkotukt, 1880. — Über Recht und Brauch der evang. Privatbeichte ſ. d. Art. Beichte Bd. II, S. 220; dazu auch Ackermann, Die Beichte, 1852; Steitz, Privatbeichte und Privatabsolution aus den Quellen des 16. Jarhunderts, 1854; Kliefoth, Beichte und Absolution, 1855; Pfisterer, Luthers Lehre von der Beichte, 1857; Löhe a. a. O. II, 287 ff. — Über Verwendung von Gehilfen, Widerbelebung des Ältesten- und Diakonenamts ſ. die Litt. im Art. Mission, innere, Bd. X, S. 18; des Evangelistenamts ſ. Christlieb, Die religiöſ. Gleichgültigkeit und die besten Mittel zu ihrer Bekämpfung, 1885. —

Der folgende Abschnitt B.: pastorales Wirken in Bezug auf die Gemeinde im Ganzen, in dem es sich um christliche Erziehung und Hebung des Gesamtgeistes der Gemeinde handelt, sollte in Anbetracht des Darniederliegens des geistlichen Lebens, der weltförmigen Lauheit, ja oft der wachsenden religiösen Gleichgiltigkeit so vieler heutigen Gemeinden zunächst a) der pastoralen Tätigkeit zur Weckung bezw. Erhaltung eines regeren geistlichen Lebens in der Gemeinde überhaupt die rechten Wege zeichnen (reichlicheres Wonenlassen des Wortes Christi in der Gemeinde, Kol. 3, 16; Vermehrung der Gottesdienste, wo nötig, Belebung der Hausandachten; Hebung der Sonntagsfeier; absolute Notwendigkeit der Teilung der zu umfangreichen Gemeinden; tieferes Hineinstellen der oft in ihrer Isolirtheit erstarrten Gemeinde in den Segen der communio sanctorum im großen Ganzen, Herstellung eines regeren Wechselverhältnisses des Nehmens und Gebens zwischen ihr und dem ganzen Leib Christi durch Weckung des Interesses an den Fortschritten des Reiches Gottes überhaupt und des Protestantismus insbesondere, Missionsstunden u. dgl.; Beaufsichtigung der bestehenden innerkirchlichen Gemeinschaftskreise und bessere Fruchtbarmachung derselben für das Ganze der Gemeinde; Bekämpfung der schlechten Presse und Litteratur; der Unmäßigkeit und Unsittlichkeit, des Unglaubens und Aberglaubens, wenn Bedürfnis,

auch in öffentlichen Vorträgen; christliche Volksbibliothek; Stiftung christlicher Vereine gegenüber dem schädlichen Einfluß unchristlicher). — Litteratur für Hausandachten s. d. Art. Andacht Bd. I, S. 373 und die betr. Abschnitte in Höpfner, Prakt. Wegweiser durch die christl. Volkslit., 2. A. 1873; Christl. Hausbüchlein, 7. A. 1864; Lehmann, Das christl. Haus, 2. A. 1881; Die Hausandacht 1881; Wiener und Leonhardi, am h. Herde, 1880. — Für Sonntagsfeier s. die neueren Schriften von Uhlhorn, Brösel, Niemeyer, Rieger, Rohr, Baur u. a. im Art. Sonntagsfeier; ebenso die älteren: Die Perle der Tage; Das Licht der Woche; Die Freuden des Sonntags und andere Traktate; Quinton, Des Himmels Gegengift wider den Fluch der Arbeit; Haldane, Die Heiligung des Sonntags u. s. w. — Unmäßigkeit und Unsittlichkeit: Baer, Der Alkoholismus, 1878; Fuchs, Der Alkoholismus, 1883; Herbst, Die Magdalenensache, 1867, und besonders Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang, 1880, II, 89 ff.; Baur und Bastian, Die Magdalenensache, 1867; Sailer, Die Magdalenensache, 1881; Müller, Leben Helbrings, 1882; Dalton, Der sociale Aussatz, 1884; Schlumberger, Die Aufhebung der öffentlichen Häuser zu Colmar, 1884 u. a. — Unglaube und Aberglaube s. d. Art. Apologetik Bd. I, S. 537, und Höpfner a. a. O.; Christlieb, Die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens, 4. Aufl. 1874; Pontoppidan, Kraft der Wahrheit, 1761; Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube, 1860 u. a.; auch den Traktat: Aberglaube, Zauberei und Sympathie, 1884. — Unchristliche Presse, Volksbibliothek, christliche Schriftenverbreitung: Zöckler, Der Einfluss der Presse auf das kirchliche Leben der Gegenwart, 1870: Krüger, Presse und innere Mission, 1876; Mühlhäuser, Unsere Presse, 3. A. 1874, und Christentum und Presse (Zeitfragen) 1876; Wilken, Die christliche Colportage, 1852; Löwe, Kritische Musterung der Traktate, 1852; Bodemann, Die Verbreitung christlicher Schriften, 1868; Stähelin, Das Traktatenwesen, 1878; Höpfner a. a. O.; Schlosser, Christlicher Bücherschatz für das deutsche Haus, 1879 u. ö.; Rocholl, Über christl. Volksbildung, 1882, und die Publikationen des Vereins für christl. Volksbildung, 1882 ff. — Über die Notstände überhaupt s. Wichern, Die Notstände der prot. Kirche, 1844; Ders., Die innere Mission der deutschen evangel. Kirche. 1849; Menzel, Kritik des modernen Zeitbewusstseins, 2. A. 1873; Rohkohl, Nothstände, 1878; Die 6 Giftbäume und der Lebensbaum, 1880; v. Oettingen, Moralstatistik, 3. A. 1882; Todt, Die Ursachen der Unkirchlichkeit und ihre Abhilfe (Zeitfragen), 1883; Ueber Erfolglosigkeit im geistlichen Amt siehe auch Bridges a. a. O. (s. oben 2) Schluß) S. 69—183. — Christl. Jünglingsvereine s. unt. b.

Daran schließt sich b) die pastorale Tätigkeit zur Aufrechterhaltung christlich-kirchlicher Ordnung in der Gemeinde. In Betreff der Jugend: spezielle Ermanung besonders unbändiger Kinder; Sorge für verwarloste, blinde, schwachsinnige, taubstumme Kinder (die betr. Anstalten s. Art. Mission, innere); Krippen, Kinderbewaranstalten, Kleinkinderschulen (s. Lehmann, Werke der Liebe; Vögeholds Zeitschrift die christliche Kleinkinderschule, 1870 ff.; christliche Erziehungsvereine (z. B. in Neukirchen b. Mörs); freiwillige Sonntagsschule, in der das Gruppensystem für Lehrer und Kinder fruchtbringender, als bloße längere Ansprachen in Kindergottesdiensten (s. Quandt, Die christl. Sonntagsschule, 1867; Tismeyer, Die Praxis der Sonntagsschule, 2. A. 1877; Prochnows Zeitschrift: die Sonntagsschule; Shrimpton, zur 100j. Gedächtnisfeier der Gründung von Sonntagsschulen, 1880; Graf Bernstorff, Die christl. Sonntagsschule, 1883, u. a.). Weiterleitung der konfirmirten Jugend in besonderen Stunden nach Geschlechtern getrennt; christliche Jünglings- und Jungfrauenvereine (s. bes. Krummacher, Die evang. Jünglingsvereine, 1881, und die „Jünglingsboten" der verschiedenen christlichen Jünglingsbünde). — Im ehelichen Leben: unter Umständen Schärfung des Gewissens bei der Gattenwal; Warnung vor gemischten Ehen, vor Versäumnis der kirchlichen Trauung; Ermanung des Brantpares zu christlicher Ehestandsfürung (s. die Hausregeln von Zeller und Flattich 7. A.); möglichste Verhinderung und gütliche Schlichtung der Ehezerwürfnisse, Hinweis der Scheidungseifrigen auf die Herzenshärtigkeit Matth. 19, 8—9 u. s. f.

(s. d. Art. Ehe Bd. IV, S. 62, und Eherecht S. 68; die Schriften von Gerlach, J. Müller, Huschke, Harleß u. a. über Ehescheidung; dazu Thönes, die christliche Anschauung der Ehe und ihre modernen Gegner, 1881; Rödenbeck, Die Ehe in besonderer Beziehung auf Ehescheidung und Eheschließung Geschiedener, 1882). — Im Zusammenleben der Gemeindeglieder überhaupt: Manung der Hausgenossen, Nachbarn u. s. f. zum Frieden, zur Versönlichkeit, Warnung vor Prozessiren. — Im bürgerlichen Leben der Obrigkeit gegenüber: Manung zur Heilighaltuug des (leider viel zu oft von der Obrigkeit verlangten) Eides, Warnung vor den schrecklich überhandnehmenden Meineiden (Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen vom Eid, 1824; Bayer, Betrachtungen über den Eid, 1829; Schläger, Meineidsverwarnungen, 1837; Göschel, der Eid, 1837; Die Eidesvorbereitung, Nagold 1846; Hauber, Wegweiser für Zeugen vor dem Schwurgericht, 1851; Zur Eidesfrage 1877; Fuchs, der Mißbrauch des Eides (Evang. Kirchenzeitung 1882, S. 525 ff.); B. Bauer, Der Eid, 1884; Hartlieb, Der Eid und der moderne Staat 1884 (Zeitfragen, 62. Heft). — Bei religiösen Erweckungen und sektirerischen Bewegungen: Notwendigkeit einer nüchternen *διάκρισις πνευμάτων*, 1 Kor. 12, 10; 1 Joh. 4, 1; ruhige Leitung, Pflege und Fruchtbarmachung gesunder pneumatischer Elemente, 1 Thess. 5, 19; 1 Kor. 14, 26—40; Bekämpfung der krankhaften, Abschneidung der Auswüchse (aus den zallosen engl. Schriften hierüber besonders beachtenswert: Jon. Ewards, des größten amerikanischen Theologen, Works, vol. I u. III, 1879, seine Darstellung und Rechtfertigung der Erweckung in Neuengland 1733—40, also ehe der Methodismus sich ausbreitete; Finney, Lectures on revivals of religion, 15. A. o. J.; Gibson, The year of grace, 1860); das Verhalten den Freikirchen und Sektirern gegenüber u. Lit. s. d. einzelnen Art. Baptisten, Irvingianer, Methodisten, Plymouthbrüder u. a.; Hauptschutz der Herde gegen ihre Propaganda durch treue Privatseelsorge, reichliches Austeilen des Worts, möglichste Aufrechterhaltung der Kirchenzucht. Änlich in paritätischen Orten der katholischen Propaganda gegenüber Schärfung des protestantischen Bewusstseins (Hauptunterscheidungslehren schon im Konfirmationsunterricht). —

Der letzte Abschnitt C.: pastorales Wirken in Beziehung auf Einzelne, wird, wie uns dünkt, häufig auf zu enge Grenzen gestellt. Nicht bloß Kranke, Irrende u. s. f., sondern auch die relativ Gesunden, nicht bloß Arme, sondern warlich auch die Reichen, so schwer ihnen auch oft beizukommen ist, erheischen eine besondere Hirtenpflege und -Sorge, weil ihrer aller Weg je von besonderen Gefaren und Dornen umgeben ist. Daher teilen wir a) in Beziehung auf die relativ Gesunden: Manung der Angefassten und Erweckten zur Vertiefung der empfangenen Eindrücke in der Stille, zum Umgang mit gereiften Christen, der Neophyten und Proselyten zu einem des Evangeliums würdigen Wandel, one hastigen Eifer, aber auch one Verlassen der ersten Liebe; der Gläubigen und Frommen an die Pflicht steter Bewärung ihrer Licht- und Salzkraft in der (sie meist scharf beobachtenden) Gemeinde; Warnung vor Sicherheit, Heuchelei, geistlichem Hochmut, einseitiger Schriftbetrachtung u. s. f., damit ihr Glaubensleben sich in gesundem Gleichgewicht entwickele. — b) In Bezug auf die äußerlich oder innerlich Leidenden, Irrenden, besonders Gefärdeten: Grundbedingung wirksamer Seelsorge das herzlich teilnehmende Sichversetzen in die besonderen Zustände, Stimmungen, Versuchungen des Betreffenden.

Arme und Reiche. Armen gegenüber (neben dem Regeerhalten des Geistes der Woltätigkeit in der Gemeinde überhaupt, Einrichtung systematischer kirchlicher Armenpflege durch Presbyter und Diakonen, Aufstellung freiwilliger Armenväter für einzelne Distrikte in größeren Gemeinden, Manung der Fabrikanten (und ihrer Frauen) an die weitreichende Pflicht christlicher Fürsorge für ihre Arbeiter, Organisirung christlicher Arbeitervereine gegenüber den atheistisch-socialdemokratischen), Aufrichtung ihres Muts zum Leben, des Glaubens an menschliche und göttliche Liebe; Theodicee wegen Ungleichheit des äußeren Besitzes, Ps. 73; Matth. 26, 11, Möglichkeit der freien Ausgleichung der Differenz durch die Liebe, Gal. 6, 2; größere Empfänglichkeit des Armen für das Evangelium,

Matth. 11, 5; Luk. 7, 22 ff.; der reiche Vater im Himmel, seine Güte und Versehung auch im Kleinen; Zusammenhang zwischen Trägheit oder Unmäßigkeit und Mangel, Spr. 6, 10—11; Verderblichkeit des gewonheitsmäßigen Bettelns u. s. f. — Neuestens: Arbeiterkolonieen gegen das Vagabondentum (s. Zeitschrift: Die Arbeiterkolonie 1884 ff.) — Manung der Reichen an ihre Verantwortung als Haushalter über Vieles, Dankbarkeit, Warnung vor Hochmut, Geiz, Luxus, Wollust, Verzärtelung der Kinder u. s. f. — Spezielle Litteratur: Die Werke über Armenpflege von Chalmers, Huber, Ratzinger u. a. s. d. Art. Armenpflege Bd. I, S. 648; dazu: Pascal, Discours sur la condition des grands (Pensées I, 339 ff.); Löhe, Von der Barmherzigkeit, 2. A. 1877; Rocholl, Notwendigkeit einer Reform der Armenpflege, 1873; Hill, Aus der Londoner Armenpflege, 1878; Luthardt, Armenpflege und Unterstützungswohnsitz (Zeitfr. B. VI); Römheld, Kirchl. Armenpflege, 1881, u. a. — Über Socialismus s. Stein, Der Socialismus u. Communismus Frankreichs, 1842; Hundeshagen, Der Communismus und die ascetische Socialreform (kleinere Schr. und Abhandl. ed. Christlieb 1874, I, 3 ff.); Romang, Bedeutung des Communismus aus dem Gesichtspunkt des Christentums, 1847; Huber, Der Proletarier, 1865, Sociale Fragen 1862 ff., Genossenschaftliche Selbsthülfe 1865; Sociale Arbeiterfrage 1871; Kuntze, Die soc. Frage und die innere Mission, 1873; Gottschalk, der moderne Socialismus, 1874; Martensen, Socialismus und Christentum (deutsch), 1875; Jäger, Gesch. der soc. Bewegung, 1875; Schuster, Die Socialdemokratie, 2. Aufl. 1876; Geffcken, Der Socialismus (Zeitfr. 1876); Thelemann, Die Socialdemokratie, 1877; Todt, Der radikale deutsche Solialismus, 2. A. 1878; Köhler, Die soc. Wirren und das Evangelium, 4. A. 1877; Mehring, Die deutsche Socialdemokratie, ihre Geschichte uud Lehre, 3. A. 1879; Uhlhorn, Zur soc. Frage (verm. Vortr.); Luthardt, Die soc. Aufg. der inneren Mission (gesammelte Vortr. 10). —

Kranke und Sterbende. Diagnose des geistlichen Zustandes (s. besonders Palmer, P.-Th. 425 ff.), mit Beziehung auf die Lebensgeschichte der Kranken, auch auf den Unterschied der Temperamente; bei den Einen oft falsche Ruhe aus Eigengerechtigkeit (s. dagegen Martin Boos, Das Ende des Gesetzes; Christus für und in uns, ed. Goßner, treffl. Traktat), aus Hoffnung auf Genesung oder vager Hoffnung auf Gottes Liebe (besonders Freimaurer), oder aus völliger Stumpfheit; bei Andern falsche Unruhe aus Furcht vor dem physischen Tod (die doch des Christen unwürdig, Matth. 10, 28), Schmerz über Trennung (dagegen: das h. Scheidungsrecht und die Scheidungsweisheit des Gottes der Witwen und Waisen) oder durch die Stacheln des Gewissens; den Ersteren gegenüber Aufweckung aus ihrem falschen Frieden, aber nie bloß schrecken one tröstlichen Hinweis auf den Weg zum waren Frieden; unruhigen Gewissen gegenüber Wegräumung einzelner, besonders schwer lastender Hindernisse, Dringen auf ungesäumte Versönung mit Feinden, unter Umständen Erleichterung des Gewissens durch Bekenntnis des sie besonders Drückenden, dann Hinweis der Bußfertigen auf Zöllner, Schächer, Jes. 1, 18; Joh. 6, 37; Röm. 5, 20 u. s. w.; bei Anderen Aufdeckung der Schalkheit, die nur für den Notfall auf Seligwerden hofft, vorerst aber das Diesseits noch mehr genießen möchte; Paraklese der Gläubigen bei zeitweiliger Zaghaftigkeit, Jes. 49, 16; 54, 10; Joh. 10, 28—29; 1 Joh. 1, 7; 4, 4; 5, 4 u. a.; arzneimäßiger Gebrauch der h. Schrift; Gebet über den Schwerkranken nicht zu lang; Weckung eines Verlangens nach dem h. Abendmal; Stärkung des Sterbenden durch kurze Sprüche und Gebetsseufzer. — Litteratur der Krankenseelsorge: außer den alten Schriften wie Augustin, De visitatatione infirmorum, den alten Kirchenordnungen: Möller, Manuale de praeparatione ad mortem, 1593; Dambrowski, Seelenarznei eines Christenmenschen in der Krankheit, 1611, 1883 (ed. v. Criegern); Günther, Geistl. Krankencur, 1764, den oben unter 2) genannten Schriften von Marperger und Urlsperger: für den Seelsorger: zur Kenntnis der Hauptkrankheiten nach ihrer psychologischen Seite die Schriften von de Valenti, Schubert, Carus, Stöhr (Past.-Medicin, 2. Aufl. 1882, kath.), Cappelmann (Past.-Medicin, 5. Aufl. 1882) u. a. — Haeser, Gesch. der christl. Krankenpflege, 1857; Hornemann, Vom Zustand des Menschen kurz

vor dem Tode, 5. A. 1882; H. Christlieb, Trostbibel oder Sammlung aller Trostworte der h. Schrift, 1833; Olearius, Anweisung zur Krankenseelsorge, ed. Löhe, 2. A. 1871; Fischer, der Pfarrer am Krankenbett, 1855; Altmüller, Bethesda, 1860; Steiger, Krankenbesuch für Tröstende und Leidende, 1841; Kündig, Erfahrungen am Kranken- und Sterbebette, 5. A. 1883; Löhe, Handbuch an Kranken- und Sterbebetten, 1840; Dieffenbach und Müller, Hirtenbuch s. oben 2); Fliedner-Disselhoff, Der Armen- und Krankenfreund, 1849 ff.; Neubert, Der Engel des Trostes am Krankenbett, 2. A. 1872; Windel, Beitr. aus der Seelsorge für die Seelsorge, 1872 ff.; Ohly, Krankenbesuch für den Seelsorger, 1882; Heuch, Praxis der pfarramtl. Krankenseelsorge (Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1882); Niemeyer, zur Einfürung in die öffentl. und persönl. Gesundheitspflege (Schäfer, Monatsschr., I, 163 ff.); Kolbe, Die Krankencommunion, agendar. Hilfsbuch, 1879; Funke, Willst du gesund werden? 1882. — Für die Kranken: Roos, Kreuzschule, 7. A. 1875; Wudrian, Kreuzschule, 1850 u. ö.; Blumhardt, Lazarus der Kranke u. s. f., 2. A. 1827; Otho, Evang. Krankentrost, 1841; Heimbürger, Christl. Krankenfreund, 1844; Göring, Christl. Kranken- und Sterbenstrost, 1846; Beutelspacher, Trostbüchlein für Kranke und Sterbende, 1848; Lavater, Handbibel für Leidende, 7. A. 1845; Joh. Gerhard, Enchiridion consolatorium, deutsch: Tröstliches Handbüchlein wider den Tod, ed. Böttcher 1877; Müller, Auslegung der Leidensgesch. nebst Trost für Kranke, 1858; Löhe, Rauchopfer für Kranke und Sterbende, 5. A. 1880; Dieffenbach, Evang. Krankenblätter, 4. Heft 1868; 3. A. 1881—82; Neubert, Trostbüchlein für Leidende u. s. f.; Müller (Mettmann), Die lebendige Hoffnung des Christen, 3. A. 1883; Heinzeler, Liederbibel — für Leidende; Chatelanat, zeitl. Trübsal und himml. Trost, 3. A. 1882 (deutsch. v. Goßweiler). —

Trauernde, Angefochtene, Verzweifelnde. Für Besuche im Trauerhause s. auch den treffl. Traktat von Cecil, Friendly visit to the house of mourning, 7. A. (Londoner Tract.-Ges.); Thorold, Über den Verlust unserer Lieben (aus dem Engl. übers.), 1878; Erinnerung an die dennoch fortdauernde göttliche Liebe und Gnade; Warnung vor krankhaftem Hinbrüten, vor dem oft auch im Schmerz eigensinnigen Trotz und Verzagtheit u. s. w.; bei Angefochtenen Unterscheidung physischer, ethischer, dogmatischer Ursachen oder gar dämonischer Einflüsse, Ermunterung zu einer strengen Zucht der Gedanken, Affekte, Neigungen; Belehrung über die Sünde wider den h. Geist (s. Tractat: Franc. Spiera; Lemme, Die Sünde wider den h. Geist, 1883). — Geht hier schon die Seelsorge für Leidende oft in die für Irrende über, so besonders bei Gemüts- und Geisteskranken. Auch hier Unterscheidung leiblicher und ethischer Ursachen (Hochmut, Ausschweifungen, Onanie, Trunksucht; neuestens öfters auch der von der Schrift verbotene Fürwitz des Spiritismus) und der verschiedenen Zustände bei Hypochondern, Melancholikern, Wansinnigen u. s. f.; im Allgemeinen Behandlung als vernünftiger, aber auf eine niederere Stufe des Geisteslebens zurückgedrängter Menschen; einz. Sprüche und Trostpsalmen können in lichteren Momenten lindernd und lösend wirken, s. Lechler bei Palmer S. 522 ff.; Windel a. a. O.; Wächtler, Über den Umgang des Geistlichen mit Irren (Monatsschr. von Nitzsch und Sack 1844, S. 111 ff.); Nasse, Zeitschr. für psychische Ärzte; Berichte über die Heilanstalt Winnenthal u. a. — Über Spiritismus s. Splittgerber; Zur Würdigung — des mod. Spirit. (Ev. K.-Zeitung 1882, Nr. 27—29; 38—41; 1883, Nr. 19—25; 1884, Nr. 32 ff.); J. H. Fichte, Der neuere Spiritualismus; Zöckler, Die Naturwiss. und die Wunder (Beweis des Glaubens 1879, S. 449 ff.); Perty, Die sichtbare u. die unsichtbare Welt, 1881; Weber, Der moderne Spirit. (Zeitfr. IX, 1883) u. a. —

Zweifler, Ungläubige, Spötter — 3 Stufen der inneren Abkehr von der Warheit. Bei Ersteren: werde dir klar über die Ursachen der Entstehung und die Wirkungen deines Unglaubens für deine innere Entwicklung; conscientia scientiae fundamentum; credo ut intelligam, nicht umgekehrt; Unmöglichkeit der Erreichung unserer Bestimmung aus eigener Kraft. Freigeister nicht aufsuchen, sondern warten, bis der Herr Gelegenheit gibt; Einzelangriffen die

christliche Gottes- und Weltanschauung als geschlossenes Ganzes gegenüberstellen; Zusammenhang zwischen Glaube und Sittlichkeit, der Glaube die größte sittliche Tat des Menschen; das in der Tiefe schlummernde Bedürfnis der Versönung wecken; Unvernunft des Vernunftglaubens darlegen; Geisteswirkungen der heil. Schrift; sittliche Früchte des Christentums gegenüber den faulen des Unglaubens u. dergl., s. Christlieb, Die besten Methoden der Bekämpfung des modernen Unglaubens (s. o.) u. Art. Apologetik die Litteratur.— Lasterhafte. Für Trunksucht und Prostitution s. die Litt. oben; viele Traktate gegen die Branntweinpest.; Mäßigkeits-Vereine; Trinkerasyle; Magdalenenhäuser; gegen Onanie: Hauptmittel Beten und Arbeiten, strenge Diät, Vermeidung versuchlicher Bücher, Bilder, Gesellschaften u. s. f., Gedankenzucht; s. besonders Kapff, Warnung eines Jugendfreundes, 7. A. 1859 u. ö. — Verbrecher und Strafgefangene: Erleuchtung des Gewissens; nicht Unglück, sondern Gottes weise Zucht, dass die Sache ans Licht kam; Er streckt in deiner Verhaftung die Hand nach dir aus; die rechte Freiheit die innere, Joh. 8, 36; äußere — wenig nütze, wenn Fessel der Sünde bleibt und dergl.; all das in erbarmender Liebe, one pharisäisches Sichbesserdünken. Vereine für entlassene Strafgefangene. Zum Tod Verurteilte dringend zur Ablegung eines Geständnisses manen, Geständigen Schächergnade anbieten; „o Haupt voll Blut und Wunden“ und dessen Verbrechertod uns zu gut. Litteratur: Schmied, Nachr. von — Zuchthausgefangenen, 1787; Avé L'allemant, Gesch. des Gaunertums in Deutschland, 1858; Feuerbach, Merkwürdige Criminalfälle 1832; Selb, Erlebnisse auf dem Gebiet der Strafjustiz, 1860; Klehmet, Macht der Sünde und Allmacht der Gnade, 1858; Duhn, Die Gefängnißfrage, 1862; Hindberg, Berufsthätigkeit des Gefängnißgeistlichen, 1866; Hoffmann, Der Seelsorger am Strafgefängnis in Palmers Past.-Th. 641 ff.; Natorp, Gedenket der Gebundenen, 1871; Schröter, Die 100j. Geschichte der Einzelhaft, 1877; Spengler, Aus den Kerkermauern, 1884. —

Zum Ganzen der speziellen Seelsorge seien außer den oben genannten past.-theol. Werken (2. Schluss) noch genannt: Nic. Haas, Der getreue Seelenhirte o. J. (besonders für Besuch der Kranken, Angefochtenen u. s. f.); Heimbürger, Andeutungen über die freie Seelsorge, 1848; Wyß, Etwas von dem Kern und Stern der Seelsorge, 1858; Ohly, Vademecum pastorale, 1862; Steinmeyer, Die spez. Seelsorge, 1878; Rosenius, Die Bedeutung der Seels., 1878; Funke, Beitr. zur christlichen Seelenpflege, 1882; Spencer (Presbyt. in Brooklyn), Conversations with auxious inquirers, 1855 und 1872; Jowett, Helps to pastoral visitation, 1844; Homiletical and pastoral lectures — in St. Paul's Cathedral, ed. Ellicott 1879. **Christlieb.**

Theologus, s. Theologal oben S. 414.

Theonas oder Theon, Bischof von Marmarika, verdankt seine Bekanntschaft in der Kirchengeschichte lediglich seinem Auftreten im Arianischen Streit. Was wir von ihm wissen, beschränkt sich darum auch lediglich auf etliche Notizen über ihn in den Kirchenschriftstellern, welche uns die Kenntnis der arianischen Streitigkeiten übermittelt haben. Mit seinem Kollegen Sekundus, dem Bischof von Ptolemais, stand er schon dem Patriarchen Alexander gegenüber an der Spitze der arianischen Opposition, die sonst nur noch aus Presbytern und niederen Klerikern sich zusammensetzte. Es wäre nicht uninteressant, näheres über diese Verhältnisse zu wissen, um ermessen zu können, wie weit diese Opposition zugleich auf kirchenpolitische Motive zurückging, ob namentlich bei dem Bischof des bedeutenden Ptolemais eine gewisse Eifersucht gegen den Sitz von Alexandrien mit unterlief. Jedenfalls zeigte Theonas mit seinem — wie es scheint — bedeutenderen Freunde Sekundus (vgl. den Ausdruck οἱ περὶ Σεκοῦνδον als Bezeichnung der strengen Arianer bei Philostorg 2, 1) — seine Charakterstärke in der absoluten Weigerung in Nicäa, das Bekenntnis zur Homousie und die Verdammung des Arius zu unterschreiben. Mit Arius und Sekundus teilte er daher auch die Absetzung, die schon früher in Alexandrien allerdings über ihn ausgesprochen

worden sein mag, aber jetzt erst perfekt wurde durch seine Verbannung. Ob seine Zurückberufung wirklich, wie Philostorgius 2, 1 erzält, gleichzeitig mit der Verbannung des Eusebius von Nikomedien, dem Sekundus diesen Lon für seinen Abfall in Nicäa vorausgesagt hatte, erfolgte, mag dahingestellt bleiben. So gut als Arius wird auch Theonas aus dem Exil zurückgekehrt sein, wenn er noch lebte. Doch ist uns eine weitere Nachricht über ihn nicht erhalten. Dass Epiphanius 68, 6; 69, 8 einen Theonas als meletianischen Bischof in Alexandrien erwänt, ist eine so vereinzelte Notiz, dass wir für unseren Theonas daran keine weiteren Schlüsse knüpfen können.

Das im Obigen zusammengestellte Material stützt sich hauptsächlich auf die wenigen Stellen des Philostorgius in den von Photius erhaltenen Auszügen desselben sowie auf das in den Werken des Athanasius ed. Montfaucon I, S. 398 ff. enthaltene Synodalschreiben. Siehe dazu Walch, Ketzerhistorie, II, 424 ff.; Tillemont, Mémoires etc., T. VI, 2. Art. 4. 7; Tom. VI, 3. Art. 6 u. 11.; Hefele, Conciliengesch. II. Aufl., I, S. 317. D. H. Schmidt.

Theopaschiten, Bezeichnung derjenigen, welche Formeln wie „Gott hat gelitten", „Gott ist gekreuzigt", für rechtgläubig hielten. Derartige Formeln durchbrechen den Rahmen der chalcedonensischen Christologie nicht: sie stehen vollkommen auf einer Linie mit der Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος*. Nachdem das letztere Paradoxon von den Orthodoxen allgemein gebraucht wurde, hatte der Widerspruch gegen die ersteren keinen Sinn. Doch ist es begreiflich, dass sie mit Vorliebe von den Monophysiten angewandt wurden. Einer derselben, Petrus Fullo, der um 470 kurze Zeit den Patriarchenstul von Antiochien inne hatte, dann wider seit 477 und 485, † 488, fügte den Satz: Gott ist gekreuzigt dem Trishagion, bei, das nun lautete *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* (vgl. Bd. X, S. 237). Es dauerte nicht lange, so bemächtigten sich die Unionisten der Formel. Kaiser Anastasius ordnete ihre Aufnahme in die Liturgie an, rief jedoch dadurch den lebhaftesten Widerspruch des Patriarchen Macedonius und der Bevölkerung hervor. Der angebliche Urheber des Zusatzes, ein syrischer Mönch, wurde von dem aufgeregten Pöbel ermordet (Evagr. h. e. III, 44, vgl. Vict. Tun. chron. ad ann. 499 et 513). Etwas später (kurz vor 519, s. Hormisd. ep. 98, 2 bei Thiel, ep. Rom. pont. gen. I, S. 894) traten für die Berechtigung des Satzes, unum de Trinitate esse crucifixum, einige scythische Mönche in Konstantinopel ein, deren chalcedonensische Rechtgläubigkeit nicht zu bestreiten war; weder die Legaten des Papstes noch Hormisdas selbst haben sie für Monophysiten erklärt; der letztere hielt wärend ihres römischen Aufenthalts (s. unten) Kirchengemeinschaft mit ihnen (Jo. Max. ad ep. Horm. resp. Migu. Patr. s. gr. 86, 1, c. 100); sie fanden an dem ebenfalls gut katholischen (s. ep. 76, 2, S. 872) magister militum Vitalian eine Stütze; dagegen erhoben die Gesandten des Papstes Hormisdas einen mehr lebhaften als wolüberlegten Widerspruch gegen die Formel, die völlig unvereinbar mit dem katholischen Glauben sei: bei einer Zusammenkunft im bischöflichen Palast in Gegenwart des Kaisers und des Patriarchen lehnten sie ihre Zulassung als höchst gefärlich ab (ep. 75, 2, S. 869 f.; 76, 4; S. 873; 98, 2; S. 894 *). In Konstantinopel trat als ihr Verteidiger besonders der Mönch Johannes Maxentius, auf, der mit Geschick und Gelehrsamkeit seine Sache fürte (vgl. s. ep. ad leg. sed. ap.; de Chr. prof.; contr. Nest. cap. bei Migne, Patr. s. gr. 86, 1, S. 73 ff.), die Scythen aber schickten einige der Ihren nach Rom, um die Entscheidung des Papstes Hormisdas zu erholen (ep.

*) Hefele, C. G. II, S. 572, 2. Aufl., dessen Darstellung ebenso tendentiös wie ungenau ist, sagt: „Die Legaten wollten in diese Übertreibung (dass die Formel Panier der Orthodoxie sei) nicht willigen, obgleich sie die Formel selbst nicht verwarfen." Dioskur berichtet ep. 75 an Hormisdas über die Sache und urteilt dabei (S. 870): Iste autem sermo (unus de Trinitate crucifixus) ideo nunquam est in synodis a patribus introductus, quia procul dubio catholicae fidei minime poterat convenire. Bestimmter kann man sich doch nicht äußern.

75, 2, S. 869; 78, 1, S. 875 f.; 89, S. 885); auch der Kaiser Justin und sein Neffe, Justinian, in dessen Händen die kirchlichen Angelegenheiten lagen, wünschten eine Erklärung des Papstes; dass unter den Orthodoxen selbst eine neue Frage aufgeworfen wurde, war ihnen nicht minder unlieb, wie den Gesandten; auch sie fürchteten, dass die Meinungsverschiedenheit den kirchlichen Frieden ins Schwanken bringen könne (ep. 78, S. 875). Justinian urteilte ganz treffend: verba videntur facere dissensionem, nam sensus inter catholicos omnes unus esse probatur (ep. 99, S. 897). Aber Justinian schrieb Brief um Brief vergeblich (ep. 89, S. 885, 99; S. 897; 120, S. 920; 127, S. 939; 132, S. 954; 135, S. 957). Hormisdas zog es vor, die Sache zu verschieben (ep. 90, 2, S. 887; 91, S. 888); sie war ihm höchst unbequem: er hatte wol einmal den Gedanken. die Entscheidung dem Bischof von Konstantinopel zu überlassen, aber er gab ihn wider auf (ep. 98, S. 894); seinem Ärger über die scythischen Mönche machte er in einem Brief an einen Unbeteiligten, den afrikanischen Bischof Possessor, Luft durch ein sehr ungünstiges Urteil über ihre Person (ep. 124, 2 f., S. 927), seinem Ärger über seinen Legaten durch eine zornige Äußerung über denselben (Jo. Maxent. ad ep. Hormisd. resp. l. c. 100; schließlich schickte er jene Mönche, nachdem er sie fast 14 Monate in Rom zurückgehalten hatte, wider fort, aber one ihnen auf ihre Frage Bescheid zu geben (l. c. 99 f.). Es dauerte beinahe zwei Jare, bis er sich entschloss, eine Entscheidung zu erteilen. Sie erfolgte in einem Briefe an den Kaiser Justin vom 25. März 521 (ep. 137, S. 959) und ging dahin, dass nach den Beschlüssen der gegen Nestorius und Eutyches gehaltenen Synoden und nach den Bestimmungen Leos neue dogmatische Entscheidungen untunlich seien: quid est post illum fontem fidelium statutorum quod amplius, si tamen fidei terminos servat, quamlibet curiosus scrutator inquirat? Non opus aut adjectione plenis aut institutione perfectis. Er sprach dann noch viel über die Trinität und die Fleischwerdung; aber auf die klar gestellte Frage, ob man Christum Filium Dei Dominum nostrum pro nostra salute carne crucifixum als unum de Trinitate zu bezeichnen habe (ep. 99, S. 897, vgl. Jo. Max. l. c. 90: An forte non est catholicum, Christum Filium Dei vivi unum confiteri ex sancta et individua Trinitate? Pro hac etenim sola sententia Scytharum monachos constat ad Romanum fuisse profectos episcopum), sucht man vergebens ein klares Ja oder Nein; um so klarer ist, dass er die ihm vorgelegte Formel weder bestimmt zu verwerfen, noch ausdrücklich anzuerkennen wagte: er versteckte sich hinter die Fiktion, es sei alles entschieden. „Achtung gebietende Entschiedenheit“ kann ich in diesem Verfaren nicht gerade sehen; aber sehr begreiflich finde ich es: denn die ungeschickt zufarende Entschiedenheit seiner Legaten hatte Hormisdas in die üble Alternative gebracht, entweder dieselben zu desavouiren, oder eine Ansicht zu bestätigen, von der er sich selbst sagte, dass sie unhaltbar war.

In Konstantinopel war man über das Verfaren des Papstes entrüstet. Johannes Maxentius schrieb warscheinlich noch 520 eine scharfe, aber nicht unverdiente Abfertigung des päpstlichen Schreibens an Possessor (ad ep. Horm. resp.); in dem er die Authentie des Briefs in Zweifel zog, sagte er dem Papste bittere Warheiten über den zweifelhaften sittlichen Wert desselben und über die Haltlosigkeit seines dogmatischen Standpunkts. Dem nächsten Jare werden seine Dialoge gegen die Nestorianer (l. c. 115 ff.) angehören: sie bestreiten nicht nur diese, sondern auch diejenigen, welche die Bezeichnung Christi als unus de Trinitate ablehnten, richten sich also gegen den Papst. Unterstützung fand Johannes bei den Afrikanern Fulgentius von Ruspe und Fulgentius Ferrandus (s. Bd. IV, S. 712 und 714) und bei dem römischen Abte, Dionysius Exiguus, von Geburt einem Scythen (vgl. dessen Vorrede zu der Übersetzung von Procli Epist. ad Armen).

Justinian scheint die Sache zunächst auf sich haben beruhen lassen; aber er gab sie keineswegs auf: die Formel, über welche er im Anfang sehr wenig günstig geurteilt hatte (Horm. ep. 78, S. 875), sah er jetzt anders an: sie hatte für ihn einen änlichen Wert, wie einst für Anastasius: er betrachtete sie als

Mittel, um die Severianer zu gewinnen, deshalb forderte er ihre Anerkennung (Vict. Tun. chron. ad ann. 529); auch auf dem Religionsgespräch mit den Severianern 533 wurde über sie verhandelt (coll. Cathol. c. Sever. Mans. VIII, 817); endlich nahm sie Justinian in sein Glaubensbekenntnis auf, das er 534 an Johannes II. nach Rom sandte (Mans. VIII, 795); dieser konnte nicht umhin, die volle Rechtgläubigkeit des Glaubensbekenntnisses anzuerkennen und kraft päpstlicher Autorität zu bestätigen (Brief an Justinian, Mans. VIII, 797), und dasselbe tat sein Nachfolger Agapet I. im Jare 536 (Mans. VIII, 846). Die Akoimetenmönche, diese treuen Parteigänger Roms in Konstantinopel, deren Anschauung zweifellos durch die Legaten des Hormisdas bestimmt war und die der Frontveränderung Roms nicht mit der nötigen Gewandtheit folgten, wurden von Johannes exkommunizirt (vgl. außer dem angefürten Briefe Liberat. brev. 20). Nun lag kein Hindernis mehr vor, die Berechtigung der Formel feierlich auszusprechen. Das geschah auf der 5. ökumenischen Synode zu Konstantinopel 553; sie sprach das Anathema über jeden aus, welcher nicht bekennt, *τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος* (coll. 8. can. 10. Mans. IX, 384). Allein damit war nicht das Recht ihrer Aufnahme in das Trishagion ausgesprochen; weder Justinian noch jene scythischen Mönche hatten sie gefordert; es begreift sich um so leichter, daſs man bei den früheren Beschlüssen beharrte. Das Trullanum verwarf die Erweiterung des Trishagion (can. 81, Mans. XI, 977).

Ungeachtet der Billigung der Formel blieb der Name Theopaschiten Kezername: Photius verwendet ihn für die Monophysiten (Bibl. cod. 229. Mign. 103, c. 1008). **Hauck.**

Theophanes von Byzanz. Diesen Namen trägt zunächst ein Historiker, der warscheinlich am Ende des 6. Jarhunderts zu Konstantinopel lebte. Er schrieb eine Geschichte des in den Jaren 567 bis 573 gefürten persischen Krieges und soll in einem anderen Werke auch die folgende Regierungszeit des Kaisers Justinian zur Darstellung gebracht haben. Photius erwänt beide Schriften, und aus dem ersteren hat er uns Cod. 64 Auszüge aufbewart, welche, Paris 1647, in Excerpta Legationum cum notis Labbei besonders herausgegeben worden. Wichtiger ist der spätere byzantinische Chronograph Theophanes, welcher von seinem Vater Isaak zubenannt und als Konfessor in das griechische Heiligenregister aufgenommen, um das Jar 758 zu Konstantinopel geboren wurde. Eine alte Biographie, die von Einigen für die Arbeit Theodors des Studiten gehalten wird, macht uns mit den Schicksalen dieses Mannes bekannt. Er verlor frühzeitig seinen Vater, und der Kaiser Konstantinus Kopronymus übernahm die Vormundschaft. Dem Vorhaben des Kaisers, ihn an die Tochter eines reichen Patriziers zu verheiraten, widerstrebte die mönchische Neigung des Jünglings, und dieser verpflichtete wirklich am Vorabend der Vermälung sich und seine Braut zu völliger Enthaltung und trennte sich später ganz von ihr. Der Kaiser Leo IV. berief ihn an den Hof, übertrug ihm mehrere Ämter und ließ die öffentlichen Bauten in Mysien durch ihn beaufsichtigen. Er aber zog die asketische Lebensart jeder anderen vor; unter Irene wurde er Mönch, begab sich in das Kloster Polychronium bei Sigriana in Klein-Mysien und baute später in einem nahe gelegenen Gute, Ager genannt, ein neues Kloster, dessen Abt er wurde. Gleich allen Genossen seines Standes war er eifriger Bilderdiener und behauptete diesen Standpunkt auf dem zweiten nicänischen Konzil (787). Der nachherige Umschwung der Dinge muſste auch ihn mit vielen anderen ins Unglück stürzen. Leo der Armenier forderte ihn im Jare 813 unter glänzenden Versprechungen zum Widerruf auf und ließ ihn, da er sich weigerte, gefesselt nach Konstantinopel schleppen. Doch blieb er auch im zweijärigen Gefängnis standhaft und wurde 815 oder 816 nach der Insel Samothrace verbannt, wo er kurz darauf im Elend starb. — Wir besitzen von ihm eine Chronographie, welche kirchliche und weltliche Ereignisse vom ersten Jare des Diokletian bis zum ersten des Kaisers Leo des Armeniers erzält, also einen bedeutenden Zeitraum umfaſst. Das Werk ist

echt byzantinisch, der Stil gedrängt, aber unschön und beschwerlich. Die Ordnung ist annalistisch und leidet an vielen Widerholungen. Besonders fehlerhaft sind die vorangeschickten chronologischen Tafeln, die Manche einem anderen Verfasser zugeschrieben haben, wie auch das Ganze, obwol one hinreichende Gründe, dem Theophanes abgesprochen worden ist. Dennoch sind diese Berichte von großer Wichtigkeit und bilden für die späteren Zeiten und die Geschichte des Bilderstreites eine unentbehrliche Quelle. Das Ansehen, welches Theophanes als Historiker erlangte, war der Grund, weshalb sich spätere Schriftsteller als Fortsetzer an ihn angeschlossen haben. Die erwänte Lebensbeschreibung ist mit der Chronographie selber in die Pariser und die Venetianische Ausgabe der Byzantiner übergegangen und findet sich außerdem in Acta SS. Antw. Mart. Tom. II, p. 218, woselbst p. 224 noch eine zweite jüngere Biographie abgedruckt ist. Beste Ausgabe der Chronographie ex recensione Classeni, Bonn 1839, 2 Voll., voran die griechische Vita und ein Officium s. patris nostri Theophanis confessoris Sigrianae monachi vom 12. März. S. die Notizen bei Vossius, De histor. Gr. lib. II, pag. 24; dazu Cave, Oudin, Fabric. Bibl. Gr. VI, pag. 151 der älteren Ausgabe. **Gaß.**

Theophanie. Bei der Erörterung dieses Begriffes ist vor allem ein mehrfacher Wandel des Sprachgebrauches ins Auge zu fassen. Der heidnische Grieche verstand unter einer *θεοφάνεια* im engeren Sinne, dem Etymon gemäß, das Erscheinen (Sichtbarwerden) eines Gottes (daher *τὰ θεοφάνια*, sc. *ἱερά*, von dem Delphischen Feste, bei welchem dem Volke die Götterbilder vorgezeigt wurden); im weiteren Sinne jedes sinnenfällige Zeichen, durch welches eine Gottheit ihre Nähe, und zwar insbesondere ihre hilfreiche Nähe, offenbarte. Im altkirchlichen Sprachgebrauch wird *θεοφάνεια* (gleichbedeutend mit *ἐπιφάνεια*, welches im heidnischen Sprachgebrauch gleichfalls das hilfreiche oder schützende Hervortreten der Götter bezeichnet; vgl. 2 Makk. 2, 21; 3, 24 u. ö.) fast ausschließlich auf das Offenbarwerden Gottes und der göttlichen Doxa in Christo beschränkt (s. die Belege in Suiceri thesaurus, ed. II, p. 1196 sqq., wo *ἐπιφάνεια* und *θεοφάνεια* als gleichbedeutend zusammengefasst sind, und vergl. zu ersterem 2 Tim. 1, 10; häufiger steht es im Neuen Test. von dem Offenbarwerden der Doxa Christi bei der Parusie). Dass dabei vor allem an das Offenbarwerden Gottes in der Fleischwerdung des Logos zu denken ist, beweist der Gebrauch von *τὰ θεοφάνια* (oder *ἐπιφάνια*) vom 6. Januar als dem Geburtstage Christi. Allerdings bezeichnete man mit *τὰ θεοφάνια* gelegentlich auch die Taufe Christi (über diese handelt z. B. die Rede Gregors des Thaumaturgen *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνια*); überwiegend war jedoch die Unterscheidung des zwischen den Epiphanien als dem Offenbarwerden und Sichbezeugen Gottes bei der Taufe Christi (welche Epiphanie von einem Teile der Gnostiker zur Mitteilung der Gottheit an Christum bei der Taufe gesteigert wurde) und den Theophanien, dem Feste der Geburt Christi. So erhielt sich letzterer Name auch nach der Verlegung des Geburtsfestes auf den 25. Dezember, wärend dem 6. Januar als dem Feste der Taufe und weiter des Offenbarwerdens der Doxa Christi für die Heiden der Name Epiphania verblieb (vgl. Suicer l. c. pag. 1202) *).

Aus dem Neuen Test. ließ sich diese Beschränkung des Begriffs der Theophanie auf die Fleischwerdung des Logos hinlänglich rechtfertigen durch Stellen, wie Joh. 1, 14; 14, 9; Kol. 1, 15. 19; 2, 9; 1 Tim. 3, 16 (bei der Lesart *θεός* für *ὅς*), Hebr. 1, 3. Nicht minder aber bot das Zeugnis des Apostels 1 Kor. 10, 4 und die seit Justin dem Märtyrer unter den griechischen Kirchenvätern

*) In eigentümlicher Weise ist der altkirchliche Sprachgebrauch erneuert worden von Steinmeyer in seinen „Beiträgen zur Christologie". Als „die Epiphanien im Leben des Herrn" (Berlin 1880) behandelt er die Taufe, die Versuchung und die Verklärung; als „die Theophanien im L. d. H." (1881) die Tempelreinigung, den Wandel auf dem Meere und den Einzug in Jerusalem; ein drittes Heft (1882) behandelt „die Christophanien des Verherrlichten".

herrschend gewordene Identifizirung des „Engels des Herrn“ mit dem Logos genügenden Anhalt, auch die Theophanien des A. Test.'s als Christophanien zu fassen. Der Logos stellte sich auf diese Weise durch die ganze Offenbarungsgeschichte hindurch als das Medium aller Manifestationen des an sich schlechthin jenseitigen Gottes dar.

Der neuere biblisch-theologische, wie der profanwissenschaftliche Sprachgebrauch ist jedoch meist zu dem vom Etymon dargebotenen Begriff der Theophanie zurückgekehrt und versteht darunter im weiteren Sinne jede von den biblischen Schriftstellern berichtete außerordentliche, für die menschlichen Sinne erfassbare Manifestation Gottes, ganz besonders aber im engeren Sinne solche „Erscheinungen“ Gottes, bei welchen er, ausgerüstet mit den Attributen seiner göttlichen Herrlichkeit, gebietend, helfend oder strafend auf Erden erscheint. Indem wir nun diesen Begriff der Theophanie zugrunde legen, versuchen wir im Folgenden eine Übersicht über die bezüglichen biblischen Aussagen zu geben.

Im weitesten Sinne würden nach Obigem in den Bereich der Theophanie überhaupt alle Manifestationen Gottes zu ziehen sein, durch welche eine direkte Mitteilung seines Wortes und Willens erfolgt, — also alle unmittelbaren Einwirkungen des Geistes Gottes, alle Stellen, die sich auf ein Reden Gottes berufen: die Erörterung der Theophanien würde dann mit der der Offenbarungsmodi überhaupt zusammenfallen. Eine solche Ausdehnung des Begriffs dürfte schon deshalb unangemessen sein, weil bei den zallosen Manifestationen Gottes durch Wort und Geisteswirkung von einem Eintreten seiner Person in die Sphäre des menschlichen Warnehmens nicht die Rede ist. Die eigentliche Theophanie aber hat eben dies zur Voraussetzung, dass die Person Gottes irgendwie räumlich zu dem Menschen in Beziehung tritt.

Dies vorausgesetzt, lassen sich in den biblischen Aussagen näher drei Klassen von Theophanien unterscheiden: solche, die als geschichtliche Fakta berichtet werden; solche, die Gegenstand der prophetischen Vision oder Verkündigung sind, und endlich solche, die lediglich als dichterische Einkleidung und Einleitung dienen. —

I. Die Theophanie als geschichtliches Faktum. An erster Stelle sind hier die Aussagen in Betracht zu ziehen, welche das Faktum selbst one irgendwelche Zutat von Schilderung konstatiren; so 1 Mos. 12, 7; 17, 1 (vergl. V. 22, wo das Erscheinen nachträglich näher als ein Herabkommen bestimmt wird); 26, 2. 24; 35, 9 (vergl. widerum V. 13). Eine Rückweisung auf diese Theophanien, welche sämtlich die Erteilung oder Bestätigung der göttlichen Verheißungen an die Patriarchen zum Zweck haben, findet sich 2 Mos. 6, 3. — In dieselbe Kategorie gehören noch die einfachen Berichte über das Erscheinen Gottes im Traume, wie 1 Mos. 15, 12; 20, 3. 6; 28, 12 ff. (wo indes V. 13 schon ein bestimmterer Hinweis auf die Gestalt Gottes vorliegt), 31, 24 und so noch 1 Kön. 3, 5 und 9, 1 f., sowie die allgemein gehaltenen Aussagen 2 Mos. 4, 24; 12, 12 und 23; 17, 6; 4 Mos. 23, 4. 16; 1 Sam. 3, 21; 2 Sam. 5, 24. — Von den Stellen, welche mehr oder weniger deutlich auf ein Erscheinen Gottes in menschlicher Gestalt hinweisen, gehört 1 Mos. 3, 8 ff. insofern nicht hierher, als dort das „Sich-Ergehen“ Gottes im Garten nicht eigentlich als Theophanie, sondern als ein Zeichen des bis dahin bestehenden unmittelbaren Verkehrs Gottes mit dem Menschen zu fassen ist. Wol aber gehört hierher 1 Mos. 18, 1 ff. (vergl. besonders V. 22 und 33); 32, 24 ff. (vergl. V. 30 !).

Wenn die beiden letztgenannten Stellen vielfach nicht als eigentliche Theophanien, sondern vielmehr als Erscheinungen des „mal'akh Jahwe“ gedeutet worden sind, so fürt uns dies auf die schwierige Frage, wie weit eben auch diese Erscheinungen des „Engels des Herrn“ als Theophanien zu betrachten seien. Wir begnügen uns hier mit der Bemerkung, dass es auch uns, wie Oehler (Theol. des Alten Testaments I, § 59 f.), wegen des eigentümlichen Schwankens zwischen modalistischer und hypostatischer Fassung des Engels unmöglich erscheint, „die Sache auf einen bestimmten begrifflichen Ausdruck zu bringen“, und zweitens, dass bei einer Anzal dieser Stellen das Zugeständnis nicht zu umgehen ist, dass

der Erzäler tatsächlich eine Selbstoffenbarung Gottes, ein zeitweiliges Eintreten der Person Gottes in den Bereich der menschlichen Warnehmung hat berichten wollen. Und zwar spricht dafür nicht bloß der Umstand, dass mehrfach die der Erscheinung Gewürdigten den Engel Gottes hinterher one weiteres mit Gott selbst identifiziren (1 Mos. 16, 13; 32, 30; Richt. 13, 22), sondern mehr noch die Bestimmtheit, mit welcher der mal'akh J. in solchen Erzälungen nicht selten aus der Person Gottes heraus redet (1 Mos. 16, 10; 21, 18; 22, 12; 31, 13 [ich bin der Gott von Bethel!]; 4 Mos. 22, 32) oder vom Erzäler selbst Gott gleich gesetzt wird (1 Mos. 16, 13a; 2 Mos. 3, 4 ff. 6. 8; 13, 21 al. vergl. mit 24, 19 und 24; Richt. 6, 14 ff.). Dadurch ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass sich die biblischen Erzäler des Unterschieds zwischen dem eigentlichen — dem Menschen schlechthin unzugänglichen — Wesen Gottes und den vorübergehenden Manifestationen desselben wol bewusst gewesen wären. Der 2 Mos. 33, 20 ausgesprochene Grundsatz ist sicher überall als ein unumstößlicher vorausgesetzt: was von der Person Gottes in die Sichtbarkeit eintritt, ist immer nur eine teilweise Offenbarung seines Wesens, wie sie der menschlichen Onmacht und Beschränktheit angepasst ist.

Etwas anderer Art, als die oben behandelten Stellen, sind 2 Mos. 24, 20 bis 23 und 33, 14. Wenn nach ersterer Stelle Gott seinen Engel vor dem Volke hersenden will und dieser somit deutlich von Gott selbst unterschieden wird, so ist doch auch er ein Repräsentant Gottes, sofern nach V. 24 der Name Gottes in ihm ist. Offenbar in demselben Sinne wird 33, 14 verheißen, dass das „Angesicht" Gottes das Volk geleiten werde. Denn wenn auch פָּנִים (vergl. Dillmann z. d. St.) geradezu die Person jemandes bedeuten kann, so zeigt doch die Fortsetzung der Erzälung (besonders V. 20), dass auch hier zwischen der vollen Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit und gleichsam der Außenseite derselben unterschieden wird. Mit Recht ist daher Jes. 63, 9 an die Stelle des „Angesichtes Gottes" der מַלְאַךְ פָּנָיו gesetzt, d. h. nicht „der Engel, der vor ihm ist" (Luther), sondern der seine Person und Gegenwart repräsentirt.

Von denjenigen geschichtlichen Theophanien, die auch hinsichtlich ihres Modus irgendwie näher geschildert werden, gehört weitaus die Mehrzal dem Bericht über die Gesetzgebung am Sinai und den Wüstenzug an. Aber auch hier ist — vielleicht mit einer Ausnahme — nirgends von einem Erscheinen der ganzen und unverhüllten Majestät Gottes die Rede, sondern dieselbe bedient sich als ihrer Hülle der Wolkensäule, d. h. wol zunächst immer der Rauchwolke, die das notwendige Accidens zu dem in ihr lobernden Feuer ist und die daher des Nachts in feurigem Glanze erscheint. So wird 2 Mos. 19, 9 das Herabkommen des Herrn auf die Spitze des Berges Sinai in einer dicken Wolke angekündigt, und so geschieht es am dritten Tage unter Donnern und Blitzen und starkem Posaunenhall (V. 16); „der ganze Berg Sinai rauchte, darum dass Jahwe auf ihn herabfur im Feuer und sein Rauch stieg auf wie Rauch des Schmelzofens, und der Berg erbebte sehr" (V. 18). Das Volk flieht erschreckt (V. 20); nur Mose nähert sich zu dem Wolkendunkel, woselbst Gott war (V. 21). In der Parallele 24, 12 ff. steigt Mose auf Geheiß Gottes mit Josua auf den Berg, um die Gesetztafeln in Empfang zu nehmen. Die Herrlichkeit Jahwes (s. u.) lässt sich nieder auf den Berg, und eine Wolke bedeckt den Berg sechs Tage; am siebenten berief er Mose aus der Wolke. Die Schilderung der göttlichen Herrlichkeit selbst bleibt aber auch hier bei dem Vergleich mit einem verzehrenden Feuer stehen (V. 17). Dagegen nähert sich hier Mose nicht bloß dem Wolkendunkel, sondern er geht mitten in dasselbe hinein (V. 18); vergleiche auch 34, 29 ff., wo als die Folge des unmittelbaren Verkehrs mit Gott das Erglänzen des Angesichts Mose's berichtet wird. —

Nach der Errichtung der sogenannten Stiftshütte wird naturgemäß diese zum Schauplatz der Theophanien. Nur darin differiren die Berichte, dass sich nach dem Einen die Wolke sogleich nach der Fertigstellung der Hütte auf dieselbe herab-

senkt und Mosen am Eintreten verhindert, weil nun die Herrlichkeit Jahwes die Wonung erfüllt; die Wolke erhebt sich nur, um das Zeichen zum Aufbruch des Heereszuges zu geben (2 Mos. 40, 34 ff.). Nach anderen (älteren) Stellen dagegen steigt die Wolkensäule hernieder, wenn Moses in die Hütte hineingeht, und bleibt am Eingang des Zeltes stehen (2 Mos. 33, 9; vergl. 3 Mos. 9, 23; 4 Mos. 11, 17. 25; 14, 10; 17, 7; 20, 6 und Jes. 4, 5, nach welcher Stelle Gott in der messianischen Zeit aufs neue die Rauchwolke und den Feuerglanz über das gereinigte Jerusalem sich lagern läßt als eine Bürgschaft seiner erneuten Gnadengegenwart).

Wenn in einigen dieser Stellen (wie schon 2 Mos. 16, 10; 24, 17) die Theophanie, und zwar besonders bei außerordentlichen Anlässen, wie 3 Mos. 9, 6. 23; 4 Mos. 14, 10; 16, 19; 17, 7; 20, 6, als ein Erscheinen der „Herrlichkeit Jahwes“ bezeichnet wird, so ist dieser Ausdruck nicht etwa als eine Steigerung der Theophanie, im Gegensatz zu der Verhüllung der göttlichen Majestät durch die Wolke, aufzufassen. Vielmehr bezeichnet auch כְּבוֹד יי׳ (analog den oben erwänten Terminis שֵׁם und פְּנֵי יי׳) nur die Offenbarungsseite seines Wesens, die Majestät Gottes in ihren Wirkungen, die daher nach 4 Mos. 14, 21 f., Ps. 72, 19 die ganze Welt erfüllen soll (vgl. hierzu auch den Art. über den nachbiblischen Terminus שְׁכִינָה, Bd. 13, S. 458 f.). Dass diese nicht schlechthin identisch ist mit der Fülle seiner göttlichen Majestät, geht am deutlichsten aus der Vergleichung von 1 Kön. 8, 11 mit V. 27 hervor. Nach der Einbringung der Lade in den neuerbauten Tempel erfüllte die „Herrlichkeit Jahwes“ in Gestalt einer Wolke das Heiligtum, und doch bekennt Salomo V. 27, dass der Himmel und der Himmel Himmel Gott nicht zu fassen vermöge, geschweige das Haus, das er gebauet habe (vergl. zu diesem Gebrauch von כְּבוֹד יי׳ für die sichtbaren Bezeugungen seiner Gnadengegenwart und Bundestreue auch 4 Mos. 14, 22; Jes. 35, 2; 40, 5; 58, 8; 60, 1 f.; 66, 18 f.; Ps. 26, 8; 102, 17).

Ebensowenig kann aber aus den Stellen, in welchen ein Verkehr Gottes mit Mose „von Angesicht zu Angesicht“ berichtet wird (2 Mos. 33, 11, mit dem Zusatz „wie ein Mann zu seinem Freunde redet“; 4 Mos. 12, 8 „Mund gegen Mund“, 5 Mos. 34. 10) auf eine Theophanie anderer Art, d. h. auf eine absolute Enthüllung des göttlichen Wesens geschlossen werden. Dass vielmehr auch in diesen Wendungen nur die Unmittelbarkeit des Verkehrs und Zwiegesprächs mit Gott hervorgehoben werden soll, ergibt sich aus 2 Mos. 33, 18 ff. Hier begehrt Mose als eine zweifellose Bürgschaft der Gnade Gottes, dass ihm der Anblick der göttlichen „Herrlichkeit“ (hier כְּבוֹד יי׳ offenbar im prägnanten Sinn von der Fülle der göttlichen Doxa) zu teil werde. Aber sein Begehren wird von Gott abgewiesen, da es einem Menschen unmöglich ist, der göttlichen Herrlichkeit ins Angesicht zu schauen. Bedeckten Antlitzes soll darum Mose in der Felskluft stehen, wenn die Herrlichkeit Gottes vorüberzieht; nur das „Nachschauen“ soll ihm vergönnt sein. An das eigentliche Wesen Gottes und das innerste Geheimnis seines Waltens reicht kein menschliches Sehen und Erkennen heran; nur an den Spuren, die er zurückläßt, vermag der Mensch die „Herrlichkeit“ Gottes zu ermessen.

Um so befremdlicher muss es nun erscheinen, wenn wenigstens an einer Stelle von einer Theophanie one jeden Hinweis auf eine Verhüllung oder die nur mittelbare Erscheinung der göttlichen Majestät berichtet wird. Nach 2 Mos. 24, 9 f. steigen Mose und Aaron, Nadab und Abihu und 70 von den Ältesten Israels, also eine angemessene Repräsentation des ganzen Volkes, auf den Berg „und sie sahen den Gott Israels; unter seinen Füßen aber war es wie ein Werk von Sapphirplatten und wie der Himmel selbst an Klarheit“. Zieht man hierbei auch in Betracht, dass sich der Erzäler in heiliger Scheu mit der Beschreibung des Raumes zu den Füßen begnügt, one über die Gestalt Gottes selbst auch nur die leiseste Andeutung zu geben, so frappirt doch die direkte Aussage: „sie sahen den

Gott Israels" in solchem Grade, dass schon die LXX sich gedrungen fülten, den Anstoß durch die Wendung „sie sahen den Ort, wo der Gott Israels stand", zu beseitigen. Wenn sich nun aber der Erzäler, wie V. 11 zeigt, des 2 Mos. 33, 20 ausgesprochenen Grundsatzes wol bewusst ist, so kann seine Meinung nur die sein, dass Gott in diesem feierlichsten Momente der gesamten Geschichte der Theokratie, unmittelbar nach der Besprengung des Volkes mit dem Bundesblute (V. 6 ff.), eine — immerhin relative — Ausnahme von jenem Grundsatz gestattet habe.

Außerhalb der Berichte über den Wüstenzug begegnen wir nur noch an zwei Stellen einer spezielleren Erwänung von Theophanien. So 1 Mos. 15, 17 ff. bei dem (jehovistischen) Bund Gottes mit Abraham, wo Gott in Gestalt einer Rauchsäule, aus der eine Flamme emporschlägt (also analog 2 Mos. 3, 2 und der Wolken- und Feuersäule 2 Mos. 13, 21 al.) zwischen den Stücken der Opfertiere hindurchgeht, und 1 Kön. 19, 11 ff., wo die Theophanie vor Elias auf dem Horeb durch einen Sturmwind, Erdbeben und Feuer, unmittelbar aber durch ein sanftes Säuseln, angekündigt wird, worauf Elias verhüllten Antlitzes an den Eingang der Höle tritt und die göttliche Weisung vernimmt. Die Verwandtschaft dieser Erzälung mit 2 Mos. 33, 21 ff. springt in die Augen. In beiden Fällen aber bleibt die Schilderung gleichsam bei der Außenseite der Erscheinung stehen.

II. Die Theophanie in der prophetischen Vision oder Verkündigung. Beginnen wir mit der letzteren, so haben wir auch hier zu scheiden zwischen allgemein gehaltenen Aussagen über ein Auftreten Gottes zum Strafen (Jes. 2, 21; Zeph. 3, 8; vgl. auch Ps. 96, 13) oder Retten (Jes. 40, 10; vgl. Ps. 3, 8 und seine zalreichen Parallelen) und solchen Aussagen, welche zugleich irgendwelche Näherbestimmungen über den Modus des Erscheinens Gottes enthalten. Zu letzteren gehören eine Reihe von Stellen, welche das Auftreten Jahwes zum Gericht schildern, sei es über heidnische Völker (Jes. 19, 1: Jahwe färt einher auf schneller Wolke und kommt nach Ägypten; 30, 27 ff. gegen Assur; 63, 1 ff. Jahwe als Keltertreter; Nahum 1, 3 ff. gegen Assur; Jes. 66, 15 f. und Hab. 3, 3 ff. wider die Feinde Israels überhaupt; auch als Wunsch: Jes. 63, 19 ff.) oder sei es über Israel selbst (Micha 1, 3 ff.). In allen diesen Stellen außer Jes. 19, 1 ist die Theophanie von Gewittererscheinungen, als Wettersturm, Donner und Blitz, Regen und Hagel, oder auch von Erdbeben begleitet. Überall ist dabei die göttliche Doxa, wie am Sinai, von Gewölk umhüllt gedacht, welches feurig erglänzt oder aus welchem Flammen hervorschießen, vor denen die Berge wie Wachs zerschmelzen. Nur Nah. 2, 4 f.; Jes. 66, 15 und in weiter ausgefürter Schilderung Habak. 3, 8 f.; 11. 15 wird mit dem Hinweis auf die Kriegswagen (vgl. dazu auch 2 Kön. 6, 17; Ps. 68, 18) und die Waffen Gottes zugleich an das Auftreten Jahwes als eines Kriegsmannes (2 Mos. 15, 3; Jes. 42, 13; Ps. 46. 9 f.) erinnert. Nur Hab. 3, 3 wird endlich auch der Ausgangspunkt der Theophanie näher bestimmt; s. unten bei Richt. 5 und 5 Mos. 33, welche zweifellos als Vorlagen des Habakukpsalms zu betrachten sind.

Als Gegenstand der prophetischen Vision erscheinen Theophanien sowol in knappster Andeutung (so 1 Kön. 22, 19 ff. die Vision des Micha ben Jimla; Amos 7, 7 und 9, 1), wie in breiterer Ausfürung; so in den Inauguralvisionen Jesajas (6, 1 ff.) und Ezechiels (1, 4 ff., vergl. 3, 12 f.; 8, 4 ff.; 10, 1 ff.; 10, 18; 43, 2 ff.). Wenn die Schilderung Jesajas bei den Säumen stehen bleibt, welche von der Gestalt des Unnahbaren herabwallen, und diejenige Ezechiels sich vor allem auf die Beschaffenheit des Kerubwagens erstreckt, der die Herrlichkeit (kabod, s. o.) Gottes in Menschengestalt (1, 26) trägt, finden wir schließlich bei Daniel (7, 9 f.) eine deutlichere Hervorhebung der Menschengestalt des in der Vision erschauten Gottes, wenn er ihn als einen Hochbetagten, dessen Kleid schneeweiß, dessen Haar wie reine Wolle, auf Feuerflammen thronen lässt.

III. Theophanien als dichterische Einkleidung und zwar immer als Einleitung in die Schilderung der Heilstaten oder der Gerichte Jahwes. Fast in allen hierher gehörigen Stellen begegnen wir denselben Mitteln der Schilderung, wie in den oben besprochenen prophetischen Verkündigungen, also vor allem den Bil-

dern, welche vom Gewittersturm entlehnt sind; vgl. Richt. 5, 4 f.; Pf. 18, 8 ff.; 68, 8 f.; 77, 16 ff.; 97, 2 ff.; als Wunsch: Pf. 144, 5 ff. Wenn in allen diesen Stellen Gott erscheint, um seinem Volk oder seinem Gesalbten (Pf. 18) wider seine Feinde beizustehen, so Pf. 50, 3, um mit seinem Volk (Hiob 38, 1 mit seinem Ankläger) zu rechten.

Als Ausgangspunkt der Theophanie wird in obigen Stellen zum teil ausdrücklich der Himmel, als der ständige Ort des Thrones Gottes, genannt (Pf. 18, 10; 144, 5; vergl. Jes. 63, 19 b); anderwärts dagegen geht die Theophanie vom Sinai aus als dem Berge Gottes und dem Hauptschauplatz seiner früheren Offenbarungen als Gott Israels. So ausdrücklich 5 Mos. 33, 2; zugleich zeigt aber in dieser Stelle die weitere Erwänung von Seir und dem Gebirge Paran, dass auch Richt. 5, 4 (vgl. übrigens daselbst V. 5 die Erwänung des Sinai) mit dem Ausbruch von Seir und dem Gefilde Edom, sowie Habak. 3, 3 mit dem Kommen von Theman und dem Gebirge Paran lediglich auf den Sinai als Ausgangspunkt der Theophanie hingewiesen werden soll. Obwol von dorther kommend, tritt Jahwe doch erst nach der Überschreitung des Gebirges Seir in den Gesichtskreis derer, die in Kanaan seiner Hilfe harren.

Über die exegetische Auffassung der Theophanien in nachbiblischer Zeit, genauer das (schon in den LXX, sehr geflissentlich auch bei Philo auftretende) Bestreben, den Anstoß an den Anthropomorphismen, die unzertrennlich mit den Theophanien verbunden sind, zu beseitigen, Mittelursachen an die Stelle des unmittelbaren Wirkens Gottes zu setzen, mit einem Worte über „die Judaisirung des Gottesbegriffs“ vergl. Weber, System der altsynagogalen paläſtin. Theologie (Leipzig 1880), S. 153 ff. **Kautzsch.**

Theophilanthropen, s. Revolution, französische, Bd. XII, S. 751 und 754.

Theophilus von Alexandria, s. Origenistische Streitigkeiten Bd. XI, S. 111.

Theophilus, Bischof von Antiochia, gehört zu den christlichen Autoren des 2. Jarhunderts, welche eine ziemlich umfassende schriftstellerische Tätigkeit entfalteten: er schrieb zur Verteidigung des Christentums gegenüber heidnischer Verkennung seines Wertes, dann wider fürte er die Sache des kirchlichen Glaubens gegen zeitgenössische Irrlehrer, anderes, was er verfasste, war bestimmt zur Unterweisung und Förderung der Gläubigen. Über seine Person ist sehr wenig bekannt: dass er als Heide geboren war und erst im Mannesalter zum Christentum übertrat, sagt er selbst gelegentlich (ad Aut. 1, 19), ebenso, dass der Orient seine Heimat war; Euphrat und Tigris waren nicht allzuweit von ihr entfernt (II, 24). War er ein Syrer, so ist die Kenntnis des Hebräischen, welche er da und dort zeigt (II, 12. 24; III, 19) nicht auffällig; doch war seine Sprache wie seine Bildung die griechische. In Antiochien wurde er als Nachfolger des Eros und Vorgänger des Maximinus (Maximus) sechster Bischof (Eus. h. e. IV, 19, 20. 24, 3. Vgl. Chron. zum 2185. Jare Abrahams). Wann dies geschah, ist ebenso unsicher, wie die Zeit seiner Geburt oder seines Todes (vgl. Harnack, Die Zeit des Ignatius ꝛc. 1878, S. 42 f.); das einzig feststehende Datum ist, dass er nicht vor 181 das dritte Buch an Autolykus verfasst hat, denn er fürt hier c. 27 die Regierungszeit des Marcus Aurelius an und zwar nach einem Werke des kaiserlichen Freigelassenen Chryseros, so dass also Marcus Aurelius bereits einige Zeit tot sein musste, als Theophilus dies schrieb.

Etwas besser als über die Person sind wir über die Schriften des Theophilus unterrichtet. Eusebius nennt (h. e. IV, 24) drei Bücher an Autolykus, Streitschriften gegen Hermogenes und Marcion, und etliche *κατηχητικὰ βιβλία*, d. h. Schriften, welche für gläubige Leser bestimmt waren und diesen christliche Erkenntnis darbieten sollten. Hieronymus (de vir. ill. 25) fügt hinzu Kommentare zu den Evangelien und den Proverbien; zwar äußert er einen kritischen Zweifel an der Echtheit derselben, aber er benützt den Evangelienkommentar

gleichwol als Werk des Antiocheners in seinem Matthäuskommentar (Praef. Vall. VII, 7) und in dem Briefe an Algasia (I, 860). Theophilus selbst aber bezieht sich in seinem apologetischen Werke widerholt auf eine Schrift in mehreren Büchern, von denen er das erste als περὶ ἱστοριῶν handelnd näher bezeichnet (II, 30, vergl. 28. 31; III, 19). Dass er eine Evangelienharmonie verfasst habe (s. Bd. IV, S. 425), ist ein von Zahn (Forschungen II, S. 13) aufgedeckter Irrtum.

Die Schriften des antiochenischen Bischofs scheinen eine zeitlang ziemlich viel gelesen und benützt worden zu sein. Die Bücher gegen Autolykus kannte, abgesehen von Eusebius und Hieronymus, warscheinlich schon Minucius Felix (Dombart, Octavius S. XII und 133), sicher Novatian (vgl. de trin. II und ad Aut. I, 3, 3 und Otto zu d. St.), nicht minder Lactanz (div. inst. I, 23) und endlich noch Gennadius; er freilich hielt sie bereits für ein Werk des alexandrinischen Patriarchen Theophilus (de vir. ill. 34). Die Schrift gegen Marcion hat sehr warscheinlich bereits Irenäus benützt (vergl. Harnack a. a. O. S. 43 und Texte und Untersuchungen 1883, I, 1, S. 292—294), von Tertullian aber ist es bei der ganzen Art seiner Schriftstellerei sehr warscheinlich, dass er sich in seiner Schrift gegen Hermogenes an die ältere Schrift des Theophilus anlehnt (Harnack, Texte 2c. S. 294).

Seit dem 4. Jarh. scheinen jedoch die Werke des Theophilus ziemlich rasch vergessen worden zu sein; daraus erklärt sich, dass nur die Bücher an Autolykus auf uns gekommen sind, und diese in einer einzigen Handschrift.

Der Inhalt dieses Werkes ist in Kürze folgender: Autolykus, ein dem Bischof von früher her befreundeter Heide, hatte sich ihm gegenüber seiner Götter gerühmt und ihn wegen seines christlichen Glaubens verlacht. Theophilus antwortet, indem er (I, 1—16) den Glauben der Christen an einen unsichtbaren Gott darlegt; er kann aus seinen Werken erkannt werden, aber nur von denen, deren Auge klar ist, da sie sich von Sünden gereinigt haben; er ist verschieden von allen Dingen, da er das Prinzip aller Dinge ist. So wenig als der Gottesglaube der Christen, verdient ihr Name (c. 17) und ihre Hoffnung auf die Auferstehung (c. 18 ff.) den Spott der Heiden; bezeichnet sie jener als die von Gott Gesalbten, so ist diese dadurch nicht widerlegt, dass die Christen keine Auferstandenen zeigen können; sie wird vielmehr durch die Analogie des Irdischen und Himmlischen als berechtigt erwiesen. Wärend das erste Buch vorwiegend apologetisch ist, ist das zweite vornehmlich polemisch. Der Volksglaube wie die Lehren der Philosophen und Dichter über die Götter sind ungereimt (c. 1—10), findet sich etwas wares in ihnen, so ist es Raub, genommen aus den Schriften der Propheten (11). Diese geben sichere Kunde über die Entstehung der Welt und Menschheit (c. 12—47), und bieten damit Einsicht auch in die Entstehung des Heidentums (c. 48): es liegt in ihm Menschenvergöttenung, ein um so größerer Frevel, da Gott durch die Propheten (c. 49—51), wie durch die Sibylle (c. 52) vor der Abgötterei warnte, und da Dichter wie Philosophen, wenn auch widerwillig, die Bestrafung der Gottlosen verkündigen (c. 53—55). Im dritten Buche handelt es sich um den Wert der hl. Schrift der Christen im Vergleich mit der heidnischen Litteratur. Theophilus untersucht zuerst den sittlichen Wert beider Litteraturen (cap. 1—16), sodann die Frage nach dem höheren Alter (c. 17 bis 31): in beiden Beziehungen behauptet er die Vorzüglichkeit der christlichen Litteratur.

Die Echtheit der Bücher an Autolykus ist beinahe allgemein anerkannt. Der Widerspruch, welchen Erbes dagegen erhoben (Jahrbücher für prot. Theol. 1879, S. 483), ist ganz vereinzelt und wenig geeignet, die bisherige Annahme zu erschüttern (vgl. Harnack, Texte 2c., I, S. 289 f.).

Wie oben bemerkt, erwänt Hieronymus einen Evangelienkommentar des Theophilus, aus dem er in dem Briefe an Algasia eine längere Stelle mitteilt. Dieselbe findet sich in dem von de la Bigne (S. Bibl. s. ptr. V) unter dem Namen des Theophilus von Antiochien herausgegebenen Evangelienkommentar. Gleich-

wol waren die Neueren ganz allgemein der Überzeugung, dass dieser Kommentar unmöglich dem antiochenischen Bischof des 2. Jarhunderts angehören könne. Dagegen ist Zahn im 2. Bande seiner Forschungen (vgl. Bd. III, S. 198 ff.) für die Echtheit des Kommentars eingetreten; lebhaften Widerspruch gegen ihn erhob Harnack. Unterstützt durch die Entdeckung einer brüsseler Handschrift des Kommentars, welche den Namen des Theophilus nicht nennt, dagegen dem Kommentare einen anonymen, offenbar jungen Prolog an die Spitze stellt, behauptet er, der Kommentar sei ein Werk des frühen Mittelalters, entstanden etwa um 500, und erweise sich als ein Excerpt aus den Werken älterer lateinischer Väter (Texte 2c., I, 4, S. 99 ff.). Wie mich dünkt, hat Zahn Harnack gegenüber darin Recht, dass unser Kommentar im Großen und Ganzen das von Hieronymus erwänte, beschriebene und benützte Werk ist; besonders das Verhältnis Commodians zu dem Kommentar liefert den Beweis, dass er vor Hieronymus vorhanden war (vgl. Zahn, Forschungen III, S. 259 ff.); andererseits hat Harnack Zahn gegenüber darin Recht, dass der Kommentar Theophilus von Antiochien nicht angehört; es läst sich beweisen, dass sein Verfasser das Werk des Irenäus gegen alle Häresieen kannte und benützte (vgl. den Nachweis in meinem Aufsatz Zur Theophilusfrage in der Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, 1884, S. 561 ff). Bemerkt mag noch werden, dass Pitra im 2. Bande seiner Analecta auf zwei weitere Handschriften des Kommentars hingewiesen hat.

Die Bücher an Autolykus sind am besten herausgegeben von Otto, Corp. apol. christ. saec. sec. t. VIII. Hier sind auch die älteren Ausgaben genannt. Der Text des Kommentars bei Otto ist ungenügend, neu hergestellt ist er von Zahn, Forschungen II., S. 31—85, womit zu vergleichen die Varianten der brüsseler Handschrift bei Harnack, Texte I, 4 S. 164, und Pitra, Analect. II, p. 624 ff.

Hauck.

Theophylakt, der bekannte griechische Exeget, ist uns seinem Leben nach so oberflächlich bekannt, dass er von älteren Historikern ins 9. statt ins 11. Jarhundert hat versetzt werden können. Doch ist entschieden, dass er unter der Regierung des Kaisers Johannes Ducas und der Maria Augusta und zwar längere Zeit in Konstantinopel lebte. Wenn er sich in einem Briefe *ἀτεχνῶς Κωνσταντινοπολίτης* nennt, so braucht damit nur der Aufenthaltsort, nicht die Heimat gemeint zu sein, denn sein Geburtsort war warscheinlich Euböa. Dies bezeugt die Notiz einer Handschrift des Kommentars zum Johannes: *ᾧ πατρὶς ἦν Εὔβοια*, und damit stimmt seine eigene briefliche Äußerung, wo er *τοὺς ἐν τῇ Εὐρίπῳ συγγενεῖς ἡμῶν* nennt, überein. Euripus ist nämlich die Meerenge zwischen Böotien und Euböa und eine Ortschaft auf der letzteren Insel. Bei le Quien Orient. Christ. II, p. 293 heißt es in dem Bischofsverzeichnis gleichfalls von ihm: ὁ ἐξ *Εὐρίπου* mit dem Zusatz: *ὁ ῥήτωρ ὢν καὶ διάκονος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*. Gewiss ist ferner, dass Theophylakt seiner ausgezeichneten Kenntnisse wegen zum Lehrer und Erzieher des Prinzen Konstantinus Porphyrogenneta auserfehen wurde, welchem er auch eine Unterrichtsschrift gewidmet hat. Später, um das Jar 1078, wurde er Erzbischof von Achrida in der Bulgarei, welche Provinz damals schon lange der griechischen Kirche zugehörte. Er starb nach dem Jare 1107.

Von Gesinnung, Tätigkeit und Studium des Theophylakt gibt die fast vollständige Gesamtausgabe der Werke: Opp. omnia cum Mariae de Rubeis praevia dissertatione de ipsius Theophylacti gestis et scriptis et doctrina, Venet. 1754—1758, 3 tomi, reichliche Zeugnisse. Er vereinigte mehrere Richtungen byzantinischer Gelehrsamkeit. Dem kirchlichen Amte muss er sich mit Eifer hingegeben haben; er verwaltete sein Bistum ziemlich unabhängig von dem kirchlichen Centrum in Konstantinopel, hatte aber mit Schwierigkeiten zu kämpfen, da er in Briefen mehrfach über die rohen Sitten und die Schlechtigkeit der Bulgaren Klage fürt (*φύσις Βουλγαρικὴ πάσης κακίας τιθηνός*, ep. 41. ed. Meurs. conf. ep. 27). Diese Briefe, deren einige an seinen Zögling Konstantinus und an die Kaiserin Maria gerichtet sind, füren übrigens in lauter uns unbekannte Personalien und sind in ihrem Gemisch von mythologischen und biblischen Anspielungen echt by-

zantinisch, manche erscheinen nur als Stilübungen. Ferner haben wir Theophylakt nicht als strengen Dogmatiker und Konfessionalisten anzusehen; er beurteilte den griechisch-lateinischen Kirchenstreit milde, weshalb ihn auch Leo Allatius (De eccles. or. et orient. perp. cons. ep. X, § 2) nach dem Vorgange des Johannes Beccus zu den Freunden der Union zält. Den Streitpunkt in der Trinitätslehre hielt er als wesentlich fest; dagegen erklärte er sich in der Schrift De accusationibus Latinorum gegen die gewönliche Beschuldigung, dass die Lateiner Bilderfeinde seien. Und ebenso räumte er ein, dass Christus bei der Einsetzung des Abendmales Ungesäuertes gebraucht habe, woraus aber nicht folge, dass diese Form der Handlung wesentlich sei und so durch die Einfürung des Gesäuerten bei den Griechen etwas Fremdartiges oder gar Häretisches in das Abendmal gebracht worden. Zu diesen unbefangenen Urteilen mochte ihn seine exegetische Tüchtigkeit befähigt haben; denn als Erklärer des Neuen Testamentes ist Theophylakt derjenige, welcher neben Oekumenius und dem etwas späteren Euthymius die Ehre der griechischen Theologie im Mittelalter und deren große Vorzüge vor der gleichzeitigen lateinischen gewart und aufrecht erhalten hat. Zwar ist er in seinen Ansichten von den älteren Vätern, besonders dem Chrysostomus, sehr abhängig, aber er hat die große Tugend, dass er die exegetische Aufgabe rein und richtig auffasst; sein Verfaren schließt sich dem Text mit Genauigkeit an und die Präzision seiner Auslegung sowie die Angemessenheit und Feinheit vieler Bemerkungen machen seine Kommentare noch heute des Nachschlagens würdig. Statt hierzu spezielle Belege zu liefern, was von de Wette, Meyer u. A. hinreichend geschehen ist, verweisen wir beispielsweise auf die Einleitung des Theophylakt zu seinem wichtigen Evangelienkommentar. Hier findet sich eine merkwürdige Zusammenstellung der damals herrschenden historisch-kritischen Urteile und Annahmen. Die ältesten Patriarchen — so beginnt der Erklärer — haben aus Erleuchtung des hl. Geistes die göttliche Warheit verbreitet, aber das Hilfsmittel der hl. Schrift musste hinzukommen, als die Menschen der Erleuchtung unwürdig wurden. Dasselbe widerholte sich auf dem Standpunkte des Neuen Bundes; die schriftlichen Aufzeichnungen wurden nöthig, als die Häresieen auftauchten und die Sitten sich verschlechterten. Die Vierzal der Evangelien erlaubt mannigfache Ausdeutung und Rechtfertigung, sie weist hin auf die vier klassischen Tugenden, die vier Säulen der Welt und die Himmelsgegenden, aber auch auf die vierfachen Bestandteile alles Biblischen: Lehren, Gebote, Drohungen und Verheißungen. Der Name „Evangelium" ist darum gewält, *διότι ἀγγέλλει ἡμῖν πράγματα εὖ καὶ καλῶς ἔχοντα*, weil dasselbe von Heilsgütern handelt, die wir uns nicht durch eigene Anstrengung erarbeiten, sondern aus göttlicher Gnade und Philanthropie empfangen. Über das Verhältnis des Lukas zum Paulus und des Markus zum Petrus wird das Allbekannte widerholt. Von der Zeitfolge der Evangelien heißt es, dass Matthäus acht, Markus zehn, Lukas fünfzehn und Johannes dreißig Jare nach der Himmelfart Christi geschrieben habe. Johannes ließ sich die synoptischen Evangelien vorlegen, er verglich sie und fügte hinzu, was von jenen übergangen worden. Daher begann er mit der Theologie, *ἵνα μὴ νομισθείη ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ψιλὸς ἄνθρωπος εἶναι, τοῦτ᾽ ἔστι δίχα θεότητος*. Zwar hätte auch Eine Evangelienschrift genügt, jene Vier aber sind uns zu dem Zweck einer desto vollständigeren Mitteilung der Warheit geschenkt worden. Sie stimmen in den wichtigsten Punkten überein, und wenn sie dann auch in Nebendingen disharmoniren, so wird doch ihre Glaubwürdigkeit dadurch gesteigert, dass sie one Verabredung und unabhängig von einander eine Eintracht des Wesentlichen vor Augen stellen.

Wir lassen nun eine Aufzälung der Schriften und Ausgaben folgen: Institutio regia (*παιδεία βασιλική*) ad Constantin. Porphyrog., findet sich im Corp. Histor. Byzant. und in Bandurii Imper. Orientale, Par. 1711, tom. I, p. 193. — Theophylacti archiepiscopi Bulgariae epistolae (75) — J. Meursius nunc primum e tenebris erutas ed. Lugd. Bat. 1617, dann lateinisch von Vincentius Marinarius. — Comment. in prophetas minores lat. ex interpret. J. Loniceri, Francof. 1534, cum aliis Theoph. comment. Basil. 1535. — Comment. in IV evangelistas e Chrysostomo et aliis antiquis scriptoribus missi in compendium lat.

vertit Oecolamp. Basil. 1524, graece Rom. 1552. — Comment. in ep. Pauli lat. ed. Christ. Persona, Rom. 1469 u. ö. graece ed. Aug. Lindselius. Lond. 1636. — Comm. in Acta apost. gr. c. versione Laur. Sifanii, Colon. 1568, Bas. 1570. — Comment. in ep. canonicas in editione Veneta Mar. de Rubeis. — Homil. XI. in totidem evangelia officii matutini resurrectionis Domini, in edit. Venet. — Homil. in adorationem crucis cum versione Gretseri in ejus tomo de cruce. — Ex oratione ad Nicolaum diaconum et Castrensem graec. et lat. ap. Allat. contra Hotting. p. 127 et in P. Arcudii Concord. de VII sacramentis, p. 170. — Homil. in Mariae praesentationem ed. Combefis. in Bibl. concionat. tom. VIII. — De accusationibus Latinorum (περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι) in Mingarelli Anecdot. fasciculo, Rom. 1756. — Die Mehrzal dieser Werke ist in der erwänten Gesamtausgabe vereinigt, Weniges liegt noch ungedruckt, z. B. eine Lobrede auf den Kaiser Alexius Comnenus.

Wol zu unterscheiden von dem Genannten ist Theophylaktus Simocatta, ein Ägyptier, der um das Jar 629 blühte und der als Verfasser einer Geschichte des Kaisers Mauritius unter den byzantinischen Historikern seine Stelle hat. Außerdem findet sich der Name Theophylakt sehr häufig in den Verzeichnissen griechischer Bischöfe.

Vergl. besonders die der Gesamtausgabe vorangestellte Dissertatio de Theophylacti gestis etc. Außerdem Cave II, p. 153, edit. II; Oudini Comment. II, p. 707; du Pin, Nouv. Bibl. VIII, p. 113; Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 586 sqq.; Neander, Kirchengesch. IV, S. 447. **Gaß.**

Tephillin, s. Gebet bei den Hebräern Bd. IV, S. 765.

Therapeuten. Unter dem Namen des Philo ist uns eine kleine Abhandlung mit dem Titel: *Περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν*, überliefert, die sich als ein Anhang zu der Schrift: *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* gibt. In dieser Abhandlung werden kontemplirende Asketen geschildert und den Essenern zur Seite gestellt. Dieselben sollen den Namen Therapeuten (resp. Therapeutriden) füren. Was von ihnen erzält wird, ist in Kürze folgendes: die Therapeuten bilden durch eine bestimmte Lebensregel einen geistigen Bund; wer ihnen beitritt, entäußert sich zuvor seines Vermögens, entschlägt sich aller weltlichen Sorgen und zieht sich aus dem Geräusch des Lebens an einen einsamen Ort zurück, um ganz der Askese und Anschauung zu leben; an vielen Orten der Welt gibt es dergleichen Leute; „denn sowol die Griechen als auch die Barbaren sollten eines so vollkommenen Gutes teilhaftig werden"; die meisten aber sind in Ägypten, und zwar in allen Bezirken dieses Landes, namentlich aber in der Umgegend von Alexandrien jenseits des See's Mareotis, zu finden. Dort leben sie in einer großen Kolonie von Hütten und Dörfern unter paradiesischen Verhältnissen zusammen, geschützt gegen jeden Angriff. Die Wonhäuser stehen einander nicht zu nah und nicht zu fern und bieten vor Sonnengluth und Wind trefflichen Schutz. In jedem Hause ist ein heiliges Gemach, welches „Semneion" und „Monasterium" genannt wird; in diesem vollbringen sie, von aller Welt abgeschlossen, die Geheimnisse des vollkommenen Lebens. Sie nehmen kein Getränk, keine Speise und auch sonst nichts, was zum Unterhalte des Lebens notwendig ist, mit sich hinein, sondern nur die Gesetze, die Weissagungen der Propheten und Lobgesänge und anderes derartiges, wodurch Erkenntnis und Frömmigkeit gemehrt und zur Vollkommenheit gebracht wird. Die h. Schriften — es sind die des Alten Testaments, s. c. 3. 7. 8 — betrachten sie wärend des ganzen Tages, d. h. in der ganzen Zeit zwischen dem Morgen- und dem Abendgebet, und zwar ermitteln sie den geheimen Sinn derselben; denn sie philosophiren *τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες*, indem sie glauben, daß die Worte Sinnbilder einer verborgenen Weisheit seien. Sie besitzen aber auch Schriften „alter Männer", welche als Stifter ihrer Sekte viele Denkmäler *τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας* hinterlassen haben; diese benützen sie als Muster. Daneben dichten sie erhabene Gesänge und Hymnen auf Gott in verschiedenen Metren. Auf diese Weise verbringen sie, ein Jeglicher für sich streng abgesondert, sechs Tage, indem sie in dieser Zeit die Betkammer im Hause nur nach Sonnenuntergang, um Speise zu nehmen und zu schlafen, ver-

lassen, die Schwelle des Hauses aber überhaupt nicht übertreten. Doch fasten manche vollständig drei, manche sogar sechs Tage lang. Am 7. Tage (Sabbath oder Sonntag?) kommen sie Alle zu gemeinsamer Feier zusammen, nachdem sie sich mit Öl gesalbt. Alle Arbeit ruht an diesem Tage — der Verf. kann doch nicht umhin, durchblicken zu lassen, daſs in der Kolonie Vieh gehalten und der Acker bebaut wird. Die Feier am 7. Tage beschreibt er sehr genau: wie sie sitzen, welche Haltung sie annehmen, wer da spricht, wie sie ihren Beifall ausdrücken, in welcher Weise für die gute Sittte gesorgt ist — Weiber und Männer sind durch eine Scheidewand getrennt — u. s. w. Die Weiber unter diesen Asketen sind meistens bejarte Jungfrauen, die, wie die Männer, nach Weisheit streben. Außer dem 7. Tag feiern sie auch noch den 49. und 50. An diesen Feiertagen halten sie, mit weißen Gewändern angetan, gemeinsame Malzeiten, die sich durch die höchste Einfachheit auszeichnen. Sie werden in der Schrift genau beschrieben; Brot, Salz, Ysop und Wasser sind die Narungsmittel; Sklaven gibt es nicht, denn sie halten dafür, daſs alle frei geboren, wol aber dienende Brüder seien; bei der Malzeit wird ein Vortrag von dem Vorsitzenden gehalten; nach der Malzeit philosophiren sie widerum, aber nicht als Sophisten, und tragen hl. Gesänge abwechselnd vor, indem Einer vorsingt und die Anderen — Männer und Weiber — die Schluſszeilen widerholen. Nach dem Hymnus wird der hl. Tisch hereingetragen, auf welchem die allerheiligste Speise, gesäuertes Brot mit Zukost von Salz, liegt. Die allegorische Beleuchtung, in welche dieser Tisch und diese Speise in der Schrift gesetzt wird (Hinweis auf den Tisch im Tempel) ist ebenso dunkel wie die Unterscheidung von Heiligen (oder Priestern) und Anderen. Dann folgt die Vigilie, die sich über die ganze Nacht ausdehnt (*ἡ ἱερὰ παννυχίς*). Ihr Verlauf wird also geschildert: *Ἀνίστανται πάντες ἀθρόοι, καὶ κατὰ μέσον τὸ συμπόσιον δύο γίνονται τὸ πρῶτον χοροί, ὁ μὲν ἀνδρῶν, ὁ δὲ γυναικῶν. Ἡγεμὼν δὲ καὶ ἔξαρχος αἱρεῖται καθ' ἑκάτερον ἐντιμότατός τε καὶ ἐμμελέστατος. Εἶτα ᾄδουσι πεποιημένους εἰς τὸν θεὸν ὕμνους πολλοῖς μέτροις καὶ μέλεσι, τῇ μὲν συνηχοῦντες, τῇ δὲ καὶ ἀντιφώνοις ἁρμονίαις ἐπιχειρονομοῦντες καὶ ἐπορχούμενοι, καὶ ἐπιθειάζοντες τότε μὲν τὰ προσόδια, τότε δὲ τὰ στάσιμα, στροφάς τε τὰς ἐν χρείᾳ καὶ ἀντιστρόφουσ ποιούμενοι. Εἶτα ὅταν ἑκάτερος τῶν ἀνδρῶν ἰδίᾳ καὶ τῶν γυναικῶν ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸν ἑστιαθῇ, καθάπερ ἐν ταῖς βακχείαις ἀκράτου σπάσαντες τοῦ θεοφιλοὺς ἀναμίγνονται καὶ γίνονται χορὸς εἷς ἐξ ἀμφοῖν.* Dies soll eine Nachbildung des Chorgesanges sein, den Moses und Mariamne nach der Errettung aus dem roten Meer zu Ehren des Erlösergottes eingerichtet haben. Bis zum Sonnenaufgang erstreckt sich der berauschende heilige Gesang und Tanz. Dann wird ein gemeinsames Gebet gesprochen und jeder kehrt zur privaten Beschauung zurück. So leben diese warhaftigen „Himmels- und Weltbürger“.

Der erste, der diese Schrift erwänt hat, ist Eusebius. Er hielt sie für philonisch und deutete die Therapeuten auf die ältesten alexandrinischen Christen (h. e. II, 16. 17). Somit war ihm die Schrift eine der wichtigsten Urkunden für die Geschichte des ältesten Christentums; sie bezeugte ihm, daſs das christliche Asketentum seiner Zeit, das philosophirende Mönchtum, das ursprüngliche Christentum selber sei. Aus dem Beweise der Identität der Therapeuten und Christen, wie ihn Eusebius zu liefern versucht hat, mag ein Miſstrauischer eigene Zweifel, die dem Vater der Kirchengeschichte aufgestiegen sind, oder Zweifel Anderer heraushören. Jedenfalls hat Eusebius solche Zweifel völlig überwunden. Der Gewinn für die katholische Betrachtung des Christentums war in dem Momente ein unermeſslicher, wo anerkannt war, daſs die Therapeuten Philos die alten Christen Alexandriens gewesen seien. Die alte Kirche und die Kirche des Mittelalters hat sich diesen Gewinn auch nicht mehr rauben lassen*). Aber auch

---

*) Epiphanius (h. 29) und Hieronymus schließen sich dem Eusebius an; der erstere scheint die Schrift selbst gelesen zu haben; ob unter dem Titel *περὶ Ἰεσσαίων*, ist mindestens fraglich. In der byzantinischen Kirche hat der kritische Photius (cod. 104) allein an jüdische Philosophen gedacht, indes doch das gangbare Urteil dann widerholt (cod. 105).

auf den Juden Philo fiel nun ein heller Strahl, ein Strahl, dem er es wol mit zu verdanken hat, dass seine Werke fleißig abgeschrieben worden sind. Hieronymus hat ihn um seiner warheitsgetreuen Schilderung der ersten Christen willen in den Katalog „der berühmten Männer“ der Kirche gestellt (c. 8) *), und in demselben ist er mehr als ein Jartausend unangefochten verblieben. Die protestantische Kritik hatte es leicht nachzuweisen, dass die Therapeuten nicht die ältesten Christen gewesen sein können; sie erklärte sie für einen Verein von philosophirenden Juden. Dieses Urteil war bis vor kurzer Zeit das herrschende, und die Erscheinung der Therapeuten im Zeitalter Christi wurde fleißig ausgebeutet, um die völlige Umbildung des Judentums in Alexandrien zu erweisen. Man fasste dieselben als die alexandrinische Parallele zu den palästinensischen Essenern.

Aber wie so häufig — diese Kritik war einerseits zu radikal, andererseits methodisch unvollkommen, da sie nicht bei dem litterarhistorischen Probleme eingesetzt hatte. Es war zuerst Grätz (Gesch. der Juden, 2. Aufl., III, S. 463 ff.), der erkannte, dass die Therapeuten nicht Juden sein könnten, also — wie Eusebius gewollt hat — Christen sein müssten, aber nicht Christen des ersten, sondern christliche Mönche des 3. Jarhunderts (s. Jost, Gesch. des Judenth., I, S. 214). In das 3. Jarhundert versetzten auch Nicolas (Rev. de Theolog., 1868, p. 25 sq.) und Kuenen (De Godsdienst van Israël II, p. 440—444) die Schrift, sahen aber in ihrem Verfasser einen Juden, der ein ihm vorschwebendes asketisch-philosophisches Lebensideal in erfundener Schilderung als verwirklicht vorgestellt habe. Dem Philo sprach auch Renan (Journal des Sav. 1874, p. 798 sq.) die Schrift ab, wollte aber den Verfasser in der Schule Philos suchen und hielt an der Geschichtlichkeit der Therapeuten als einer jüdischen Erscheinung fest. Alle diese kritischen Versuche machten jedoch keinen Eindruck. Es ist das Verdienst von Lucius in einer musterhaften Untersuchung („die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese“, 1879) die Frage an dem richtigen Punkte angefasst und in der Hauptsache gelöst zu haben (s. die zustimmenden Ausfürungen von Schürer, Theol. Lit.-Ztg., 1880, Nr. 5 und Hilgenfeld, Ztschr. für wiss. Theol. 1880, S. 423—440). Das Ergebnis ist folgendes: die Schrift de vita contemplativa ist nicht lange vor Eusebius von einem litterarisch und philosophisch gebildeten und für die Askese seiner Zeit begeisterten Christen geschrieben, der den Zweck verfolgte, die allenthalben, namentlich in seinem eigenen Lande, Ägypten, aufkommende Sitte der christlichen Asketen, d. h. das mönchische Leben, durch eine panegyrische Schilderung zu verherrlichen und sie namentlich dadurch zu rechtfertigen, dass er im Namen und unter der Maske des allgemein hoch angesehenen Philo sie als etwas Altherkömmliches und in seiner Vorzüglichkeit längst Anerkanntes darstellte. Die Beweisfürung von Lucius ist eine umfassende und siegreiche, wenn auch nicht alle Gründe, die er beigebracht hat, von gleichem Gewicht sind. Er weist nach, dass das Therapeutentum im alexandrinischen Judentum des 1. Jarhunderts aus inneren Gründen höchst unwarscheinlich ist; er betont, dass kein Schriftsteller vor Eusebius die Therapeuten je genannt hat, obgleich sie doch angeblich in der ganzen Welt zu finden waren; er urgirt namentlich mit Recht, dass Philo selbst sie in keiner anderen Schrift jemals erwänt hat; er weist aus dem Verhältnis der Schrift „De vita contemplativa“ zu der Schrift „Quod omnis probus liber“ überzeugend nach, dass jene nur ein von Philo nicht beabsichtigter, also auch nicht verfasster Anhang sein könne. Entscheidend gegen Philo als Verfasser ist schließlich, wie L. zeigt, die Beobachtung, dass der Standpunkt des Verfassers von de vita contempl. und der Philo's ein total verschiedener gewesen ist. Philo ist weitherzig und ein Freund der hellenischen Bildung, jener ist mönchisch bornirt und ergeht sich trotz der eigenen philosophisch-asketischen

*) Wie Seneca es einer Fälschung, dem Briefwechsel zwischen Paulus und ihm, zu verdanken hat, dass er in den Katalog der berühmten Männer gekommen ist und seine Schriften in der Kirche gelesen worden sind, so auch Philo. Im Mittelalter trat zu den beiden Vergil hinzu.

Ideale in den rohesten Angriffen auf Plato und den Hellenismus überhaupt. Aber auch in einzelnen Lehrpunkten finden sich beachtenswerte Differenzen, und die ganze Abzweckung der Askese, wie sie der Verfasser von de vita contempl. gibt, entspricht keineswegs dem Gedanken Philo's. Aus diesen Argumenten darf die Unechtheit der Schrift sicher gefolgert werden. Dass sie aber eine christliche, um das Jar 300 abgefasste Schrift sei, ergibt sich aus folgenden Erwägungen: 1) Eusebius hat in den Therapeuten christliche Mönche widererkannt und alle Züge jener in diesen wider gefunden; Eusebius aber kannte das christliche Mönchtum; 2) Sekten, die auf dem A. T. fußen, aber schlechthin alles jüdisch Nationale abgestreift haben, sind im Judentum nicht nachweisbar, dann aber muss man an Christen denken; 3) ist aber an Christen zu denken, so können nur christliche Mönche gemeint sein; sind solche zu verstehen, so kann die Schrift nicht vor der Mitte des 3. Jarhunderts abgefasst sein; denn die Annahme, dass es schon vorher cönobitische Asketen gegeben hat, ist ganz unwarscheinlich. Lucius hat nun, auf Grund einer guten Kenntnis des christlichen Asketentums im vorconstantinischen Zeitalter, mit großem Scharfsinn zu zeigen versucht, wie nahezu alle Züge der Therapeuten (Leben, Sitte, Kultus, Malzeiten) sich wirklich auf christliche Mönche deuten lassen, sobald man streng im Auge behält, dass der Verf., da er die Maske Philo's vorgebunden hatte, gezwungen war, seine Schilderung im allgemeinen zu halten und unzweideutig-christliche Merkmale seiner Mönche zu streichen oder zu verschleiern. Indessen ist m. E. Lucius hier zu weit gegangen und hat die Probleme, welche die Schrift de vita contempl. bietet, wenn man sie als eine Urkunde für das älteste Mönchtum nimmt, unterschätzt. Ist diese Schrift eine christliche, so eröffnet sie uns an vielen Stellen Einblicke in ein altes christliches Mönchtum, welches wir so bisher nicht gekannt haben, und erinnert uns in empfindlichster Weise daran, dass die Ursprünge sämtlicher epochemachender Erscheinungen in der Kirchengeschichte in ein schlecht beleuchtetes Dunkel gehüllt sind. Nicht in jeder Hinsicht (s. d. Art. „Hierakiten" Bd. VI, S. 100) stehen die „Therapeuten" für uns isolirt da; dieses mönchische Christentum mit Askese, wissenschaftlicher Schriftauslegung und „Theorie", aber one Christus, liegt in einer der von Origenes ausgegangenen Linien; aber im Detail ist hier — namentlich in Bezug auf den Kultus und die h. Malzeiten — sehr vieles neu und frappirend*). Allein wäre des Neuen und Frappirenden auch noch mehr vorhanden und die Erklärungen von Lucius noch weniger überzeugend, als sie es in einzelnen Fällen sind, so bleibt doch unerschütterlich das Hauptresultat bestehen, dass wir es hier (in einer idealisirenden Darstellung) mit christlichen Mönchen des vorconstantinischen Zeitalters zu tun haben. Dieses Resultat hat die Kritik Weingartens (Artikel „Mönchtum" Bd. X, S. 761) nicht zu erschüttern vermocht. W. lässt den philonischen Ursprung der Schrift de vita contempl. fallen, meint aber ihren Verfasser (wie Renan) in der jüdisch-hellenistischen Welt nicht lange nach der Zeit Philo's suchen zu müssen, in änlichen Kreisen, wie die, aus welchen die jüdischen Interpolationen der heraklitischen Briefe hervorgegangen sind. Die Argumente, welche W. gegen Lucius geltend gemacht hat, sind aber keineswegs stichhaltige. Wenn er behauptet, die in der Schrift de vita contempl. vorgetragene Auffassung von der Gleichheit aller Menschen nach dem Naturgesetz und von der Sklaverei stünde mit den Grundsätzen der Kirche der drei ersten Jarhunderte schlechthin im Widerspruch, so ist dies Argument angesichts der alexandrinischen Theologie des 3. Jarhunderts, die den ganzen Hellenismus in sich aufgenommen hatte, ein ganz nichtiges. Mit demselben Rechte könnte man nach diesem Grundsatze auch noch sehr viel Anderes aus der „christlichen" Litteratur des 3. Jarhunderts herausweisen. Wenn W. ferner zu zeigen versucht, dass das über die heil. Gebräuche der Therapeuten Gesagte zum Teil jeder christlichen Deutung widerstrebe, so kann man zunächst die Frage aufwerfen, was war denn um das Jar 300 „christlich"? Aber hiervon abgesehen und auch abgesehen davon, dass manche von W. bean-

---

*) An gnostische Gemeinschaften darf keinesfalls gedacht werden.

standeten Punkte sich recht wol erklären lassen — steht es denn mit der jüdischen Deutung besser als mit der christlichen? Keineswegs; das Meiste im Detail bleibt ebenso seltsam. Also kann die Enscheidung überhaupt nicht von diesem Detail aus gewonnen werden. Wenn W. endlich auf gewisse übereinstimmende Züge zwischen den ägyptischen Asketen (nach dem Stoiker Chairemon saec. I.) und den Therapeuten, sogar in Haltung und philosophischer Geberde, hindeutet und von dem nach der Schrift de vita contempl. überall vordringenden Luxus behauptet, er passe vielmehr in das erste Jarhundert als in das dritte, welches das „Erstaunen über wüste Genussucht verloren hatte", so wird er selbst auf solche Argumente keinesfalls ein irgendwie bedeutendes Gewicht legen. In dem hier Angefürten erschöpfen sich die Gründe, die W. gegen Lucius geltend gemacht hat. Daher darf man dabei bleiben: die „Therapeuten" sind christliche Mönche in Ägypten um die Wende des dritten Jarhunderts zum vierten. Welche hohe Bedeutung dieser Erkenntnis für die Geschichte des Mönchtums zukommt, kann hier nicht ausgefürt werden.

Adolf Harnack.

Theraphim hießen gewisse alt-aramäische Idole, welche auch bei den Israeliten als ein Überrest ihres alten aramäischen Götzentums (Josua 24, 2) bis in spätere Zeiten als eine Art Hausgötzen vorkamen. Wenngleich Jakob nach der alten, schönen und sinnigen Darstellung diese heidnischen „Götter der Fremde", welche Rahel aus dem väterlichen Hause heimlich mitgenommen hatte (1 Mos. 31, 19. 34), als wollte sie mit ihnen den ihrem Manne widerrechtlich vorenthaltenen Segen Labans mitnehmen, bei seiner Annäherung an die heilige Stätte Jahves in Bethel unter einer Eiche bei Sichem, die davon warscheinlich noch später den Namen „Eiche des Denkmals" oder „Eiche der Zauberer" gefürt haben mag (Richt. 9, 6. 37), begraben und beseitigt hatte (1 Mos. 35, 2 ff.), zum Zeichen, dass in diesem Lande der Verehrung des Einen, waren Gottes keinerlei Götzendienst geduldet werden solle, — dennoch verschwanden diese israelitischen Stammgötter oder Penaten nicht ganz aus dem Volke, wenn uns auch nur Weniges über sie berichtet wird, weil sie, aus dem öffentlichen Kultus durch das mosaische Gesetz verdrängt, sich immer mehr ins Heiligtum des häuslichen Lebens zurückzogen und da leichter der Aufmerksamkeit und Ahndung entgingen. So wundern wir uns nicht, sie in der Richterzeit mit ihrer sonst absoluten „Kultusfreiheit" anzutreffen Richt. 17, 5; 18, 14 ff., und selbst in Davids Hause fanden sich Theraphim vor, welche Michal in Davids Bette legte, um die nach ihm ausgesandten Boten Sauls zu täuschen, als läge er krank darnieder, 1 Sam. 19, 16. — Die Propheten, Samuel 1 Sam. 15, 23; Hosea 3, 4; Sach. 10, 2, sehen sich widerholt veranlasst, gegen diesen Aberglauben aufzutreten, und nach 2 Kön. 23, 24 entfernte erst König Josia denselben aus Israel. Dass fort und fort in ihrer ursprünglichen Heimat die Teraphim verehrt wurden, ergibt sich aus Ezech. 21, 21, wonach Nebukadnezar, ins Feld ziehend, am Kreuzwege dieselben befragt, ob er sich direkt gegen Jerusalem oder wider Ammon wenden solle. — Was waren denn diese Theraphim? Nach 1 Sam. 19 müssen sie die Größe und wol auch die Gestalt eines Menschen, wenigstens eines menschlichen Brustbildes (Kopf und Oberleib) gehabt haben, wenn sie auch mitunter kleiner gewesen sein können. Sie werden als Privatorakel befragt Richt. 17, 5; 18, 14 ff.; 1 Sam. 15, 23; Hos. und Sach. a. a. O. Ein Mehreres läßt sich zur Stunde mit Gewissheit nicht sagen, sondern ist bloße Hypothese. Selbst die Etymologie des Wortes ist dunkel und unsicher, wie schon die Alten darüber nur rieten. Die LXX behandeln das Wort in vier Stellen als Eigennamen und lassen es unübersetzt, in der Genesis geben sie es durch das allgemeine *εἴδωλα*, wie auch Luther entweder „Götze" oder „Heiligtum" oder „Bild" oder „Abgott" setzt, bei Ezech. a. a. O. durch *τὰ γλυπτά*, bei Sach. durch *οἱ ἀποφθεγγόμενοι*, 1 Sam. 19 seltsam durch *κενοτάφια*, vielleicht die Eitelkeit dieses Dienstes anzudeuten, Hos. a. a. O. aber durch *δῆλοι*, als dächten sie an אוּרִים wegen der Zusammenstellung mit Ephod, die freilich anders zu erklären ist (s. Bertheau, Richter S. 199). Verfehlt ist auch die Deutung Ewalds (Alterth. des Volkes Isr. S. 230 ff. = 256 ff. der 2. Aufl., vgl.

auch die Gesch. des Volkes Isr. I, S. 403 f. = 422 der 2. Aufl.; II, S. 50) nach dem Arabischen, wonach das Wort eigentlich „Angesicht, Person, Maske“ bedeuten und der Pluralis sich wie in פָּנִים erklären würde; diese ganze Ansicht hängt aber mit einer kaum richtigen Deutung von Richt. 18 zusammen. Richtiger, weil im allgemeinen sich haltend, dürfte Gesenius wenigstens den Sinn des Wortes getroffen haben = „Heilbringende Götter“, wofür er mit Schultens an eine arab. Etymologie denkt, wogegen Hitzig zu Ezech. a. a. O. geradezu das griech. *Θέραπες* herbeizieht, Hoffmann hinwiderum (Real.-Enc.[1] Art. „Abgötterei“ Bd. I, S. 59) von רפה ableitet = Heilgötter, heilende Symbole oder Amulete — letzteres indessen wol zu enge. Jedenfalls sind die Theraphim der niedersten Stufe des Naturdienstes angehörend, wie J. G. Müller (Real-Enc.[1] Bd. XII, S. 40 Art. „Polytheismus“) richtig bemerkt hat. Warum das Wort die Pluralform hat, obwol gelegentlich nur von einem einzigen Bilde gemeint (1 Sam. 19), ist ebenfalls unklar. An Satyre oder Silenen, auf welche man wol wegen des 1 Sam. 19, 13. 16 erwänten כְּבִיר הָעִזִּים „Decke, Geflecht von Ziegenharen“ verfiel, was aber bloß das übliche (daher der Artikel!) Fliegennetz bezeichnet, das beim Schlafen über den Kopf gelegt wurde, hat man (J. D. Michaelis, Hitzig zu Sach. 10; Bibl. Theol. des A. T., 1880, S. 25 Not., und v. Lengerke, Kenaan I, S. 256 f.) ebensowenig zu denken als an Esel-änliche Gestalten (Creuzer, Commentatt. Herod. I, p. 277) oder an fruchtbarmachende Penaten (Creuzer's Symbol. 2, 340). Wunderliches und Abgeschmacktes berichten Pseudo-Jonathan zu 1 Mos. Kap. 31 und andere Rabbinen, bald, man habe die Teraphim verfertigt aus dem eingesalzenen Kopfe eines männlichen Erstgebornen, unter dessen Zunge ein mit gewissen Götzennamen oder Zauberformeln beschriebenes Goldblech gelegt werde, worauf er mit den vor ihm Anbetenden reden könne, doch müsse das Bild zu gewissen günstigen Stunden gefertigt sein u. s. w., bald, die Theraphim seien ein astrologisches Instrument gewesen (cf. Buxtorf, Lexic. chald. talm. fol. 2660 sqq.).

Vergl. meinen Art. „Bilder bei den Hebräern“ Real-Enc. II, S. 461 und Winer's Realwörterb. u. d. Art.; Kleinert in Riehms Handwörtb. S. 1647 f.

Rüetschi.

Theremin, Dr. Franz, ist geboren zu Gramzow in der Uckermark am 19. März 1780. Der Vater war daselbst Prediger der französischen Gemeinde; die Familie stammt aus Frankreich und ist infolge der Aufhebung des Edikts von Nantes nach Preußen ausgewandert. Seitdem waren die ältesten Söne der ältesten Linie immer französisch-reformirte Prediger gewesen. Franz Theremin studirte in Halle Theologie unter Knapp, Philologie unter Fr. Aug. Wolf, und suchte sich dann in Genf für den Dienst an einer franz.-reform. Kirche praktisch vorzubereiten. Dort wurde er 1805 auch ordinirt. Im Jare 1810 wälte ihn die französische Gemeinde zu Berlin zum französischen Prediger an der Werderschen Kirche. Allein es wurde der Wunsch immer lauter in ihm, deutscher Prediger zu sein; ein Wunsch, der am 29. Dez. 1814 durch seine Ernennung zum Hof- und Domprediger zu Berlin in Erfüllung ging.

Im Jare 1824 wurde Theremin zum Oberkonsistorialrat und vortragenden Rat in der Unterrichts-Abteilung des Kultus-Ministeriums ernannt und 1834 zum wirkl. Oberkonsistorialrat befördert. Die theologische Doktorwürde erteilte ihm 1824 die Universität Greifswalde; im Jare 1839 wurde er neben den vorherigen Ämtern zum außerordentlichen Professor, 1840 zum ordentlichen Honorar-Professor an der Universität zu Berlin ernannt. Als solcher las er über Homiletik und leitete in seinem Hause ein homiletisches Seminar. Letzterem Geschäfte widmete er sich mit um so größerer Liebe, als es ihm Ersatz bot für die durch Kränklichkeit herbeigefürte Beschränkung seiner Tätigkeit als Prediger. T. starb am 26. Sept. 1846 zu Berlin.

Die Bedeutung dieses Mannes hat ihren Schwerpunkt in dem, was er für die geistliche Redekunst als Prediger wie als Theoretiker geleistet hat. Man vgl. über den letzteren Punkt den Art. Homiletik Bd. VI, S. 259.

Wenn wir sofort Theremins eigene Predigtweise zeichnen sollen, so läſst sich bei einem seiner Theorie und ihrer Regeln sich so bewuſsten Prediger schon zum Voraus annehmen, daſs seine Rede nicht der freie Erguſs einer durch den Text befruchteten, sich organisch von selber gliedernden Gedankenfülle, sondern das Resultat einer nach festgestellten Zwecken und Mitteln vor sich gehenden, gewissenhaft und pünktlich ausgefürten Arbeil sein wird. So ist es auch wirklich. Daher rürt bei Theremin die makellose Reinheit und Korrekheit der Form; daher aber auch, genau nach seiner Theorie, der Ernst, mit dem er es sich angelegen sein läſst, seine Zuhörer durch Beredsamkeit zu demjenigen zu nötigen, was sie als Warheit anerkennen, als sittliches Gebot befolgen sollen. Es ist wirklich, wie er sagt, ein Kämpfen und Ringen, um den Zuhörer zu seinem eigenen Heile zu überwinden. Und was er beibringen will, das ist in weit positiverer und konstanterer Weise, als bei Reinhard, der biblische Christus, das Wort vom Kreuze, die echt evangelische Warheit; sie erscheint wol auch bei Theremin in der Auffassungsweise des älteren Supranaturalismus, der die christliche Warheit verstandesmäßig zu demonstriren unternimmt: aber in der Demonstration selber wirkt doch immer eine tief-innerliche Wärme für die Sache selber mit und ergänzt das der Demonstration als solcher noch Fehlende. Jene Korrektheit macht aber bei Theremin noch mehr als bei Anderen, die mit ihm in dieser Beziehung verglichen werden könnten, den Eindruck einer gewissen Vornehmheit, nicht einer angenommenen, sondern ihm natürlichen, und darum auch nicht erkältenden oder abstoßenden Vornehmheit, die aber doch eine Popularität nach Art deutscher Kernmänner, wie Luther, Heinrich Müller, Conr. Rieger, Ludwig Hofacker, bei Theremin unmöglich macht.

Vom Gesichtspunkt homiletischer Technik aus nehmen wir weiter Folgendes wahr. Wie schon vielfach bemerkt worden ist, daſs die reformirten Prediger gerne ganz kurze Texte wälen und daſs gerade dadurch ein Sich-Ergehen ins Allgemeine viel mehr herbeigefürt wird, als wenn größere Abschnitte zu Grunde gelegt werden, die dem Prediger auch für die Partition und spezielle Ausfürung den konkreten Inhalt schon an die Hand geben: so müssen wir auch gestehen, daſs uns diejenigen Theremins als die besten erscheinen, in welchen er einen größeren Textabschnitt homilienartig durchnimmt; so z. B. Bd. VI, S. 246 die treffliche Predigt über „den verlornen Son". Sonst dagegen ist es den Grundsätzen der richtigen Textbehandlung nicht gemäß, daſs er, wenn auch das Thema dem Texte entspricht, doch die Teile entfernt nicht aus dem Texte gewinnt und ableitet, dieselben vielmehr von außen beizieht, daher auch oft keine Notwendigkeit einzusehen ist, warum es gerade so viel und nicht mehr, diese und keine anderen Teile sind. Von seinen Predigten sind zehn Bände (bei Duncker und Humblot in Berlin) erschienen, die meisten in widerholten Auflagen; vier davon bilden ein besonderes Ganzes unter dem Titel: „Das Kreuz Christi"; ein Band (der fünfte) erschien auch besonders als: „Zeugnisse von Christo in einer bewegten Zeit", 1830, 31, 32 und 37 gehalten.

Außer diesem Hauptgebiete seiner Tätigkeit, dem homiletischen, hat er auch anderweitige theologische und asketische Arbeiten geliefert, die die verdiente Anerkennung gefunden haben. In der Schrift: „Die Lehre vom göttlichen Reiche" (Berlin 1823) sucht er aus diesem Begriffe die gesamte Moral wie die dogmatischen Grundbegriffe des Christentums zu entwickeln, ein Unternehmen, das zwar immerhin ausfürbar ist, aber bei der im Grunde doch parabolischen Natur jenes Begriffes viel wissenschaftliche Schärfe erfordert; diese aber tritt bei Theremin hinter idealen Anschauungen oft zurück. — Bezeichnender für Theremins theologischen Charakter ist die Schrift: „Adalberts Bekenntnisse" (1. Aufl. 1828, 2. Aufl. 1835). Eine Art Werther (nur daſs Adalbert nicht sich selber, sondern den Gatten seiner Geliebten im Duell erschießt, 2. Aufl. S. 90), treibt sich dieser lange in Unruhe um, für die er sich mit dem Selbstzeugnis tröstet (S. 10), daſs man um ein Individuum, das immer noch die Natur liebe, nicht bange haben dürfe. Er wird aber seines Unfriedens nicht los, bis er (S. 69) zu der Einsicht kommt: Christus ist Gott. Er gelangt zum Glauben; was das Herz an der Kirche,

am heil. Abendmal, an der Lehre von der Versönung und von der Trinität hat, wird ihm klar; er kommt in Verkehr mit bewärten Christen, namentlich mit einem alten Geistlichen, mit dessen erbaulichem Ende das Ganze schließt. Man sieht, es ist eine Art Apologetik; es ist Darstellung eines aus Welt und Unglauben durch providentielle Fürung und subjektive Empfänglichkeit für die Einwirkung äußerer Umstände und Eindrücke zum Glauben und zu christlicher Gemeinschaft gelangten Lebens. Ob auf dem von Theremin hier eingeschlagenen Wege ein Ungläubiger zum Glauben, ein zerrissenes Gemüt zum Frieden gebracht wird, wagen wir nicht zu entscheiden; abgesehen von Anderem scheint uns das erste Aufgehen des Lichtes nicht das zu sein, dass der Zweifelnde zur plötzlichen Anerkennung des dogmatischen Satzes gelangt: Christus ist Gott! sondern dass es ihm zur seligen Gewissheit wird: Mir ist Barmherzigkeit widerfaren; erst hieraus entwickelt sich für ein Individuum, wie das vorausgesetzte, auch die objektiv-christologische Seite des Glaubensinhaltes. Ein deutscher Lutheraner würde sicherlich den Verlauf jenes inneren Prozesses nach letzterer Weise dargestellt haben. — Am meisten auch in weiteren Kreisen verbreitet sind seine „Abendstunden" (1. Aufl. Berlin 1833—39, 5. Aufl. 1858). Es ist dies nicht ein Andachtsbuch, für den regelmäßigen täglichen Gebrauch eingerichtet, sondern eine Sammlung religiöser Gedichte, Gespräche, Erzälungen, Briefe, Abhandlungen ꝛc., in welchen sich Innigkeit des religiösen Gefüls und sittlicher Ernst mit eleganter — oft allerdings mehr rhetorischer als wirklich poetischer Form verbindet. Vieles Treffliche findet sich hier beisammen; unter den Gedichten z. B. „Epheu und Eisengitter" (5. Aufl. S. 26), „Winde und Bäume" (S. 69). Die Abhandlung über die Erbauungslitteratur, in welcher freilich auch die Theorie der Erbauung selber (S. 401) nicht ganz zutreffend ist, verrät ein nationales Element darin sehr deutlich, dass Theremin unter den Erbauungsschriftstellern Pascal, Quesnel, Fenelon mit Vorliebe behandelt, dagegen z. B. unserem Johann Arnd, dessen „Wahres Christenthum" seit dritthalb Jarhunderten eines der ersten Erbauungsmittel des evangel. Volkes ist, keinen Geschmack abgewinnt (S. 409 f.), ebenso an die deutschen Kirchenlieder einen ihnen fremden Maßstab anlegt (S. 425 f.).

Mit den Berliner Theologen seiner Zeit scheint Theremin in keinem persönlichen Verkehr gestanden zu haben; nur mit Snethlage hat er, wie wir hören, näheren Umgang gepflogen. Es rürte auch dies wol daher, dass er mit keiner der sich in seiner nächsten Umgebung repräsentirenden Hauptrichtungen neuerer deutscher Theologie, weder mit Schleiermacher noch mit Marheineke, weder mit Neander noch mit Hengstenberg, sich verwandt fülte; er selbst jedoch stand bei Allen in hoher Achtung. Entschiedener Freund der Union konnte er um so eher sein, da er in der Abendmalslehre (s. Adalberts Bekenntnisse S. 153. 179) sich zum lutherischen, freilich in einer etwas sublimirten Form, gedachten Dogma neigte.

Palmer †.

Thesaurus meritorum, s. Opus supererogationis Bd. XI, S. 73.

Theudas (Apg. 5, 36). Als die apostolische Verkündigung zu Jerusalem anfänglich so wunderbare Erfolge unter der Bevölkerung erzielte, und das Verbot, mit welchem das Synedrium das weitere Umsichgreifen der Bewegung hindern zu können meinte (Apg. 4, 18), erfolglos geblieben war, drängte die sadducäische Partei das Synedrium zu energischeren Maßregeln (Apg. 5, 17 ff.). Angesichts der bei der jerusalemischen Bevölkerung allgemein herrschenden und noch immer steigenden Begeisterung für die Apostel und ihr Werk, welche eine Empörung gegen die Behörde, die Jesum hatte kreuzigen lassen, befürchten ließ, war das Synedrium im Begriff, durch Hinrichtung der Zwölf den Vernichtungsschlag zu füren. In diesem entscheidenden Momente trat der einflussreiche Pharisäer Gamaliel dem entgegen, und es gelang ihm, das Synedrium von dem fast schon beschlossenen Eingreifen zurückzubringen. Diesen überraschenden Erfolg erzielte er durch Hinweis auf zwei Begebenheiten der jüdischen Geschichte, deren eine sich an den Namen des Galiläers Judas (s. den Art. Bd. VII, S. 272) knüpft, die andere an den Namen des Theudas.

Dieser Zusammenhang läſst schließen, daſs die beiden von Gamaliel angefürten Unternehmungen von nicht geringer Bedeutung gewesen sein müssen. Und was den Judas Galiläus betrifft, so wird seine hervorragende Bedeutung innerhalb der jüdischen Zeitgeschichte durch die mit der lukanischen Auffassung wesentlich übereinstimmende Darstellung des Josephus bestätigt. Was aber das Unternehmen des Theudas anlangt, so steht man bei Vergleichung der Schriften des Josephus vor einem Problem, welches die neutestamentliche Kritik seit Alters beschäftigt hat, und welches bei den in neuerer Zeit besonders lebhaft gefürten Verhandlungen über den geschichtlichen Wert der Apostelgeschichte erhöhte Bedeutung gewonnen hat.

Nach der Apostelgeschichte fällt das Unternehmen des Theudas in die Zeit vor Judas Galiläus, also vor dem im Jare 6/7 n. Chr. durchgefürten Census. Soviel die Worte des Gamaliel und die Parallelisirung mit Judas G. unmittelbar entnehmen lassen, bestand es darin, daſs Th. in Selbstüberhebung zum Widerstande gegen irgend etwas, was für den Bestand des jüdischen Volkstums bedrohlich erschien, aufrief, und einen Anhang von etwa 400 Männern um sich sammelte, jedoch zu keinem anderen Erfolge, als daſs er selbst getötet und sein gesamter Anhang zersprengt und zu nichte wurde.

In den Schriften des Josephus aber wird eines Mannes mit Namen Theudas aus der Zeit vor dem Census überhaupt nicht Erwänung getan. Dagegen findet sich bei Josephus (antt. XX, 5, 1) von einem unter der Regierung des Claudius zur Zeit des Prokurators Cuspius Fadus (von 44 n. Chr. an), also etwa 10 Jare nach dem Zeitpunkt der Rede des Gamaliel, auftretenden Theudas folgende Mitteilung, welche mit der lukanischen Theudas-Notiz Berürungspunkte hat: *Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνήρ, Θευδᾶς ὀνόματι, πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις ἕπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι, καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥᾳδίαν· καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν· οὐ μὴν εἴασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ᾽ ἐξέπεμψεν ἴλην ἱππέων ἐπ᾽ αὐτούς, ἥτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν· αὐτόν τε τὸν Θευδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα.*

In früheren Zeiten nun, so lange die volle Zuverläſsigkeit der Apostelgeschichte als unbestrittene Voraussetzung feststand, trugen die Meisten kein Bedenken zu statuiren (so zuerst Origenes contra Celsum I, 57), daſs die lukanische Notiz sich auf ein in Josephus Schriften aus irgend einer Ursache übergangenes Ereignis, etwa aus der Zeit des Todes Herodes, des Großen, beziehen müsse, da die Theudas-Erzälung des Josephus, ungeachtet der Namensgleichheit und der sonstigen Berürungen, wegen der Zeitverschiedenheit nicht in Betracht kommen könne (so z. B. Grotius, Casaub. exercit. Anti-Baron. II, 18, Limborch; vgl. J. S. Grosii, Disputat. de Theuda etc., Viteb. 1697). Diejenigen aber, welche die beiden Theudas identifiziren zu sollen glaubten, statuirten, entweder daſs Josephus sich eines Parachronismus schuldig gemacht, oder, ungeachtet des *μετὰ τοῦτον* Apg. 5, 37, daſs Lukas die Zeit des Theudas unbestimmt lasse; einige auch beruhigten sich bei der Annahme einer Prolepsis auf Seiten des L., one die Konsequenzen für die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte sich klar zu machen (so z. B. Valesius ad Euseb. h. e. II, 11).

Seitdem jedoch in neuerer Zeit in weiten Kreisen das Vertrauen zu der Zuverläſsigkeit der lukanischen Geschichtsdarstellung überhaupt mehr und mehr wankend geworden ist, hat das Bedenken, ob dem Josephus die Übergehung einer solchen Begebenheit, wie sie nach der Apostelgeschichte zu statuiren wäre, zuzutrauen sei, die Oberhand gewonnen; und unter dem Eindruck der Änlichkeit beider Theudas-Erzälungen statuiren jetzt viele Kritiker der deutschen protestantischen Theologie, daſs der Verfasser der Apostelgeschichte, auf dessen freie Komposition die Rede des Gamaliel zurückzufüren sei, kein anderes als das von Josephus berichtete Ereignis im Auge gehabt und dasselbe irrtümlicherweise in die frühere Zeit zurückverlegt habe (so z. B. de Wette, Overbeck, Zeller Apostelgesch. S. 132 ff.,

Keim in Schenkels Bibellexikon Bd. 5, Meyer-Wendt). Dieser Parachronismus wäre um so mehr geeignet, den Verf. zu kompromittiren, als derselbe das fragliche Ereignis mit aller Bestimmtheit der früheren Zeit zuweist, und wäre ein eklatanter Beweis für die Behauptung, dass der Verf. bei Komposition der Reden nicht auf Grund bestimmter Überlieferung verfare. Fragt man, wie derselbe zu dieser Zurückdatirung gekommen sein möge, so ist als bestimmte Vermutung nur die aufgestellt worden, dass er durch flüchtige Lektüre des **Josephus** dazu verleitet sein möchte (Keim, Aus d. Urchrth. I, S. 18 ff.); wie denn dieser Punkt in den neueren Verhandlungen über die behauptete Abhängigkeit des Lukas von Josephus eine Rolle spielt (vgl. des Unterz. Apostelgesch. I, S. 141).

Von denjenigen Neueren, welche, auf die Autorität der Apostelgeschichte gestützt, die Identität beider Theudas abweisen, glauben die meisten doch nicht sich dabei beruhigen zu können, dass L. von einem bei Josephus übergangenen Theudas rede, sondern meinen die Geschichtlichkeit des lukanischen Theudas nur dann behaupten zu können, wenn derselbe mit einem bei Josephus unter anderem Namen vorkommenden Manne aus der Zeit vor der Schatzung identifizirt werden dürfe. Offenbar haltlos ist freilich die Identifizirung mit dem bei Jos. ant. XVII, 10, 6; b. j. II, 4, 2 erwänten Simon (Sonntag, Stud. u. Krit. 1837, S. 638 ff.), oder mit dem bei Jos. ant. XVII, 4, 2; b. j. I, 30, 5 erwänten Theudion (Zuschlag, Theudas Anfürer eines — — Aufstandes, Kassel 1849). Mit viel größerem Schein der Berechtigung aber hat Wieseler (Chronol. Synopse der vier Evv. S. 103 ff; Beitr. z. richtigen Würdigung der Evv., S. 101 ff.) auf den bei Jos. ant. XVII, 6, 2—4; 9, 1—3; b. j. I, 33, 2—4 erwänten Matthias verwiesen und geltend gemacht, dass die Namen *Θευδᾶς* = *Θεόδωρος* und *Ματθίας* = מַתִּיָה gleichbedeutend sind; und es hat dieser Identifikationsversuch bei Manchen Zustimmung gefunden (so Baumgarten, Lichtenstein Lebensgesch. J. Chr., S. 98 ff.; Köhler Art. Theudas in der 1. Aufl. dieser Encykl.).

Von diesem Matthias, einem Gesetzeslehrer, berichtet Josephus, dass er, in Verbindung mit einem Kollegen Judas, aber wie es scheint als Hauptagitator, die Jugend gegen die gesetzwidrigen Schöpfungen des Herodes aufreizte und, als ein verfrühtes Gerücht vom Tode desselben kam, die Zerstörung des von ihm über dem Haupttempeltor angebrachten goldenen Adlers veranlasste, — ein Unternehmen, welches damit endete, dass die Haupttäter nebst den beiden Urhebern verbrannt, die übrigen hingerichtet wurden. Dieser Ausgang verursachte nachträglich unter Archelaus noch einen nicht unerheblichen Aufstand, welcher jedoch ebenfalls mit Waffengewalt unterdrückt wurde.

Die Entscheidung in dieser Frage hängt allerdings wesentlich an dem aus anderweitigen Instanzen resultirenden Urteil über das Maß der Vertrauenswürdigkeit des Verf. der Apostelgeschichte. Ich meinerseits muss auf Grund der in meiner „Apostelgeschichte" (Bd. I, 1882) gegebenen Darlegung folgendermaßen urteilen *).

Für Begebenheiten der letzten Jarzehnte der jüdischen Geschichte ist L. ein, im Vergleich zu Josephus älterer, zeitgenössischer Zeuge; wenn er überhaupt, was bei seiner Stellung nicht unmöglich, von dem Unternehmen des späteren Theudas Kunde erhalten hat, dann jedenfalls auf einem Wege, welcher die Annahme eines solchen Parachronismus unwarscheinlich macht. Bei Komposition der Reden in der Apostelgeschichte verfärt L. zwar in der Form sehr frei, aber hinsichtlich des Tatsachenmaterials nicht one sorgfältige Erkundigung. Für die Rede des Gamaliel hatte er an seinem Hauptgewärsmann, dem Apostel Paulus, eine Quelle, deren Zuverlässigkeit in diesem Punkte durch die Bedeutsamkeit des Momentes in erhöhtem Maße verbürgt erscheint. Hienach ist ein sehr entschiedenes Vorurteil für die Geschichtlichkeit der lukan. Angabe und gegen die Identität beider

*) Eine eingehendere Rechtfertigung, welche der Raum hier nicht gestattet, wird an anderem Orte gegeben werden.

Theudas begründet, welchem gegenüber die Namensgleichheit und die sonstigen Verwandtschaftszüge nicht gewichtig genug sind.

Des Weiteren glaube ich zwei exegetische Instanzen geltend machen zu dürfen, welche bisher in der Erörterung dieser Frage nicht zur Geltung gekommen sind.

Man ist bisher von der Voraussetzung ausgegangen, dass der lukanische Theudas, wenn er überhaupt geschichtlich sein solle, in die Zeit nicht lange vor der Schatzung zu setzen sei, für welche Zeit die Geschichtsdarstellung des Josephus als eine relativ vollständige zu gelten hat. Diese Voraussetzung hat keinen exegetischen Anhalt; vielmehr glaube ich, dass die Worte Gamaliels (*πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν — — μετὰ τοῦτον*) entschieden auf eine erheblich frühere Zeit hinweisen. Es hindert nichts, bis in die Anfangszeit Herodis d. Gr., oder selbst in die Zeit vorher hinaufzugehen. Für diese früheren Zeiten bietet die Darstellung des Josephus, wenigstens hinsichtlich der innerjüdischen Vorgänge, keine Gewär der Vollständigkeit. Andererseits ist wol denkbar, dass zur Zeit des Gamaliel die Überlieferung von jenem, wie wir annehmen müssen, mit einem bedeutsamen Entwickelungsmoment der innerjüdischen Geschichte zusammenhängenden Theudas-Unternehmen, auch wenn dasselbe etwa hundert Jare zurücklag, unter den Männern des Synedriums noch lebendig sein konnte.

Ferner ist man bisher allgemein von der Voraussetzung ausgegangen (auch der Unterz. selbst in dem Art. Judas Galiläus), dass Gamaliel die beiden Unternehmungen des Theudas und des Judas in Parallele stelle mit der von Jesu und den Aposteln ausgehenden messianischen Bewegung, und dass er mit dem Hinweis auf den Ausgang jener beiden Unternehmungen zur Beruhigung der besorgten Gemüter die Behauptung begründen wolle: *ἐὰν ᾖ ἐξ ἀνθρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται.* Diese Voraussetzung erscheint mir jetzt als unbegründet. Vielmehr wird nach dem Zusammenhang wie nach den geschichtlichen Voraussetzungen der Rede zu sagen sein: der Hinweis soll zur Warnung dienen. Das Synedrium, im Begriff, sich gegen die in Jerusalem und Umgebung schon völlig populäre messianische Bewegung mit Gewaltmaßregeln zu erheben, möge an dem warnenden Exempel jener beiden Versuche gewalttätiger Erhebung ersehen, wie gefärlich und aussichtslos es ist, wider Gott zu streiten.

Wenn diese Auffassung richtig ist, so stellt G. die beiden Unternehmungen nicht mit der durch die Apostel geleiteten Bewegung in Parallele, sondern im Gegenteil mit der vom Synedrium geplanten Reaktion gegen dieselbe. Und was den Aufstand des Judas betrifft, so dürfte genauere Erwägung in der Tat zeigen, dass diese Parallelisirung besser zutrifft als die nach der herkömmlichen Auffassung stattfindende. Was aber das in Frage stehende Theudas-Unternehmen betrifft, so ergeben sich hieraus folgende Folgerungen.

Die Identifizirung mit dem Theudas des Josephus ist hienach völlig ausgeschlossen. Eine innere Verwandtschaft zwischen beiden besteht schon deshalb nicht, weil dem späteren Theudas-Unternehmen das Merkmal Gewalt übender Auflehnung fehlt.

Auch die von dem Gesetzeslehrer Matthias kurz vor dem Ende des Herodes angestiftete Erhebung kann hienach von Anderem abgesehen schon nach folgender Erwägung nicht in Betracht kommen. Die Berufung G.'s auf jene beiden warnenden Exempel konnte auf das Synedrium den Eindruck, den sie tatsächlich gemacht hat, nur dann machen, wenn es für das Urteil der Versammlung feststand, dass die beiden Unternehmungen wirklich Auflehnung gegen Gottes Willen gewesen seien. Bezüglich des Aufstandes des Judas Galil. darf dies auch angenommen werden. Aber die Agitation des Matthias konnte, wie auch die Darstellung bei Josephus schließen läßt, jedenfalls wenigstens seitens der pharisäischen Partei im Synedrium nicht anders denn als eine löbliche beurteilt werden.

Nach der Parallelisirung mit Judas G. ist zu [illegible] die Theudas-Erhebung durch ein Ereignis hervorgerufen wurde [illegible] Schatzung eine tief einschneidende, anscheinend die Theu[illegible] das Bewusstsein der leitenden Kreise des Volk[illegible] in der Ver-



fassung des jüdischen Volkes brachte. Ein solches Ereignis, und zwar das letzte derartige vor der Schatzung, war die Erhebung des Idumäers Herodes zum König der Juden. Hienach möchte ich vermuten, dass der Theudas-Aufstand hiergegen gerichtet war und in die erste Zeit nach diesem Ereignis fiel. Josephus erzält (ant. XIV, 15, 5; b. j. I, 16, 4), dass Herodes, nachdem er im J. 39 mit der Königswürde bekleidet nach Palästina gekommen war, gleich im nächsten Jare, noch ehe er die Macht des Antigonus gebrochen hatte, daran ging, die *λῃσταί* in den galiläischen Höhlen zu bekämpfen. Vielleicht ist es eben die Erhebung und Niederwerfung des Theudas und seines Anhanges, welche unter dieser Form bei Josephus überliefert ist. Lic. **K. Schmidt.**

Thietmar, ein Sachse, Son des Grafen Sigefrid von Walbeck, verwandt mit der kaiserlichen Familie, wurde 976 geboren oder vielleicht etwas früher, und unterrichtet im Stift Quedlinburg, dann im Kloster Bergen und zu Magdeburg selbst. Im Jare 1002 ward er Probst in dem von seinen Vorfaren gestifteten Kloster Walbeck, 1009 Bischof von Merseburg und das blieb er bis zu seinem Tode. Er starb am 1. Dez. 1018 oder 1019 im 43. Lebensjare. Seine Absicht war eine Geschichte des Bistums Merseburg zu schreiben, aber unter der Hand wurde es ihm zu einer Geschichte des deutschen Reiches, mit Einschluss der germanischen und slavischen Nachbarstaten. Für die späteren sächsischen Kaiser ist er die wichtigste Quelle. Seine Chronik ist das einzige größtenteils gleichzeitige Werk, welches jenes ganze ruhmreiche Jarhundert deutscher Geschichte mit Ausschluss der letzten Jare Heinrichs II. umfasst, 919—1018. Die drei ersten Bücher sind ziemlich unselbständig, nur einiges ausgenommen, das aus seiner reichen Familientradition und aus Urkunden floß. Das vierte Buch (Otto III.) ist schon bei weitem wichtiger; es treten hier Erzälungen von Augenzeugen und eigene Jugenderlebnisse ein. Die bedeutendsten sind aber die vier letzten Bücher über die 16 ersten Regierungsjare Heinrichs II. (1002—1018), wo er ganz aus eigener Erfarung und den Berichten gleichzeitiger Männer schöpft und fast eine Art von Memoiren gibt. Nicht so talentvoll wie Widukind, Liutprand oder Richer, weiß er seinen Stoff nicht zu beherrschen; sein Urteil und seine Anschauung ist nicht weit und umfassend; er kennt die Klassiker, hat aber nichts von ihrem Geiste, mangelhafte Diktion, überladene Rhetorik. Aber er wusste viel und sah viel, und er ist vor Allem warheitsliebend auch über sich selbst. Die moralischen Sermone würde man ihm schenken, aber sie zeigen doch ein ernstes Streben. Die Gesinnung ist durchaus ehrenhaft, voll Gefül für sein Vaterland. Sein Unverstand in der Auswal des Stoffes sogar ist ihm zu Statten gekommen, er ist dabei so kleinlich und willkürlich wie Gregor von Tours, aber er hat auch für die Kenntnis von Sitten und Gebräuchen der sächsischen Kaiserzeit fast dieselbe Bedeutung wie Jener für die merovingische.

Thietmari chronicon ed. Lappenberg in Mon. Germ. 3, 723—871. — Guil. Maurenbrecher, De historicis decimi seculi scriptoribus, diss. Bonn. 1861; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 1877, 4. Aufl. 1, 288—291. **Julius Weizsäcker.**

Thiglath-pileser s. Sanherib Bd. XIII, S. 379 u. 383.

Thilo, Johann Karl, Hallischer Theologe von 1819—1853, wurde am 28. November 1794 zu Langensalza in Thüringen geboren. In Schulpforte, welches damals noch ebenso wie seine Vaterstadt zu Kursachsen gehörte, war er fünf Jare lang von 1809—1814 Alumnus, gleichzeitig mit Leopold Ranke, K. Naumann, Haun u. A. und legte hier den Grund zu der seltenen philologischen Ausbildung, welche ihn später fast vor allen seinen theologischen Zeitgenossen auszeichnete. Seit Ostern 1814 setzte er dies Studium in Leipzig fort und verband damit das theologische, zuletzt auch ein Halbjar hindurch in Halle. Im Mai 1817 wurde er durch den Kanzler Niemeyer, dessen Aufmerksamkeit er durch eine Preisarbeit erregt hatte, als Collaborator an der lateinischen Hauptschule des hallischen Waisenhauses und dann noch in demselben Jare als Lehrer am königlichen Pä-

dagogium der Frankeschen Stiftungen angestellt und blieb fünf Jare in diesem Amte. Aber schon seit 1819 trat er daneben als theologischer Docent an der Universität auf, begann exegetische und patristische Vorlesungen, begleitete dazwischen im Sommer 1820 Gesenius auf seiner Reise nach Paris und Oxford und unterstützte in den nächsten Jaren den schon hochbejarten Ge. Chr. Knapp, seinen nachherigen Schwiegervater, bei der Leitung der Übungen im theologischen Seminar. Von da an hat sich in seinem Wirkungskreise nichts Wesentliches mehr geändert, da er sich auch später durch die günstigsten Anerbietungen nicht wider von Halle trennen ließ. Er wurde im Juli 1822 außerordentlicher und im Januar 1825 ordentlicher Professor der Theologie; im Jare 1833 erhielt er auch den Titel „Konsistorialrat“ und 1840, noch unter Friedrich Wilhelm III., den Rothen Adlerorden und nachher noch die Schleife, auch in den Freimaurerorden war er vor seiner englischen Reise eingetreten; in der Direktion der Frankeschen Stiftungen, zu welcher ihn im Jare 1830 der jüngere Niemeyer heranzog, hielt er nur ein Jar aus, und er charakterisirt sich selbst, wenn er sich darüber vor seinem Codex apocryphus so äußert: „tot implicatum me sensi negotiis nihil cum literis commune habentibus totque curis perturbatum, ut non prius quam me illo munere abdicassem, ad otium literatum, quo nihil optabilius novi, redire possem“.

Vorlesungen hielt Thilo vornehmlich über Dogmengeschichte und Kirchengeschichte, über Symbolik und Patristik; nach Knapps Tode im Herbst 1825 fing er auch an, exegetische Vorträge über das ganze Neue Testament in einem Kursus von zwei Jaren zu halten. Diese Vorlesungen, besonders die historischen, waren so gründlich und so umständlich und sein Vortrag so einfach, dass sie eine Zeit lang, bis ihre eigentümlichen Vorzüge vor anderen gleichzeitig in Halle gehaltenen hinreichend erkannt waren, weniger als diese benutzt wurden, zuletzt aber von allen Parteien, deren keiner sie sich dienstbar machten, gesucht wurden.

Als Forscher und Schriftsteller ward er fast denselben Weg gefürt, wie der ihm in vieler Hinsicht änliche Baumgarten-Crusius in Jena, nämlich von dem Studium des klassischen Altertums und der griechischen Philosophen aus zum kirchlichen Altertume, zu den Neuplatonikern und den griechischen Kirchenlehrern; und noch insbesondere richtete sich seine Aufmerksamkeit früh auf eine erst von Einzelnen berürte Gruppe von Schriften, für deren weitere Untersuchung es erst gerade noch einer solchen Gelehrsamkeit und Sachkenntnis wie die seinige bedurfte, auf die Apokryphen des Neuen Testaments. Schon im Jare 1823, auch als erste Frucht seiner wissenschaftlichen Reise, erschienen die Acta St. Thomae apostoli, ex codd. Parisiens. primum edita, mit einer notitia uberior novae codicis apocryphi Fabriciani editionis. Dann arbeitete er langsam und mit großen Unterbrechungen fort; im Jare 1828 ging ein Teil seines schon fertigen Manuskripts verloren, wodurch ihm lange die Lust zur Fortsetzung der Arbeit benommen wurde, bis er sich zuletzt zur Widerherstellung des verlorenen Manuskripts entschloss. Endlich im J. 1832 erschien der erste Band seines codex apocryphus N. T., e libris editis et MSS. collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus, und darin die Bearbeitung der apokryphischen Evangelien, welche hier mit einer philologischen Akribie, einer kritischen Umsicht und einer Eleganz der stets prägnanten und niemals dunkeln und schwerfälligen lateinischen Darstellung gegeben war, wie nur er unter den Zeitgenossen sie zu liefern vermochte. Leider blieb dieser eine Band seine größte litterarische Arbeit und das Werk unvollendet; denn für das, was noch folgen sollte, die Ausgabe der apokryphischen Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen und zwei Bände längerer Abhandlungen über diese Apokryphen im allgemeinen, über die Quellen, Tendenzen und Darstellungsweise der einzelnen, sowie über die nur teilweise aus Beschreibungen oder Frag[illegible] kannten Bücher dieser Art sind nachher nur noch Beiträge von ihm [illegible] zuerst im Jare 1838 die acta apostolorum Petri et Pauli ex cod[illegible] edita, dann im J. 1846 acta apostolorum Andreae et Matthi[illegible] Paris. nunc primum edita und 1847 Fragmenta actuum S. [illegible] Charino conscriptorum; aber die Ausfürung seines ganzen [illegible]

sagt. Für die Apokryphen des Alten Testaments gab er einen Beitrag in der zu Knapps Jubelfeste geschriebenen Denkschrift specimen exercitationum criticarum in sap. Salomonis, Hal. 1825. Seine große Kenntnis der Neuplatoniker und der in ihrer Weise gebildeten Kirchenschriftsteller hat er noch in einige größere Dissertationen niedergelegt: de coelo empyreo, commentationes III, 1839, 40; Eusebii Alexandrini oratio περὶ ἀστρονόμων praemissa de magis et stella quaestione, 1834; commentationes in Synesii hymnum II, 1842, 43; eine Gesamtausgabe der Hymnen des letzteren, welche ihn lange beschäftigte, blieb auch unvollendet; die Kenntnis des von ihm erst wider beachteten Eusebius von Alexandrien verwandte er auch in einem mit feiner Ironie behandelten „kritischen Sendschreiben an Augusti über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa" (Halle 1832), als Augusti eine Anzal von Reden des letzteren wider aufgefunden zu haben glaubte und herausgegeben hatte. Außer dieser kleinen Schrift und seiner Einleitung zu seiner Ausgabe zu Knapps „Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Begriff der evangel. Kirche" (2 Bde., Halle 1827) wird sonst kaum etwas in deutscher Sprache von ihm erschienen sein. Auch sein letztes größeres Unternehmen, die Bibliotheca patrum Graecorum dogmatica, blieb unvollendet; es erschien nur ein einziger Band, Sancti Athanasii opera dogmatica selecta (Leipzig 1853) nach der Montfauconschen Ausgabe enthaltend, und außerdem in einer Einleitung dazu eine lehrreiche Beschreibung und Kritik solcher Sammlungen von Kirchenschriftstellern überhaupt.

Seiner theologischen Richtung nach gehörte Thilo keiner der im letzten Menschenalter hervorgetretenen Hauptparteien an, wenn er auch, wie das hallische Programm bezeugt, Schleiermacher öfter den größten Theologen der evangelischen Kirche nach Luther nannte; vielmehr als rastlos lernender, niemals sich genügender Gelehrter sehr geneigt zu meinen, dass es zum Abschließen für ihn selbst, aber auch für Andere, stets noch zu früh sei, scheute er das Parteinehmen, und als sehr anspruchsloser, niemals sich vordrängender Mann noch vielmehr das Parteimachen, beides um so mehr, da seine Wirksamkeit in Halle fast um dieselbe Zeit begann, wo nach Knapps Tode ein gereiztes Auseinandergehen nach zwei Seiten Lehrer und Lernende dort weit auseinander fürte und wo Thilo doch auf jeder von beiden Seiten sowol Abstoßendes als Berürungspunkte fand. Auch hatte ihn die genaueste Bekanntschaft mit den Schriften der alten Kirchenlehrer eine zu große Mannigfaltigkeit möglicher Aneignungen des Wortes Gottes und diese zu sehr als einen Reichtum an Geist und Leben kennen gelehrt, als dass er bloß eine einzige dieser ungleichen Auffassungen als allein rechthabend und berechtigt anzusehen und darum bloß für eine derselben gegen alle übrigen zu hadern vermocht hätte. Darum hatte er denn freilich kein Einzelnes, wofür er stürmisch Propaganda hätte machen mögen, aber desto bescheidener forderte er bloß für seine stille Forscherarbeit Freiheit und Ungestörtheit; noch nicht fertig mit sich selbst, konnte und mochte er an Vielgeschäftigkeit nach außen und an Einwirkung auf Schüler über den streng wissenschaftlichen Unterricht hinaus nicht denken, und sicherte sich durch diese auf richtige Selbsterkenntnis gegründete Selbstbeschränkung und Ungeteiltheit nicht nur jene Superiorität aller seiner wissenschaftlichen Leistungen, sondern auch desto mehr Frieden und Freude für sich selbst, desto mehr Sicherheit vor Fehlschlagungen und daraus fließenden Schmerzen. Daher denn auch seine ungemeine Liebenswürdigkeit im Privatverkehr, wo die Feinheit und Heiterkeit, die Litotes und Ironie seiner Worte neben seiner niemals leichten und leichtfertigen Arbeit wie ein Aufathmen aber auch wie eine Frucht davon und wie ein Lon dafür erschien, und wo neben der spielenden Behandlung der Kleinigkeiten des Lebens, welche ihn niemals zu Gespreiztheit und Wichtigtun verleiten konnten, sein tiefer bekümmerter Ernst für alle großen Interessen, wie besonders für das Wol und Wehe der Kirche, für Verhütung ihrer Beschädigung und Mißleitung, niemals verkannt werden konnte. „Wol hat er" — sagt sein Leichenredner — „das Edelste und Beste, das er in sich trug, gern in der Stille bewart als ein verborgenes Heiligtum; wem es aber vergönnt gewesen ist, in vertrauten Stunden einen Blick zu tun in das innerste Heiligtum

seines Lebens, dem hat ja der tiefe Zug der Gottseligkeit in ihm nicht können verborgen bleiben, der weiß wol, wie er mit stillem Wesen, one viele Worte, den Herrn Jesum lieb gehabt und vor der Herrlichkeit des eingebornen Sones sich in Demut gebeugt hat". Er „hat das Wort Gottes nicht bloß mit der Gabe der Sprachen als gelehrter Ausleger durchforscht, sondern sein Lebelang seine Seele damit gespeiset und erbaut; achtete er doch als sein größtes Heiligtum die alte Bibel, die seine Mutter ihm auf ihrem Sterbebette geschenkt hatte, die beständig in seiner Kammer neben seinem Bette lag und aus der er noch am Tage vor seinem Tode das Gebet Mosis, des Mannes Gottes, im 90. Psalm sich vorlesen ließ". Nach längerem Leiden starb er am 17. Mai 1853, noch nicht 60 Jare alt.

Eine Rede an Thilo's Grabe von H. L. Dryander ist gedruckt Halle 1853. — Eine kurze Charakteristik von M. H. E. Meier im Hallischen Lektionskatalog für den Winter 1853—54 und eine andere im Konversations-Lexikon der Gegenwart Bd. 4, Abth. 2 (1841) von **Henke** †.

Thiphsach, תִּפְסַח, das heißt Trajectum, Furt, ist die bekannte große und volkreiche Stadt Thapsakos am westlichen Ufer des Euphrat, bis wohin Salomos Reich ostwärts sich ausdehnte, 1 Kön. 5, 4. Movers (Phön. II, 2, S. 164 f.) hält dieselbe mit Recht schon um ihres überall in phönikischen Gegenden vorkommenden Namens und ihrer Lage willen am Auslauf der großen Euphratstraße aus Phönikien und Syrien nach Mesopotamien und Babylonien für eine altphönikische Stiftung. Nach Steph. Byz. s. v. Ἀμφίπολις war ihr syrischer Name Türmeda. Öfter setzten dort, 15 Parasangen vom Chaboras, 2000 Stadien südlich vom Zeugma, Kriegsheere über den Strom, z. B. Xenoph. Anab. 1, 4, 11; Arrian. Alex. 2, 13, 1; 3, 7, 1; Curt. 10, 1, 19. Thiphsach war aber auch Landungs- und Einschiffungsplatz für die auf dem Euphrat von Babylon kommenden oder dorthin gehenden Waren, 4800 Stadien von dieser Weltstadt entfernt. Eratosthenes machte sie zum Mittelpunkt aller seiner Messungen in Asien. Seit Seleukus Nikator hieß die Stadt Amphipolis. Von Ptolem. 5, 15 an wird sie nicht mehr erwänt und ihr Name verschwindet spurlos. Sie lag wol in der Nachbarschaft des heutigen Rakkah, bei der jetzigen Furt el-Hammâm; südlich von dieser wie überhaupt in jener Gegend am Euphrat, liegen viele Ruinen alter Städte und Orte, besonders sind nach Chesneys Erkundigungen 3 Stunden landeinwärts von Rakkah Überreste einer alten weitläufigen Stadt, die keine andere als die von Thapsakus sein werden, aber noch nicht näher erforscht sind. Nach Mordtmann in Petermanns geograph. Mitteilungen 1865, S. 54 f. würde das heutige Scheik Omer, auch „Dipsi" genannt, die Lage des alten Thiphsach anzeigen. Vgl. Strab. 2, p. 77 sq. 80; 16, p. 741, 746 sq. 766; Plin. H. N. 5, 24, 21. — Forbiger in Paulys R.-Enc. VI, 1747 und Ritter, Erdkunde X, S. 11 ff. 1111 ff.

Ein ganz anderes Thiphsach muss 2 Kön. 15, 16 gemeint sein, nach dem Zusammenhange gelegen in der Nähe von Thirza. Der Name konnte ja leicht auch am Jordan von einer „Furt" gebraucht sein, wenn er sonst schon nicht weiter daselbst erwänt wird und bis jetzt nicht wider hat in jener Gegend aufgefunden werden können. Die übrigens sinnreiche Konjektur von Thenius, zu lesen תַּפּוּחַ, nach Jos. 17, 7 f., scheint daher nicht genügend gerechtfertigt; s. noch Winers Real-W.-Buch und Ewald, Gesch. v. Isr. III, 23. 306 (= S. 599 der 2. Ausg.) **Rüetschi**.

Tholuck, Friedrich August Gottreu, geb. zu Breslau den 30. März 1799; Lic. d. Theol. und Privatdocent in Berlin d. 2. Dez. 1821, daselbst prof. extraord. d. 7. April 1823; prof. ord. zu Halle a. S., ernannt 17. Nov. 1825, eingetreten Ostern 1826, daselbst gestorben den 10. Juni 1877.

Der Name dieses Mannes wird unvergessen bleiben, wo man jener Zeit gedenkt, in welcher sich die mannigfaltigen Bildungsformen des 18. Jarhunderts mit christlichem Gehalte erfüllten und die Kräfte der evangelischen Kirche erneuernd in Wissenschaft und Leben eindrangen. Er gehört der Zeit und Art

nach in die zweite Reihe der fürenden Geister; mit Anderen hat er auf Grund der ersten Antriebe die Bewegung durchgesetzt, um die weitere Ausgestaltung dem nachfolgenden Geschlechte zu überlassen. Unter seinen Genossen dürfte aber gerade er die verschiedenen Seiten dieser Bewegung am vollständigsten und wirksamsten in seiner Person zusammengefasst haben. Ursprünglichere Theologen haben noch neben ihm gewirkt; auch hat er nicht wie Fliedner und Wichern dem Wachstum der kirchlichen Arbeit einen neuen Zweig eingefügt; allein schon seine hervorragende Bedeutung als Prediger fürt auf jenes Gebiet, wo sich Wissenschaft und erbauende Arbeit am innigsten verschmelzen; und so möchte seiner Zeit niemand so vielseitig und so umfassend unmittelbar auf die Zeitgenossen gewirkt haben als er. Für diese Tatsache werden die Nachlebenden kaum einen zutreffenden Maßstab gewinnen; dagegen bieten die Quellen einen so genauen Einblick in seinen Entwicklungsgang, wie das selten der Fall ist, und so lässt sich an dem Werden und Leisten dieses reich ausgestatteten, scharf ausgeprägten Mannes die Eigentümlichkeit seiner Zeit und seiner Richtung in annähernder Vollständigkeit und großer Deutlichkeit erfassen. Die entscheidende Entwickelung bis zum Mannesalter hin ist aus den ungewönlich ergiebigen Quellen ausfürlich von Witte (s. u.) geschildert; unter Hinweis darauf werden hier nur die Voraussetzungen für seine eigentümliche Leistung im akademischen, theologischen und kirchlichen Gebiete herauszuheben sein.

Th. entstammt einem kinderreichen Handwerkerhause, dessen anfangs auskömmliche, später niedergehende Verhältnisse ihm kaum die ersten Bedingungen seines Lebensganges boten. Seine ungewönlichen Anlagen und seine vorzeitig sich regenden geistigen Bedürfnisse setzten ihn bald, nachdem er mit fünf Jaren zur Schule gekommen war, mit seinem natürlichen Boden in Widerstreit, und enthoben ihn demselben völlig, nachdem der vergebliche Versuch, den bereits kurzsichtigen zum Gehilfen des Vaters in der Goldschmiedekunst zu machen, den Gymnasialbesuch nur kurze Zeit unterbrochen hatte. Als der Jüngling mit $17^1/_2$ Jaren die Universität seiner Vaterstadt bezog, war er bereits der in seinen wesentlichsten Zügen geprägte Charakterkopf. Am ersten fällt die unvergleichliche Aneignungsfähigkeit auf; hatte der Knabe bis zu seinem 13. Jare mehr als 2000 Bände one Auswal verschlungen, so bewältigte er bis in das 17. hinein neunzehn fremde Sprachen so weit, dass er sich in einer beträchtlichen Anzal schriftlich auszudrücken vermochte. Ein allseitiger Wissensdurst, ein dehnsames und untrügliches Gedächtnis, ein unvergleichlicher Sprachensinn treten hier entgegen; doch hätten diese Anlagen nicht solche Frucht tragen können, wenn sich nicht zugleich jene zähe Willenskraft geregt und ausgebildet hätte, welche, mit den Minuten geizend, die härtesten Hemmnisse im Dienste des Lernens überwand, aber auch bereits dem ungewönlich widerstandsfähigen Leibe die Keime unheilbarer drückender Leiden einpflanzte. Man sollte meinen, dieser junge Polyhistor und angehende Mezzofanti müsste ein Anachoret der Wissenschaft gewesen sein. Allein er war vielmehr von einem unbezähmbaren Bedürfnisse nach Gemeinschaft, erst geplagt, dann belebt. Es ist dem Heranwachsenden eine Lebensfrage gewesen, sich den Eintritt in den Kreis geistig Ebenbürtiger zu erzwingen; und als es gelungen war, bildete er mit seinem funkelnden Geiste und seinem liebeglühenden Herzen bald den Mittelpunkt, und machte fortan neue Eroberungen. Noch nach einer anderen Seite bekundete sich die Tiefe und Lebendigkeit seines Gemütes. Ihm selbst erschien später sein Jugendleben als ein Dasein one Gott; indes aus den Quellen geht deutlich hervor, dass ihn immer ein tiefer religiöser Zug bewegte; ja, dass er auf Arbeiter in der väterlichen Werkstatt wie auf seine edelsten Schulfreunde einen sittlich erhebenden und christlicher Frömmigkeit zufürenden Einfluss ausübte. Inzwischen war freilich sein Inneres in heftigster Gärung. Die Spannung zwischen seinem geistigen Leben und seiner äußeren Lage, der Widerstreit zwischen seinem Gebetsleben und der Denkweise, die ihm aus seiner Lektüre und Umgebung zufloss, dazu wol auch eine krankhafte Anlage fürten seinen heftigen Sinn in schwere Kämpfe, als deren Ausgang sich ihm mehr als einmal der Selbstmord darstellte und selbst versucht ward.

Die entscheidende Wendung hat in sein Leben die Verpflanzung nach Berlin gebracht, eine göttliche Fürung, welche alle bisher angesponnenen Fäden zusammenknüpfte. Die früh erwachte Vorliebe für das ferne Zauberland des Ostens traf mit der Gelegenheit zusammen, bei dem seltsamen Landsmann Prof. Habicht das Arabische bis zur Redefertigkeit zu erlernen; dies entschied den Jüngling für die orientalistische Philologie. Die Ungeduld, seinem Ziele sich rasch zu nähern, trieb ihn zu dem kecken Versuch, bei dem bekannten Orientalisten Dietz in Berlin Förderung zu suchen; one Empfehlung und Mittel ging er hin; im Falle des Mißlingens war der Selbstmord beschlossen. Hart an diesem Äußersten vorbei wurde Th. in eine sorgenfreie und überaus günstige Lage versetzt. Dietz nahm ihn in sein Haus auf und damit war ihm das rege geistige Leben Berlins nach allen Seiten eröffnet. Fortan durfte er sich ungehemmt seinen Studien in den Quellen hingeben. Zugleich aber trat ihm nun das frische christliche Leben in verschiedenen Gestalten bestimmend entgegen. Tiefen Eindruck machte schon die aufrichtige Rechtgläubigkeit seines greisen Woltäters, der wenige Monate darauf nach geduldig ertragenen Leiden in seinen Armen entschlief. Sodann hatte ihn eine Empfehlung Scheibels zu Neander gefürt, mit dem er empfangend im regem Verkehre und der sein tatkräftiger Beförderer blieb. Dem längst verehrten Fouqué durfte er nahe treten. Mit den verschiedenen Konventikeln berürte er sich. Endlich trat er unter die dauernde Seelenpflege des einfältigen, weisen, glaubensstarken Kottwitz. Hatte Th. schon in Breslau als stud. phil. vornehmlich Scheibel gehört, so war er in Berlin als stud. theol. eingeschrieben; und nun schwankt er die folgenden drei Jare zwischen dem Orientalisten, der erst als Dragoman, dann als Missionar in die Ferne ziehen möchte, und zwischen dem Theologen. Eine schwere Lungenerkrankung, infolge deren er Jare lang sich und Anderen als ein Schwindsüchtiger galt, lehrte ihn vollends auf die Jugendträume verzichten. Die Zurede eines dem Christentum gewonnenen israelitischen Offiziers, seines geliebten Erstlinges, gab den letzten Ausschlag, und Th. wandte sich, 21 Jare alt, dem akademisch-theologischen Berufe zu. Die nach mancherlei amtlichen Schwierigkeiten unter schwerem körperlichen Drucke gelungene Habilitation durfte ihm als die zweite entscheidende Fürung gelten. Es ist bemerkenswert, dass die Kämpfe und Entscheidungen, durch die er ein bekennender Christ wurde, nicht eigentlich dem Gebiete der Erkenntnis angehören; wie sehr er sich bald mit den ästhetischen und wissenschaftlichen Erscheinungen jener Zeit bekannt zeigte, weder hat Schleiermacher damals auf ihn Einfluss gewonnen, noch scheint er sich aus eigenem Bedürfnis mit der Zeitphilosophie beschäftigt zu haben; vielmehr das Ringen mit der dämonischen Macht verzweifelnder Gottentfremdung findet sein Ziel in der entschlossenen Glaubenshingabe an den lebendigen Heiland, dessen Person er mit so inniger Liebe umfing, dass, wie seine durchschlagende Erstlingsschrift, so sein Jubiläums-Testament den rechten Ausdruck dafür in Zinzendorfs Worten fand: „ich habe nur eine Passion, nur ihn, nur ihn". Und so ist denn der missionirende Pietist in Tholuck eigentlich unabhängig von dem Theologen, älter als dieser und bestimmend für denselben.

Die fünf Jare, welche Th. in Berlin docirte, sind die begründenden für die Arbeit seines Manneslebens gewesen. Seine Lebenskraft schöpfte er aus dem Zusammenhange mit den christlich-tätigen Kreisen, in denen er überall mit zugriff. Er unterrichtete fortgehend an Jänickes Missionarschule, war Mitstifter des Berliner Vereins für Heidenmission (1824); von 1822 Sekretär der Judenmission, 1823 Vertreter der Londoner Gesellschaft und seit 1824 Herausgeber der Zeitschrift „Der Freund Israels"; 1821—25 Direktor der Hauptbibelgesellschaft. Neben seinen Vorlesungen begann er sogleich eine emsige, an Zeit und Mitteln opferwillige und erfolgreiche seelsorgerliche Arbeit an den Studirenden, welche dem an Alter kaum über ihnen stehenden Freunde begeisterte Anhänglichkeit widmeten. Die akademischen Vorträge begannen mit alt- und neutestamentlichen Stoffen, griffen indes bald auf Dogmatik, Apologetik, Methodologie und Geschichte des 18. Jarh. über. In die gelehrte Welt fürte er sich mit seiner umfassenden Habilitationsschrift ein: Ssufismus s. theosophia Persarum pantheistica 1821,

welche bei den Fachgenossen volle Anerkennung fand. Es folgten in dieser Richtung noch: Wichtige Stellen des B. Sohar im Text und mit Übers. 1824; Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik 1825; Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients, eine religionsphilosophische Monogr. aus handschriftl. Quellen der Leydener, Oxforder und Berliner Bibl. 1826. In diesen Schriften hat er die Früchte seiner Studentenzeit gesammelt; nur die letztgenannte zeigt die Fortfürung der orientalistischen Arbeiten, denen er noch 1835 und 37 die Programme über den Einfluss der griechischen Philosophie auf den Muhammedanismus und über die jüdische Kabbala entnahm. Inzwischen richtete sich seine Arbeit darauf, in regem Austausche mit Olshausen, Stier, Rothe u. a. die christliche Offenbarung und die Bibel echt theologisch aufzufassen. Seine besondere Stellung und Art zeigt sich sogleich in: Einige apologetische Winke für das Stud. des A. Test.'s, den Studirenden des jetzigen Decenniums gewidmet, mit denen sich der junge Docent 1821 bei den Zuhörern einfürte. 1822 folgte die gelehrte Abhandlung: das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidentumes in Neanders Denkwürdigkeiten; 1824: Auslegung des Br. P. an d. Römer (5. A. 1856) und 1825 als Anhang dazu die Umschreibende Übersetzung. Inzwischen aber hatte Th. den Gesamtertrag seines bisherigen Lebens in einer durchschlagenden Schrift zusammengefasst: Die Lehre von der Sünde und dem Versöner oder die wahre Weihe des Zweiflers, 1823. Sam. Elsner, der schlichte christliche Freund, auf dessen Anregung er 1824 anonym den zeitgemäßen Traktat: Eine Stimme wider die Theaterlust schrieb, gab zuvor auch den letzten Anstoß dazu, dass Th. in jener Schrift aussprach, was in ihm zum Ausdruck drängte; er schuf in ihr einen apologetischen und erweckenden Traktat in hohem Styl, über dessen Bedeutung für jenen Zeitpunkt der Erfolg das entscheidende Urteil spricht. Anonym erschien das Buch in 2. A. umgearb. 1825; mit Th.'s Namen 1830 zweimal, und ferner noch 1836, 1839, 1850, 1862, 1871; es ist ins Englische, Holländische, Französische, Dänische, Schwedische übersetzt. Hier trat neben den klassischen Redner, welcher hochgebildeten Verächtern Deutschlands die Religion wider achtbar gemacht hatte, ein Zeuge in Feuerzungen, welcher in der protestantischen Bildungswelt mächtig für den Sünderheiland an die Herzen pochte, indem er auf Grund eigener und fremder Erfarung den Weg und die Mittel schilderte, um aus dem edlen Humanismus den Übergang zum evangelischen Glauben zu finden. Die Hülle der Namenlosigkeit hielt nur kurz vor; durch dies Buch wie durch seine Schüler wurde der junge Professor ein in christlichen Kreisen wolbekannter und auf seinen Reisen willkommen geheißener Bruder und Meister. Endlich knüpfte eine Gelehrtenreise nach Holland und England die engen Beziehungen zu jenem christlichen Sprachgebiete, dem er dann fast wie einer zweiten Heimat angehört hat.

Altensteins Ministerium folgte dem Gange des strebsamen Professors teilnehmend und förderng; nach Knapps Tode wälte es ihn für die besuchteste Theologenfakultät Halle. Unvorsichtige, ungenau berichtete Äußerungen, welche Th. über den dort herrschenden Rationalismus in London getan, boten den Anhalt für einen feierlichen Protest gegen seine Ernennung von Seiten aller theologischer Lehrer zu Halle; nach ernstlicher Erwägung und auf Grund öffentlicher und amtlicher Erklärungen von Seiten Th.'s wurde er doch ernannt. Bei der Promovirung zum theologischen Doctor trat noch einmal die schon ehedem spürbare Spannung mit Schleiermacher heraus; doch erteilte seine Fakultät ihm die Würde rite. Übermäßige Zumutungen an seinen Leib wärend seiner Studien in Holland und England übten in jener Zeit ihre Rückwirkung in drückenden Leiden und lang anhaltender Melancholie. Unter so vielfachen Hemmungen begann er seine Arbeit inmitten eines übelwollenden Kollegiums, einer gegen ihn aufgereizten Studentenschaft und Einwonerschaft. Tief verzagt und doch mit unerschütterlichem Mute griff er seine Aufgabe an. Eine Erholung gewärte ihm der Urlaub von Mich. 1827 bis Ostern 1829, wärend dessen er als Gesandtschaftsprediger mit Bunsen zu Rom lebte; auf diesem klassischen Boden der Welt- und Kirchengeschichte, im vertrautesten Verkehre mit einem geistvollen Manne von so umfassendem Gesichtskreise, schloss sich seine Bildung ab. Seit seiner Heimkehr floss

sein amtliches Leben in dem engen Bette einer deutschen Professur an demselben Orte dahin; alle Versuche, ihn anderwärts hinzuziehen, hat er standhaft abgewiesen; seine Wanderlust hat er fortan nur auf den regelmäßigen Reisen gebüßt, die ihn zu den christlichen Freunden allerwärts und zu den Herrlichkeiten der Natur fürten, für die sein ermattendes Augenlicht empfänglich blieb. Diese Sammlung in die äußere Gleichmäßigkeit hat ihm eine überaus weitgreifende Tätigkeit ermöglicht. Jare lang stand er in Halle einsam seinen Mann, sowol als Professor, wie als Verkündiger des Wortes an Jedermann, seit 1833 zugleich als Universitätsprediger; hatte er in seinen Vorlesungen mit wachsendem Erfolge seinen Standpunkt auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese und der systematischen Theologie allein vertreten, so gewann er vorübergehend durch Ullmann Unterstützung und dann 1839 an Jul. Müller den tiefgreifenden Arbeitsgenossen, und ihr Übergewicht entschied sich bald völlig. In die beiden ersten Jarzehnte hallischer Wirksamkeit fallen auch die wichtigsten exegetischen Werke (Comm. z. Johannes-Ev. 1827, 7. A. 1857; Bergrede 1833, 5. A. 1872; Hebräerbr. 1836, 3. A. 1850; dazu: Alt. Test. im N. Test. 4. A. 1854), die Arbeiten an wissenschaftlicher und allgemein gehaltener apologetischer Polemik (Literarischer Anzeiger 1831 bis 49; Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte 1837, 2. Abdr. 1838 — wider D. Strauß. Vermischte Schriften, 2 Teile, 1839. Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit für nachdenkende Laien 1846 — vgl. noch das Sendschreiben an Hirzel 1861) und die erbauenden Schriften (die z. T. fünfmal aufgelegten Predigten über Hauptstücke des christl. Glaubens und Lebens v. 1834 ab, sechs Abteilungen; daneben schon früher kleinere Sammlungen und fortgehend einzelne Predigten; zuletzt 1860 Glaubens-, Gewissens- und Gelegenheitspredigten. Stunden christlicher Andacht 1839, 8. A. 1870. Der Psalter für Geistliche und Laien der christl. Kirche ausgelegt 1843, 2. A. 1873). Zu gleicher Zeit hatte er, seit 1842 Mitglied des Magdeburger Konsistoriums, den in der Provinz Sachsen vornehmlich sich abspielenden Handel mit den Lichtfreunden (vgl. seinen betr. Artikel Real-Enc., bes. 1. A.) mit auszutragen. Das Jubiläum, welches seine Freunde verspätet 1846 dem scheinbar einem frühen Ende Entgegengehenden feierten, und dann die Folgen der Revolutionszeit 1848, bilden einen Abschnitt in seinem Leben. Nur Männer, welche in der Hauptsache ihm gleichgerichtet waren, wurden fortan seine Kollegen im akademischen und kirchlichen Amte, traten immer zalreicher auf die Kanzeln und in die Kirchenleitung hinein. Der Konfessionalismus gewann überwiegende Vertretung und es begannen die theoretischen Kämpfe um die Union. Die Förderung christlichen Lebens und christlicher Sitte war der Monbijoukonferenz 1856 aufgetragen, auf der er die strengere Auffassung in der Ehescheidungsfrage erfolgreich vertrat. In diese Zeit stilleren Fortbauens fallen neben der Besorgung der neuen Auflagen seine gelehrten Studien zur neueren Kirchengeschichte, für die er lange Jare auf seinen Reisen emsig die Archive von Universitäten und Kirchenbehörden durchstöberte, den Handschriftenschatz der Bibliotheken musterte und sich selbst aufmerksam eine beachtenswerte litterarische Sammlung beschaffte. Dahin gehören: Das akademische Leben des 17. Jarh., 2 Abth., 1853 u. 54, das kirchl. Leben, 2 Abth., 1861 u. 62; Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs 1852; Lebenszeugen der luth. Kirche 1859; Geschichte des Rationalismus, 1. Abth., 1865; Rationalismus und Supranaturalismus in Herzog, R.-E., vgl. Verm. Schr. Bd. 2, S. 1 f. Die eigentliche Geschichte des Rationalismus hat er nicht mehr schreiben können. Der Lebensabend war gekommen, hell erleuchtet durch die dankbare Liebe Unzälbarer von allen, namentlich den positiven Richtungen evangelischen Christentums; das trat überwältigend an seinem unter der Ungunst der Kriegszeit Dez. 1870 gefeierten 50järigen Jubiläum hervor. — Zu den drückenden Prüfungen hatte für Th. seine erste Ehe gezält; er war mit seiner ersten Gattin als mit einer dem Tode Entgegenwelkenden nur einige Monate 1829 verbunden. Im Herbst 1838 hatte er dann Mathilde, die Tochter des dereinst mit Hennhöfer zum Evangelium übergetretenen Frh. v. Gemmingen-Steinegg, aus Stuttgart heimgefürt. Blieben dieser beglückenden Ehe Kinder versagt, so hat

das nur dazu dienen müssen, dass die Gattin in seinem Sinne sein Haus zu einem segensreichen Hospiz für viele dauernde Hausgenossen und unzälige vorübergehende Gäste gestaltete und manches christliche Werk von demselben aus anregte oder pflegte. Nach wenigen Jaren einer behaglicheren Ruhe folgten dann die letzten angstvollen, in denen das Gehirn mehr und mehr seinen Dienst versagte und zuletzt nur noch die unermüdliche Liebe der geliebten Genossin Lichtstrahlen in die Finsternis werfen konnte, die den reichen rastlosen Geist immer dichter bis zum Ausathmen umfing. — —

Es ist nicht leicht, Tholuck, den Thelogen, bestimmt und zugleich umfassend zu schildern. Er selbst wies es nicht ab, zu den sogenannten Vermittlungstheologen gezält zu werden; unter den akademischen Vertretern dieser Richtung dürfte er sich durch die Verbindung dreier besonderer Züge auszeichnen: er trug die Art des wider erstandenen Pietiesmus anfangs derb und bis zuletzt kenntlich an sich; trotzdem stand er an dogmatisch ausgeprägtem und sicher durchgefürtem Positivismus hinter nicht wenigen seiner Gruppe zurück; und doch hat wol keiner dieser Männer fort und fort in so inniger Beziehung mit den Vertretern der sog. strengeren Kirchlichkeit und des Konfessionalismus gelebt. In diesen scheinbaren Widersprüchen läst sich die Wirkung seines oben geschilderten Bildungsganges erkennen. Ihm hatte sich nicht die Aufgabe gestellt, zwischen Theorien zu vermitteln, vielmehr nur ein im Leben ergriffenes, evangelisch-pietistisches Christentum den Zeitgenossen zu übermitteln, und zwar auch und namentlich durch Indienststellung seines reichen wissenschaftlichen Besitzes und Könnens. Jene besondere Form des Protestantismus hatte ihn gefesselt, teils indem die sittlich durchgebildete Gestalt eines Kottwitz ihn überwand, teils indem der Zug seines Inneren ihr entgegenkam, welcher ihn für die weltflüchtige Mystik des Morgenlandes entflammte und allezeit mit „Hass“ gegen die weltoffene und weltfrohe Nichtchristlichkeit eines Göthe erfüllte. Oft hat sein heftiges und schwergedrücktes Gemüt seinen Glauben in dunkeln Stunden der Anfechtung geschüttelt; doch war er zu fest mit seinem lebendigen Heiland verwachsen, als dass er deshalb hätte in einem verständigen Positivismus einen Schutz suchen oder darauf verzichten sollen, gerade durch die Umschmelzung des überlieferten Christentumes in lebendiger Subjektivität die Vermittlung mit der Gegenwart zu erstreben. Und auch das blieb an ihm pietistisch, wie sehr ihm auch die Art eines Francke abstieß, dass er die Innigkeit des Empfindens mit der sittlichen Anspannung verband und besonders gern betonte, dass das Himmelreich an sich reißen, die Gewalt brauchen. Gewiss im Innersten von einem nicht wechselnden Magneten gezogen und gehalten zu werden, konnte er bei jener vermittelnden Arbeit, welche immer mehr auf Eroberung von Personen als auf Ausbau eines Gedanken- oder Gesellschaftsganzen gerichtet blieb, mit seiner erstaunlichen Aneignungsfähigkeit um sich greifen, und, zum Unbehagen Neanders, nicht nur seiner Jugendliebe zu den Anschaungen der romantischen Schule folgen, sondern sich auch den Anregungen der Spekulation bis zur Verflüchtigung der Dogmen hingeben. Wie wenig auch Schleiermacher auf Katheder und Kanzel dereinst ihm hatte bieten können, hinterher galten ihm dessen Reden als weihevolle Einfürung in ein echt theologisches Denken. Ja es steckte in ihm eine Verwandtschaft mit einem Semler, und es gab eine Zeit, wo dem alternden Meister sein Latitudinarismus in kritischer Beziehung ernstlich vorgeworfen wurde, obwol doch aber vielleicht weil kaum einer so viele Narben aus dem Streite mit dem Kritizismus aufzuweisen hatte. Die Entwickelung der langen antiorthodoxistischen Bewegung von den Deisten ab fesselte seine Aufmerksamkeit früh und dem Verständnis dieser Erscheinung galten seine letzten, die geschichtlichen Arbeiten. Er konnte sich nicht lediglich abweisend zu ihr verhalten wie Stier, sondern sah in ihr eine unvermeidliche und insofern berechtigte Entwickelungserscheinung des Protestantismus; in diesem Sinne zält er in seiner sehr bezeichnenden „Rede am Halleschen Reformationsjubelfeste“ 1841 Semler und seinen Rationalismus neben dem Pietismus zu den Ehren Halles. In derselben Rede hebt er jedoch sehr bestimmt das kirchliche Bekenntnis hervor. Und dieser Zug zu dem geschichtlich Gegebenen bestimmt bereits fünfzehn Jare früher sein Auftreten als Exeget. Wenn es ihm gelang, das

Verständnis für den Römerbrief und eben damit für Paulus in weiteren Kreisen zu erneuern, so war dieser Erfolg durch den Rückgang auf die reformatorische Auffassung und überhaupt auf die altkirchlichen Exegeten bedingt. Immer mehr kräftigte sich diese Richtung bei ihm und unter den historischen Forschungen erwuchs ihm ein liebevolles Verständnis für den altorthodoxen Protestantismus. Dagegen fürte sie ihn nicht auf den Weg einer Repristination, weder in der Theologie, noch im kirchlichen Leben. Wie entschlossen er seinerzeit gegen das Lichtfreundtum das Recht des Bekenntnisses verfechten mochte, einer juridischen Behandlung der Lehrverpflichtung blieb er abhold und betätigte das noch spät durch die Beteiligung an einem Gutachten seiner Fakultät bei den Verhandlungen über den Berliner Prediger Sydow. Darum blieb ein Abstand zwischen ihm und dem um ihn her sich schärfenden Konfessionalismus. Und doch hatte seine Einwirkung für viele die Brücke zu dieser Auffassung gebildet. Voll mitlebend, jenachdem auch mithandelnd in allen theologischen und kirchlichen Bewegungen seiner Zeit, war er, der moderne Gelehrte, mit seinem liebevollen Sinne für das Alte, seiner etwas subjektivistischen Eklektik und seiner unermüdlichen christlich-gläubigen Deutung aller überlieferten Stücke gerade der rechte Mann, um der Jugend die gröbsten Anstöße zu benehmen, ihr die ersten unvergeßlichen Einblicke in die Lebenstiefen der Schrift und der Kirche zu eröffnen, um sie dann ihrer weiteren Entwickelung unter andern Einflüssen zu überlassen; lag doch seiner ganzen Art nichts ferner, als Schule zu machen. Es entsprach seinem in die Weite langenden Sinne und seiner Lebensfürung, daß er recht eigentlich ein Mann der evangelischen Alliance wurde, deren Versammlungen er besuchte, bis sein Alter ihm die Reise nach New-York 1871 verbot; suchten und fanden doch bei ihm die jungen Engländer und Amerikaner aller Denominationen sogut wie die Franzosen den lebendigen Übermittler einer gläubigen deutschen Theologie.

Die Erfolge seiner wissenschaftlichen Schriftstellerei lagen vorwiegend auf exegetischem Gebiete. Um ihn richtig zu würdigen, muß man ihn nicht als den Philologen des heiligen Schrifttumes, sondern als den kirchlichen Ausleger betrachten, welcher den kanonischen Wert der Bibel für seine Zeit in Geltung und Wirkung setzen will. Ihm ist es nie genug, geschichtlich festzustellen, was der Verfasser gemeint hat; sondern es soll klar werden, was das religiös und sittlich Mustergiltige in den Ausfürungen sei; deshalb sucht er Belehrung bei den kirchlichen Lehrern der Vergangenheit und kann theoretischen Erörterungen mehr Raum gewären, als einer genauen Beleuchtung seines Textes. Apologetik und Dogmatik, Moral und Kasuistik sind hier reichlich verhandelt, bequem für den Geistlichen, der nicht erst die verschiedenen Disziplinen durchmustern kann, um zu finden, wessen er bei der praktischen Anwendung des Bibelwortes bedarf. So gewinnt der Kommentar einen gewissen selbständigen Wert neben dem Bibelwort. Die verschiedenen Auflagen haben Tholuck stets lernbereit gezeigt; ebenso trug er nicht eine Sicherheit des Verständnisses vor sich her, welche doch neben dem unaufhörlichen Streit vor Augen wol kaum one eine gewisse Selbsttäuschung behauptet werden kann; vielmals ist die ihm wol vorgeworfene Unbestimmtheit nur ein Schein, den er erweckt, indem er, Worte sparend, nur andere reden läßt. Seinem Sinn für die kirchliche Auslegung verdankt man die Herausgabe der Kommentare Calvins seit 1831 und die Programme über Calvin, Thomas Aq. und Abälard als Exegeten. Seine philologische Tüchtigkeit ist durch Fritzsches Angriffe 1831 und 1840 dauernd in Verdacht geraten; deren Heftigkeit hat Fritzsche selbst bedauert (Real-Enc. 1. Aufl. XIX, S. 513). Die Rechtfertigung für Tholuck liegt weniger in seiner wachsenden Akribie nach dieser Seite, als in seiner andersartigen Begabung. Er brachte zu diesem Geschäfte neben der ungewönlichen Weite des wissenschaftlichen Gesichtskreises und der weitschichtigen Gelehrsamkeit, neben seinem rastlosen Spürsinn das Sprachtalent eines Linguisten hinzu, das sich an ausgedehnter orientalistischer Lektüre entwickelt hatte. Statt des steifen grammatisch-lexikalischen Nachrechnens stand ihm ein tastendes Verständnis zu Gebote, und mit der Kongenialität des Arabisten verband er die des lebendigen Christen. Auch seine Exegese war „Waldrechterarbeit“; streitend fürte er zu dem

kirchlichen Verständnisse zurück und erweckte in Vielen wider den Sinn für die Schrift; den Nachfolgern blieb es aufbehalten, sich im Frieden anschauend in das Ganze der Bibel und ihrer Teile zu versenken. Dieser Arbeit mehr für die Notdurft entspricht auch die Auswal der von ihm ausgelegten Bücher; sie gehören nach seinem Biographen zu den „großgedruckten Büchern der hl. Schrift“. Auch seine Stellung zur Kritik war in diesem Sinne apologetisch. Seine letzte Arbeit auf diesem Felde ist die 1860 zweimal gedruckte Schrift: „Die Propheten und ihre Weissagung“. Aber auch dann sollten den Zeitgenossen Hemmnisse für das Zutrauen zur Bibel genommen werden, wenn er für die Gemeinde das Büchlein „Die Bibel“ 1851 schrieb, und wenn er 1850 in der deutschen Zeitschrift die alte Inspirationslehre geschichtlich beleuchtete. — Bis in sein hohes Alter hinein hielt er regelmäßig vor einfachen Laien Bibelstunden in seinem Hause; das fürt auf seine praktische Tätigkeit.

Die wissenschaftlichen Arbeiten Tholucks zeigen keineswegs einen gefälligen Schriftsteller; sie tragen insgesamt die Art von Studien und von Vorbereitungen für die Studien Anderer an sich; dem Verf. scheint jeder Formensinn zu fehlen. Wie anders, wenn man sich zu den erbauenden Schriften wendet. Die gedruckten Predigten können freilich nicht ganz den Eindruck widergeben, welchen er als geistlicher Redner machte, wenn er in der lodernden Feuerkraft der Manneszjare und noch in der ruhigen Innigkeit des Greisenalters immer in die Tiefe der Sammlung vor Gott versenkt und aus ihr heraus in heiliger Scheu und in liebevoll suchendem Ernste one alle Erhitzung die Warheit bezeugte und mit wundersamer Kraft in die Herzen griff. Die ergreifenden Vorreden zur zweiten Sammlung von 1836 und 1838, welche neben Harms wol mehr gewirkt haben als viele Homiletiken, versetzen lebendig in seine Lage; er hatte das Netz unter den Gebildeten auszuwerfen, und so blieb es für ihn, da er ja immer neue Geschlechter akademischer Jugend um sich sammelte. Er hat indes nicht nur seine Anziehungskraft auf die höheren Schichten bis ans Ende erwiesen, sondern auch die suchenden Seelen aus den arbeitenden Ständen haben sich immer wider vor seiner Kanzel eingefunden. Er gab stets einen „festen Kern“ einfältiger biblischer Lehre, „getaucht in Phantasie und Gefül“, und seine Predigten waren eine „Tat auf der Studirstube und abermal eine Tat auf der Kanzel“, sie erwuchsen aus dem eigenen anfechtungsreichen Christenwandel des Redners wie seine „Stunden der Andacht“, und so erfüllte sich an ihnen 2 Kor. 1, 3 f.; sie erwuchsen aber auch fort und fort aus dem seelsorgerischen Verkehr mit seiner akademischen und mit seiner ökumenischen Personal-Gemeinde, und sie waren mehr als einmal auch in dem Sinne Taten, dass sie mit unerschrockenem Worte das geistliche Gericht über die Vorgänge und Verhältnisse vollzogen, welche im Augenblicke die Gemüter besonders beschäftigten oder hätten bewegen sollen. Im vollsten Maße stellte er für diese Leistung die ganze Fülle seiner mannigfaltigen Bildung, sein glückliches Gedächtnis für bezeichnende Schlagworte, seine seltene Fähigkeit praktisch-psychologischer Zergliederung in Dienst. Allein seine Predigten hinterließen nicht überwiegend den Eindruck des geistigen Genusses, vielmehr den tiefer Erschütterung. Auch wenn Tholuck nicht selten Apologetik treibt, so wendet er sich nicht zumeist an den Verstand, sondern er fasst das Gewissen an, er lockt hinein in das Heiligtum des Herzens und fordert unerbittlich die Handlung der Umkehr und des betenden Glaubens. Und selten wird so Anung und Sehnsucht weckend von dem Allerheiligsten des Christenlebens gezeugt worden sein, wie von diesem mystischen Pietisten. Dass er auch hier etwas Volkstümliches hatte, dazu kam ihm endlich seine Sprachfertigkeit zu statten; sie war eben nicht nur empfänglich, sondern auch gestaltend, und wie in der Lehre von der Sünde, so weiterhin blieb es ihm gegeben, mit einer dichterischen Kraft Gedanke und Gefül zugleich in lebendige Worte zu fassen, welche unmittelbar Anschauungen wecken und den Samen des bezeugten Erlebens tief in die Seele des Zuhörers einsenkten. Vgl. Brömel, Homiletische Charakterbilder, 1874, Bd. II. Reichliche Mitteilungen über und aus Tholuck als Homileten in Nebe, Zur Geschichte der Predigt, 1879, Bd. III, S. 280 f.

Den Theologen und den Prediger wird man immer aus seinen Schriften kennen lernen; aber unbekannt muss der Nachwelt der unvergleichlich akademische Erzieher werden. Und doch ist diese Seite an der Lebensarbeit Tholucks gewiss diejenige gewesen, in welche alle Erträgnisse seiner sonstigen Tätigkeit zusammenliefen und in welcher er am meisten ganz und voll er selbst war. Er hat eben nie bloß unterrichtet, um theologische Einsicht zu übermitteln, sondern sein ganzes Sinnen und Tun ging auf das „Werden" christlicher Personen und lebendiger Zeugen für den einzigen Gegenstand seiner „Passion". Seine Vorlesungen, die sich immer mehr lediglich auf Encyklopädie und Neues Testament einschränkten, verloren viel von ihrer Zugkraft, als der große Gegensatz seines Lebens in den Hintergrund trat; allein durch die Predigt und den unermüdlichen Verkehr mit den Studirenden behauptete er den entscheidenden Einfluss auf die Jugend. Lage und Art änderte sich; waren zuerst die Rationalisten zum Sünderheiland zu bekehren, so galt es später wol in der Überlieferung Gegängelte zu eigenem Leben zu erwecken; sammelte er in der Jugend einen engen Freundeskreis um sich, so umspannte seine Sorge im Alter die Mehrzal der studirenden Theologen. Doch der tiefste Trieb, die Grundzüge und die Mittel blieben wesentlich die gleichen, und den Wildlingen ging seine suchende Liebe doch am liebsten nach. Der größte Teil seiner Erholungszeit war dem Umgange mit seinen Schülern gewidmet; auf täglichen Spaziergängen wie auf seinen Reisen geleiteten sie ihn; am Mittagstisch und lange Zeit auch des Abends sammelte er fast täglich außer den ständigen Hausgenossen mehrere um sich. Später hielt er jede zweite Woche an einem Abend freie Ansprachen. Wie haushälterisch der nie rastende Schriftsteller bei seiner vielseitigen Amtstätigkeit auch mit seinen Viertelstunden umging; er hat doch noch Zeit gefunden, die Pfleglinge in ihren Wonungen aufzusuchen und ihnen sein Zimmer zum Verkehr unter vier Augen, zum gemeinsamen Gebet offen zu halten. Es konnte wol nicht anders sein, als dass solche Arbeit sich methodisch gefestigt hatte, als er sie ins fünfte Jarzehnt hinein trieb, bis zur Manier. Ein ganzer Sagenkreis hatte sich um ihn gebildet; allein diese überlieferten witzigen Einfälle waren doch nur Notwehr gegen Stumpfheit und Unverstand oder Eröffnung der Laufgräben. Das eigentliche Ziel blieb „die Eroberung für den Herrn", und das vielgewandte Geschick wie die ausharrende Geduld, der auf die Hauptsache drängende Ernst wie die Freiheit, welche er der Entwickelung zugestand, sie erwuchsen ihm aus der Freude an dem Werden und an den Individualitäten. Sein lebhafter Geist und sein spannkräftiger Wille fanden freilich an Verschlossenheit und Mattheit ein schweres Hemnis; doch sobald ihm Trauer und Not, Anfechtung und Zerrissenheit entgegentrat, ward seine Liebe angezogen, und waren die ersten Lichtblicke in das Dunkel gefallen, dann eröffnete er gern die freien Flüge des Humors, mit denen er sich selbst über die „Schranken der Endlichkeit" hinweghob. Zum schönsten allseitigsten Ausdruck kam seine Art an den Weihnachtsabenden, die seine Freude am Christkind und an der spendenden Gemeinschaft Vielen unvergesslich gemacht hat. Die Art, wie er theologische Arbeit und christliches Leben zugleich treiben und pflegen mochte, hat ihr bleibendes Denkmal in den Studentenkonvikten gefunden, welche Halle seinen Bemühungen dankt; aber die eigentliche Frucht seiner Arbeit haben die Unzäligen in Deutschland und demnächst zumeist in England und Amerika genossen, deren inneres Leben mit seinen begründenden Kämpfen und Erlebnissen irgendwie an ihre Berürung mit Tholuck, an die Hallesche Domkanzel, die öden Chausseen und namentlich an Mittelstraße N. 11 geknüpft gewesen ist.

L. Witte, Das Leben D. F. A. G. Tholucks, I, Bielefeld und Leipzig 1884; D. Tholucks fünfzigjähr. Jubelf., Halle 1871; D. A. Tholuck, Zur Erinnerung an seinen Heimgang, Halle 1877; A. Tholuck, Ein Lebensabriss von M. Kähler, Halle 1877. M. Kähler.

Thomas, der Apostel, wird in den Apostelverzeichnissen der synoptischen Evangelien (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 16, 5) mit Matthäus, dagegen in

der Apostelgeschichte (1, 13) mit Philippus zu einem Pare zusammengestellt. Der Name (aramäisch: תְּאוֹמָא, hebräisch תְּאוֹם, Hohesl. 7, 4, ins Griechische übersetzt Δίδυμος, Joh. 11, 16) bedeutet Zwilling und war dem Apostel doch wol von Jugend auf als einem wirklichen Zwillingsbruder gegeben, sicher aber nicht von Jesus zur Bezeichnung seiner zwischen dem alten und neuen Menschen geteilten Zwillingsnatur beigelegt (Hengstenberg im Comment. z. Joh.-Ev.). Die Synoptiker erwänen ihn sonst in keiner Weise. Dagegen teilt das Johannesevangelium mehrere Züge aus seinem Verkehr mit Jesus mit, welche von der Eigenart seines Geistes ein charakteristisches und keineswegs unklares oder widerspruchsvolles Bild geben (gegen Holtzmann in Schenkels Bibel-Lexikon). Überall hier (Joh. 11, 16; 14, 5; 20, 25—28) erscheint Thomas zwar schnell und sicher entschlossen, darin dem Petrus verwandt, aber von einer dem Optimismus des letzteren (vgl. Bd. XI, S. 535 dieser Enc.) gerade entgegengesetzten pessimistischen Neigung und darum immer bestrebt, das befürchtete Ungünstige mutig und klar ins Auge zu fassen, one sich durch Hoffnungen blenden zu lassen, die ihm nicht hinreichend gesichert sind. Daher der küne resignirte Entschluss das als rettungslos betrachtete Todesgeschick seines geliebten Meisters zu teilen (11, 16). Daher der rasche bestimmte Einwurf gegen Jesu tröstliche Verweisung der Jünger auf das herrliche Ziel seines Weges, davon wüsten sie nichts (14, 5). Daher endlich sein one jede Scheu und Unsicherheit zum Ausdruck gebrachter Vorsatz, der ihm doch so freudigen Botschaft von Jesu Auferstehung nicht zu glauben, one die persönliche, alle Täuschung ausschließende Erfarung, wozu dann aber auch die Höhe seines durch den Zweifel hindurch errungenen Glaubens im Verhältnis steht (20, 25—28).

Von den Nachrichten der außerbiblischen kirchlichen Überlieferung über die weiteren Geschicke und Taten des Apostel Thomas ist gar nichts mit irgend welcher Sicherheit als geschichtlich begründet anzunehmen, vielmehr das Meiste fraglos bloße Sage (vgl. darüber Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 1883, S. 225 ff.). Die früheste Gestalt dieser Tradition läst ihn in Parthien wirken (Origenes bei Euseb. h. e. 3, 1. Recogn. Clem. 9, 29. Eucherius Lugd. in Bibl. P. M. Lugd. 6, 852. Rufin. h. e, 1, 9. Socrat. h. e. 1, 19, vgl. Amrus in Assemanni bibl.. orient. 3, 2, p. 5, 13). Bald wird dann in Edessa seine Grabstätte gesucht, (vita Ephremi syr. in Assemanni bibl. or. 1, p. 49. Chronic. Edess. ad a. 705, 753 aerae graecae in Assem. bibl. or. 1, 399. 403. Rufin. h. e. 2, 5. Socrat. h. e. 4, 18. Sozom. h. e. 6, 18), wobei sein Tod zunächst als natürlicher aufgefast wird (vgl. Herakleon bei Clem. Al. Strom. 4, 9, 73). Und die lokale Überlieferung dieser Stadt bringt seine Person auch mit der Abgarsage in Verbindung (vgl. Euseb. h. e. 1, 13. 2, 1. Moses von Khorene 2, 32 le Vaillant). In dieser edessinischen Tradition heißt er Judas Thomas, was hier so gemeint zu sein scheint, dass der Apostel Judas Jakobi, der dabei wol als Zwillingsbruder des Jakobus Alphaei vorgestellt ist, den Beinamen Thomas erhalten hat. Eine spätere Entwickelungsphase der Thomassage aber, die seit Mitte des 4. Jarhunderts warnehmbar wird, läst den Apostel mit der christlichen Predigt nach Indien kommen und ein sogar anderen Aposteln, wie Thaddäus und Bartholomäus, übergeordnetes Prinzipat über die ganze Kirche des Orients einnehmen (letzteres besonders in vita et martyr. Bartholomaei aus dem Armen. von Mösinger, Insbruck 1877, S. 2). Nun wird auch sein in Indien erfolgter Märtyrertod erzält. Aber damit wird die festgehaltene frühere Tradition von seiner Bestattung in Edessa in der Weise verbunden, dass eine Überfürung seiner Leiche von Indien nach Edessa berichtet wird (Ephrem. carm. Nisib. 42 bei Bickell. Barhebraei chron. eccl. ed. Abeloos et Lamy I, col. 31. III, col. 4 sq.), eine Erzälung, der sicher keine geschichtliche Bedeutung beizumessen ist (gegen Germann, Die Kirche der Thomaschristen, Gütersloh 1877, S. 20 ff.). Die wesentlichste Quelle dieser späteren kirchlichen Überlieferung von einer indischen Wirksamkeit des Thomas sind die (in ihrem griechischen Texte bis vor Kurzem nur unvollständig bekannten, erst durch Max Bonnet vollständig entdeckten und im supplementum codicis apocryphi I, 1883 herausgegebenen) gnostischen

Thomasakten (*περίοδοι Θωμᾶ*), in denen möglicherweise (wie Gutschmidt, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten S. 161 ff. nachzuweisen gesucht hat) eine buddhistische Bekehrungsgeschichte zu dem Bericht von dem Auftreten des Apostels Thomas in Weiß-Indien oder Arachosien verarbeitet ist. Auch hier heißt der Apostel wie in der edessinischen Tradition Judas Thomas, aber er wird hier nicht mit Judas Jakobi, sondern mit Judas dem Bruder des Herrn identifizirt und sein Beiname Thomas, Zwilling, darauf zurückgefürt, daſs er ein Zwillingsbruder Christi gewesen sei (acta Thomae p. 23 Bonnet). Eine spätere Ausgestaltung dieser Legende ist dann der vom 7. Jarhundert an umlaufende Bericht, daſs Thomas den Parthern, Medern, Persern u. s. w., zuletzt den Indern das Christentum verkündet habe und in Kalamine in Indien (nach Gutschmidt ein Dorf Kalama an der Küste Gedrosiens) als Märtyrer gestorben sei (so die Apostelverzeichnisse des Pseudo-Dorotheos, Pseudo-Epiphanios, Pseudo-Hippolyt und änlich breviarium apostol. und Pseudo-Isidorus bei Grynaeus, Monum. Patr. Orthod. II, 598). Eine abweichende, aber doch wol schon durch die gnostischen Thomasakten bedingte Gestalt der Thomassage, wonach der Apostel bei Mailapur getötet worden sei, haben die indischen Thomaschristen (vgl. Germann a. a. O. S. 42 f.), welche ihre Kirche auf den Apostel zurückfüren, aber warscheinlich aus persischen Kolonieen hervorgegangen sind, vgl. Bd. X, S. 500 u. 505 dieser Encyklopädie. **Sieffert.**

Thomas von Aquino und der Thomismus. I. Leben des Thomas. Thomas von Aquino ist geboren im Jare 1225 oder warscheinlicher 1227 auf dem väterlichen Schlosse Rocca Sicca unweit der Stadt Aquino im neapolitanischen Gebiete (Provinz Terra di Lavoro) und stammte von väterlicher und mütterlicher Seite aus einem der ersten Geschlechter Italiens. Sein Vater, Graf Landolf von Aquino, soll ein Verwandter des staufischen Kaiserhauses, seine Mutter Theodora Gräfin von Chieti, eine Enkelin des Normannenherzogs Tankred gewesen sein; seine beiden älteren Brüder dienten im kaiserlichen Heere Friedrichs II.; der Papst Honorius III. († 13. März 1227) war sein Taufpate. Im fünften Lebensjare wurde Thomas den Benediktinern von Monte Cassino zur Erziehung übergeben, wo er unter der Obhut seines väterlichen Oheims, des Abtes Sinibald, bis zu seinem zehnten Jare blieb. Als aber 1239 nach dem Wiederausbruch des Kampfes zwischen Kaiser und Papst das Kloster von kaiserlichen Truppen schwer mitgenommen wurde, siedelte mit den übrigen Klosterschülern auch Thomas nach Neapel über, um hier unter der Leitung der beiden berühmten Lehrer Petrus Martinus und Petrus Hibernus das Studium des trivium und quadrivium fortzusetzen. Da reifte in dem 16järigen Jüngling der Entschluſs, in den Dominikanerorden einzutreten, der damals als neues lumen mundi, wie Papst Honorius III. 1215 in seiner Bestätigungsbulle ihn genannt hatte, die Augen der Zeitgenossen auf sich zu ziehen begann. Freilich verwickelte ihn dieser Schritt in einen schweren Kampf mit seiner Familie, bes. seiner Mutter und seinen Brüdern, welche in ihm in jener Zeit der wildesten Parteikämpfe vielmehr eine Stütze ihrer weltlichen Macht zu gewinnen hofften. Nach verschiedenen Zwischenfällen, die von der späteren Legende mit allerlei sagenhaften Zügen ausgestattet worden sind, nachdem er von seinem Bruder Reginald mit Hilfe des kaiserlichen Kanzlers Petrus de Vineis gefangen genommen und Alles versucht war, um ihn in seinem Entschluſs wankend zu machen (vgl. Werner I, 26 ff.), gelang es ihm zuletzt doch, namentlich durch die Dazwischenkunft des Papstes Innocenz IV. (1243—54) den Widerstand seiner Familie zu überwinden. Nachdem er die vom Papst ihm angebotene Abtstelle von Monte Cassino abgelehnt, legte er 1244 in Neapel sein Gelübde ab und wurde darauf von seinem Ordensgeneral, Johann von Wildeshausen (1239—54), um ihn zu einem tüchtigen Theologen zu bilden und zugleich wol auch, um ihn seinen italienischen Umgebungen zu entziehen, 1245 über Frankreich nach Deutschland gebracht und dem gelehrtesten unter den damaligen Ordensmitgliedern, dem berühmten Albertus Magnus, seit 1243 Lektor im Dominikanerkloster in Köln, als Schüler übergeben. Das schweigsame, in sich gekehrte Wesen

des jungen Italieners brachte diesen anfangs bei seinen Studiengenossen in den Verdacht eines schwachen Kopfes, weshalb sie ihn den großen stummen Ochsen aus Sicilien (bos mutus Siculus) nannten und allerlei Scherz mit ihm trieben; dagegen soll sein Meister Albert, in richtiger Erkenntnis seiner Begabung, die prophetischen Worte über ihn gesprochen haben: nos vocamus istum bovem mutum, sed ipse talem dabit in doctrina mugitum, quod in toto mundo sonabit (AA. SS. cap. 3). Seine Studien umfaßten insbesondere die aristotelische Philosophie, im theologischen Gebiet namentlich auch die Schriften des Areopagiten, die schon auf seinen Lehrer Albert so stark eingewirkt hatten. Noch in demselben Jare 1245 ging er nach dem Beschluss eines zu Köln gehaltenen Ordenskapitels mit Albert nach Paris, um in dem dortigen Ordenshaus St. Jakob seinen theologischen Kurs zu vollenden. Nachdem er hier 1248 den Grad eines Baccalaureus theol. sich erworben, kehrte er vorerst mit seinem Lehrer nach Köln zurück, um an der hier errichteten theologischen Schule, in der eben damals unter ihrem Erzbischof Konrad von Hochstaden zur höchsten bürgerlichen und künstlerischen Blüte aufstrebenden deutschen Rheinstadt, vier Jare lang, 1248—52, als zweiter Lehrer und Magister studentium zu wirken. Alberts Ruhm zog eine große Schar von Zuhörern herbei, neben ihm las Thomas mit steigendem Beifall bes. über die heil. Schrift und die Sentenzen des Lombarden, arbeitete aber auch gleichzeitig mehrere philosophische Abhandlungen aus, z. B. de ente et essentia, de principiis naturae. Nachdem er inzwischen, warscheinlich 1251, die Priesterweihe empfangen, auch dem Zweck seines Ordens gemäß im Predigen sich geübt, erhielt er 1252 von seinen Oberen die Weisung, wider nach Paris sich zu begeben, um sich hier den theologischen Doktorgrad zu erwerben. Er wurde zwar ehrenvoll aufgenommen, las mit steigendem Erfolg über die hl. Schrift und die Sentenzen, entfaltete eine außerordentlich rege und fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit, fand aber eine unerwartete Behinderung seines akademischen Wirkens in den 1253 ausgebrochenen Streitigkeiten zwischen den Bettelorden und der Pariser Universität (s. bes. Bulaeus, Hist. univ. Paris III, 240; Hist. litt. de la France XIX, 197; Gieseler, KG. II, 2, 338 ff.). Als in diesem Streit der Vorkämpfer der Universität, der Dr. der Sorbonne Wilhelm von St. Amour, zu einem offenen Angriff auf das ganze Institut der Bettelorden überging (durch seine Schrift vom J. 1256 de periculis novissimorum temporum), so waren es insbesondere die beiden, durch den gemeinsamen Kampf eng verbundenen Freunde Thomas und Bonaventura, die in mehreren Schriften als Verteidiger ihrer beiden Orden auftraten (bes. Thomas in seinem opusculum XIX contra impugnantes Dei cultum et religionem), wie er dann auch persönlich 1256 vor Papst Alexander IV. in Anagni die Sache seines Ordens verfocht. Um so mehr gereichte es ihm zur Genugtuung, dass nicht bloß der Papst in einem eigenen Breve an den Kanzler von Paris (vom 3. März 1256) sich seiner aufs wärmste annahm (Thomas heißt hier vir nobilitate generis ac morum honestate conspicuus, thesaurum literalis scientiae per Dei gratiam assecutus), sondern dass dann auch am 23. Okt. 1257 zu Paris die feierliche Doktorpromotion der beiden Freunde Thomas und Bonaventura wirklich erfolgte (vgl. Bulaeus, Hist. u. P. III, 345). Nachdem er so von der ersten wissenschaftlichen Korporation der Christenheit die potestas docendi ubique terrarum empfangen, lehrte er in den folgenden drei Jaren 1257—61 meist zu Paris, hielt Fastenpredigten in der Kirche zu St. Jakob, nahm Teil an einem Ordenskapitel zu Valenciennes, wo eine neue Studienordnung für den Dominikanerorden von Albert, Thomas u. a. entworfen wurde, und setzte daneben seine schriftstellerische Tätigkeit fort, insbesondere durch Abfassung seiner quaestiones quodlibeticae, quaestiones disputatae, warscheinlich auch der Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles, die er damals auf Veranlassung seines Ordensgenossen Raimund von Pennaforte in Angriff nahm. In besonderer Gunst stand Thomas bei dem Nachfolger Alexanders IV., Papst Urban IV. 1261—64: er berief ihn nach Italien, wo er an verschiedenen Orten, in Rom, Bologna, Pisa, Viterbo, Orvieto lehrte, bediente sich seines Rates in kirchlichen Fragen, gab ihm litterarische Aufträge (Pseudo-Cyrill, Abfassung eines Evange-

lienkommentars, Liturgie für das 1264 vom Papst neu eingefürte Fronleichnamsfest) und bot ihm widerholt hohe kirchliche Würden an, die aber Thomas aus Demut und Liebe zur Wissenschaft ablehnte. Unter dem Pontifikat Clemens IV. (1263—69) fur er fort, seinen wissenschaftlichen Arbeiten, bes. der Abfassung der Summa theol., und seiner Lehrtätigkeit teils in Rom, teils in Bologna obzuliegen, verweilte nach dem Tode des Papstes wärend der mehrjärigen päpstlichen Sedisvakanz wider 2 Jare in Paris, kehrte 1271 unter Papst Gregor X. nach Italien zurück und verlegte seinen Lehrstul auf den Wunsch des Königs Karl von Anjou nach Neapel 1272, jedoch one dem königlichen Hofe näher zu treten. Seine letzten Jare waren hauptsächlich der Ausarbeitung seines Hauptwerkes, der Summa theologiae, und einem Leben stiller Beschaulichkeit gewidmet, in welchem es auch, wenigstens nach der späteren Ordenstradition, an visionären Zügen und ekstatischen Zuständen (z. B. Engelerscheinungen, Erscheinungen Christi u. dgl.) nicht fehlte. Schon am 7. März 1274 ereilte ihn der Tod auf einer Reise, die er, vom Papst Gregor X. berufen, zur Kirchenversammlung in Lyon machen wollte, im Cisterzienserkloster Fossa Nuova bei Terracina, vor Vollendung seines 49. Lebensjares. Nach späteren Andeutungen (z. B. bei Villani, Dante) wäre sein früher Tod durch Gift herbeigefürt worden, das ihm, einem Verwandten des staufischen Hauses, König Karl gereicht haben soll; doch wissen hievon die Zeitgenossen nichts und ebenso möglich ist jedenfalls, dass übermäßige geistige Anstrengung die Ursache seines frühen Endes war. Um seinen Leichnam stritten sich verschiedene Kirchen und Klöster: Toulouse, Paris, Neapel, aber auch das Paulinerkloster in Göttingen rühmte sich, Reliquien des h. Thomas zu besitzen. Schon den 18. Juli 1323 wurde er von Papst Johann XXII. kanonisirt; Papst Pius V. ernannte ihn 1567 zum fünften Doctor ecclesiae, nachdem schon seine Zeitgenossen ihn als den Doctor angelicus, angelus scholae, pater ecclesiae, alter Augustinus etc. gepriesen hatten. Seine Frömmigkeit, wenn auch den Geist der Zeit und den Typus des Mönchtums verratend, war doch eine tiefe und ungeheuchelte, wie er denn auf sein Studium, seine Vorlesungen, Disputationen und schriftstellerischen Arbeiten immer mit Gebet sich vorbereitete und mitten in seinen gelehrten Untersuchungen, wenn ihm Zweifel aufstiegen, Gott um Erleuchtung anflehte. Er selbst sagt von seiner täglichen erbaulichen Lektüre (Cassians Collationes Patrum): ego in hac lectione devotionem colligo, ex qua facilius in speculationem consurgo. Übrigens zeigte er auch in weltlichen Dingen einen so klaren Verstand, dass Fürsten wie König Ludwig IX. von Frankreich, eine Gräfin von Brabant 2c., manchmal in Regierungsangelegenheiten sich bei ihm Rats erholten. Von seinem staunenswerten Fleiß sind das beredeste Zeugnis die zalreichen Schriften, die er in seinem verhältnismäßig kurzen Leben neben seinem Lehramt und vielen Unterbrechungen durch Reisen und Ordensgeschäfte zu vollenden Zeit fand.

Das Leben des Thomas hat, zumal unter seinen Ordensgenossen, zalreiche Darsteller gefunden. Die Hauptquellen für dasselbe sind die Acta Sanctorum Martii I, 655 ad VII Mart., besonders die dort abgedruckte Lebensbeschreibung seines Zeitgenossen Guilielmus de Thoco, die Kirchengeschichte seines Ordensgenossen Bartholomäus von Lucca lib. XXII und die Akten seines Kanonisationsprozesses. Von späteren Bearbeitungen sind zu nennen (vgl. Potthast, Bibl. hist. medii aevi I, 908; II, 181): A. Touron, Vie de St. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages, Paris 1737, 4; Bern. de Rubeis (de Rossi), diss. crit. et apolog. de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aq. Venet. 1750, fol.; Quétif et Echard, Scriptores O. Praed. I, 271—83; Hist. litt. de la France XIX, 238; Carle, Histoire de la vie et des écrits de S. Th. 1846; Bareille, Hist. de S. Th. 1846, 4 édit. 1862; Hörtel, Th. v. A. und seine Zeit, 1846; Mettenleiter, Gesch. des h. Th., 1856; Gibelli Vita di San Tommaso, 1862; Vaughan, St. Thomas of Aquin., London 1871/2, 2 voll.; Cicognani, Sulla vita e sulle opere de S. T., Venedig 1874; besonders aber Karl Werner, Der hl. Thomas von Aquino, Band I: Leben und Schriften, Regensburg 1858, Band II: Lehre, Band III: Geschichte des Thomismus, 1859.

II. Die Schriften des Thomas (man zält deren etwa 60 echte neben c. 70 sicher oder warscheinlich unechten) zerfallen in 4 Hauptklassen (vgl. Quétif l. l.; Hist. lit. l. l. p. 244; Werner I, 875 ff.), nämlich: A. philosophische, B. exegetische, homiletische und liturgische, C. polemische und apologetische, D. dogmatische und ethische.

A. Über die philosophischen Schriften, die teils aus Kommentaren zu Aristoteles, teils aus einzelnen philos. Traktaten bestehen, und über deren Bedeutung für die Geschichte der scholastischen Philosophie, insbes. der Logik und Erkenntnistheorie, aber auch der Psychologie, Metaphysik, praktischen Philosophie sind die bekannten Werke über die Geschichte der Philosophie zu vergleichen, bes. Ritter, Gesch. der Phil., VIII, 257 ff.; Erdmann, Gesch. der Ph., II, 357 ff.; Ueberweg, II, 191 ff.; Stöckl, Geschichte der Phil. des MA. II, 422; Prantl, Gesch. der Logik, Bd. II; Hauréau, Philos. scolastique II, 1, 338 sq.; Montet, Memoires sur S. Thomas 1847; Jourdain, La philosophie de S. Th., 1858; Goudin, Philosophia juxta D. Thomae dogmata, neu herausgeg. von R. Lavergne, Paris 1861; vgl. auch das neueste Werk von Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften I, 383; Siebeck, Gesch. der Psychologie II, 448 ff.; Combes, La psychologie de St. Th.; Bach, D. Thomas de phil. quaestionibus.

B. Von den exegetischen Arbeiten des Thomas haben die alttestamentlichen Kommentare (zu Hiob, Psalmen, Hohelied, Jesaja, Jeremia) wenig Wert, obgleich anzuerkennen, dass er den Wortsinn getreu entwickeln will (vgl. Werner I, 217; Diestel, Gesch. d. A. Test., S. 87, 193); manche der ihm zugeschriebenen sind unecht. Wichtiger sind die neutestamentlichen Kommentare, insbesondere die auf Wunsch des Papstes Urban IV. verfaste, und teils diesem, teils einem Kardinal Annibald dedicirte Expositio continua oder, wie sie später genannt wurde, Catena aurea in Evangelia, aus mehr als 80 Autoren aller christlichen Jarhunderte von Ignatius an bis auf Euthymius mosaikartig zusammengestellt; und sein Kommentar zu den paulinischen Briefen (in omnes epp. D. Pauli expositio) vgl. Werner I, 219 ff.

Wenn Thomas von seinen Zeitgenossen auch als Homilet und Volksprediger gerühmt wird, so können wir das nur aus der begeisterten Bewunderung begreifen, die dem gefeierten Ordenstheologen insbesondere von seinen Ordensgenossen zu teil wurde. Wenigstens zeigen die uns erhaltenen Predigten über die Evangelien und Episteln an Sonn- und Heiligentagen und über das Altarsakrament keine homiletische Kunst, keinen rednerischen Schwung und auch keinen sehr erbaulichen Charakter, sondern sind mehr Probestücke eines dialektisch-scholastischen Formalismus (vgl. Werner I, 302 ff.; Lenz, Gesch. der Homiletik, I, 344; Rothe, Gesch. der Predigt, S. 242; Boursin, La prédication en France et les Sermons d. S. Thomas, 1882). Dass der dem Thomas zugeschriebene tractatus solennis de arte et vero modo praedicandi späteren Ursprungs ist, ist jetzt wol allgemein anerkannt, vgl. RE. VI, 283. Dagegen sind hier noch zu erwänen seine liturgischen Werke, insbes. das von ihm auf Wunsch des Papstes Urban IV. 1264 verfaste Officium de festo corporis Christi mit den diesem eingefügten Rhythmen oder Sequenzen Lauda Sion, Pange lingua etc., vgl. Werner I, 791 ff.; Koch, Kirchenlied, I, 137; Wackernagel, Kirchenlied, I, 143 ff.

C. Eine dritte Klasse von Schriften bilden die polemisch-apologetischen. Dazu werden gerechnet 1) vor Allem eines seiner berühmtesten, ja in gewissem Sinne sein vollendetstes Werk: die Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles, verfasst warscheinlich 1261—64 auf Veranlassung des Raimund von Pennaforte (s. o.), zu apologetischen Zwecken, zur Widerlegung der Heiden, d. h. Muhamedaner und der ungläubigen Wissenschaft, und zur Verteidigung der katholischen Warheit gegen Andersgläubige, bestehend aus 4 Büchern, deren drei erste von denjenigen Warheiten handeln, welche die menschliche Vernunft von sich aus erkennt, Buch IV aber von denen, die nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden. Die angebliche Originalhandschrift dieses Werkes befindet sich jetzt in der vatikanischen Bibliothek und ist neuerdings von P. A. Uccelli in Rom 1878 mit einer Dedication an Papst Leo XIII. herausgegeben worden. Pole-

mischen Inhalts ist ferner 2) das Opusculum contra errores Graecorum ad Urbanum IV, geschrieben auf Wunsch des genannten Papstes im J. 1263, aus Anlass der von Kaiser Michael Paläologus angeknüpften Unionsverhandlungen, mit Benutzung einer von dem Papst ihm zugestellten, von Thomas kritiklos angenommenen Sammlung gefälschter patristischer Citate, bes. des sog. Pseudo-Cyrill (vgl. darüber Launoy, Opp. V, 1, 19; Werner I, 763; Janus, Papst und Concil, S. 285 ff.). 3) Der Polemik gegen den Averroismus dient ein tractatus de unitate intellectus contra Averroistas Opusc. 16, geschrieben 1269 zu Paris, s. Werner I, 558; 4) der Polemik gegen Wilhelm von St. Amour (s. o.) die 3 Schriften contra impugnantes Dei cultum, de perfectione vitae spiritualis und contra retrahentes a religionis ingressu.

D. Die vierte Klasse der Schriften des h. Thomas bilden endlich diejenigen, welche der systematischen Theologie, der Dogmatik und Ethik, angehören, obgleich auch philosophische, apologetische u. a. Fragen darin mitbehandelt werden. Dahin gehört 1) sein Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus in 2 Büchern, ein Werk seiner jüngeren Jare, worin er in der Form des Kommentars, dem Text des Lombarden genau sich anschließend und ihm von Distinction zu Distinction mit seinen Erklärungen folgend, im wesentlichen schon sein eigenes System herausarbeitet (s. Werner I, 320 ff.). Daran schließt sich dann eine Reihe von weiteren Arbeiten, die teils die dialektische Durchbildung der einzelnen theologischen Lehren, teils systematische Zusammenfassung und Abrundung derselben als eines zusammenhängenden Ganzen bezwecken. Ersterem Zweck dienen 2) die quaestiones disputatae, 63 an der Zal (s. Werner I, 360), in 400 Artikeln die wichtigsten Gegenstände der theologischen Spekulation behandelnd; 3) die quaestiones quodlibeticae, eine Sammlung von dialektischen Erörterungen theologischer Fragen der verschiedensten Art in buntester Mischung und ganz zufälliger Ordnung, in 12 Partieen abgeteilt, jede wider eine Reihe von einzelnen Quästionen und Artikeln enthaltend (Werner I, 359). Gleichfalls als Vorarbeiten für die systematische Theologie können bezeichnet werden; 4) die zu Paris c. 1253 und den folgenden Jaren entstandenen katechetischen oder populärtheologischen Schriften zur Auslegung des Symbolum apost., der oratio dominica, salutatio angelica, der decem praecepta, der articuli fidei und sacramenta ecclesiae (Werner I, 123, vgl. die Geschichte der Katechetik und der katechetischen Lehrstücke). 5) Einen Versuch zu systematischer Verarbeitung des gesamten theologischen Lehrstoffes macht Thomas zuerst in seinem wol auch noch in der Pariser Zeit verfassten, aber unvollendet gebliebenen, einem Freund Reginald gewidmeten Compendium theologiae (Werner I, 387 ff.), das in 3 Büchern die gesamte christliche Lehre nach Augustins Vorgang unter dem Schema der 3 theolog. Tugenden fides, spes, caritas darstellen sollte; nur der erste Teil de fide ist vollständig vorhanden in 246 Kapiteln, vom zweiten Teil nur 10 Kapitel, die dritte fehlt ganz. Die reifste und vollendetste Frucht seiner theologisch-systematischen Arbeit aber besitzen wir endlich 6) in seiner Summa totius theologiae, über welche Thomas selbst im Vorwort sagt, dass er hier den Stoff behandeln wolle in einer Weise, welche der eruditio incipientium entspreche, ihn eben deshalb mit Ausscheidung der vielen Streitfragen bündiger und klarer, secundum ordinem disciplinae, one störende multiplicatio inutilium quaestionum entwickeln wolle. Wenn nun auch das Werk den Standpunkt der incipientes weit überschreitet, so ist es doch unleugbar viel conciser, klarer und methodischer als sein Sentenzenkommentar. Es besteht aus drei Teilen: Teil I handelt von Gott als dem vollkommensten Wesen und dem, was er durch seine Allmacht hervorgebracht hat, Teil II vom Menschen als dem Ebenbild Gottes, sofern er als freies vernünftiges Wesen nach einem Ziel seiner Handlungen, nach Gott, strebt; Teil III von Christus und seinen zur Erlangung der Seligkeit verordneten Gnadenmitteln; oder kürzer: Pars I handelt de Deo, Pars II de motu rationalis creaturae in Deum, Pars III de Christo, qui nobis est via tendendi in Deum. Vgl. über Inhalt und Ordnung der Summa theol.: Kling, Descriptio Summae th. Thomae Aq., Bonn 1846; Baur, Vorlesungen über DG. II, 247 ff.; Werner I, 801 ff. Bekanntlich ist das Werk nicht vollen-

det: es bricht mitten in der Lehre von der Buße mit quaestio 90 ab und ist erst später aus anderen Schriften des Thomas, bes. aus dem Sentenzenkommentar, ergänzt worden mit 99 Quästionen, welche den Schluss der Lehre von der Buße, die übrigen Sakramente und die Eschatologie enthalten. Als Verfasser dieses Supplementum S. Th. gilt ein Kölner Theolog aus dem 15. Jarh., Heinrich von Gorrichen (s. Werner I, 820 f.). Die Ächtheit der Summa theol. ist von Launoy u. A. mit schwachen Gründen angegriffen, von Natalis Alex., Diss. ad hist. eccl. s. XIII, von Echard et Quétif I, 294 siegreich verteidigt worden, vgl. Werner I, 879.

Über Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen der Werke des h. Thomas und andere literarhistorische Fragen s. Echard et Quétif a. a. O.; Werner I, 875 ff.; Hist. lit. de la Fr. XIX, 244 sq. und die übrige oben angefürte Spezialliteratur. Die Einzelausgaben sind geradezu unzälbar; schon im 15. Jarhundert zälte man gegen 200. Gesamtausgaben besitzen wir bis jetzt sechs: Die erste zu Rom auf Befehl des Papstes Pius V. von den beiden Dominikanern Giustiniani und Manriquez besorgt in 17 Foliobänden, die Summa Theol. mit dem Kommentar Cajetans, gedruckt zu Rom 1570—71 Fol.; die zweite in Venedig 1592/94, wesentlich ein Abdruck der römischen mit allen ihren Fehlern 18 t. Fol.; die dritte zu Antwerpen in 18 Bänden, besorgt von Morelles 1612—14; die vierte zu Paris in 23 Bänden 1636—41; die fünfte zu Venedig 1745—88 in 28 Quartbänden erschienen, mit einer Vita S. Thomae von Echard, mit den 30 dissert. praeviae des B. M. de Rubeis (s. o.) und der von Peter von Bergamo im 15. Jarh. angefertigten tabula aurea, einer Art von Konkordanz über die thomistischen Schriften; die sechste zu Parma 1852—71 in 25 Quartbänden erschienen (angeblich ad fidem optimarum editionum accurate recognita, in Warheit aber one kritischen Wert). Eine siebente Gesamtausgabe wird dem Vernehmen nach zu Rom unter den Auspicien des Papstes Leo XIII. und seines Bruders, des gelehrten Thomisten Pecci vorbereitet. Als beste Ausgabe der Summa theol. gilt bis jetzt die zu Paris 1853 ff. in 15 Bänden 8° erschienene, besorgt von Drioux; als beste der Summa contra gentiles die von Uccelli in Rom 1878 veranstaltete (s. o.). Weitere bibliographische Notizen über die verschiedenen Thomas-Ausgaben bei Hain, Repert. Nr. 1328—1543 und Brunet, Manuel rc. V, 824 ff.

III. Lehre des Thomas. Wenn das Wesen der Scholastik als der kirchlichen Schultheologie des Mittelalters besteht in der methodischen Anwendung überlieferter, teils aus Plato, teils aus Aristoteles entlehnter dialektischer Denkformen auf den überlieferten Stoff der kirchlichen Glaubenslehre zu dem Zwecke ihrer wissenschaftlichen Präzisirung, Begründung und Systematisirung (vgl. den Artikel Scholastik Bd. XIII, 653 ff.): so bezeichnet Thomas, obwol ganz auf den Schultern seines Lehrers Albert stehend, und diesem an Umfang des Wissens wie an Originalität des Denkens unzweifelhaft nachstehend, dennoch anerkanntermaßen den Höhepunkt der Scholastik — nicht bloß in formeller Beziehung, weil er dem theologischen System eine mehr abgerundete und symmetrische Form, eine durchsichtigere und in gewissem Sinne elegantere Darstellung gegeben hat, als alle seine Vorgänger, sondern auch inhaltlich und persönlich, sofern bei dem Doctor angelicus „die vollendetste Accommodation der aristotelischen Philosophie an die kirchliche Orthodoxie“, die innigste Durchdringung des dialektischen Scharfsinnes, mystischen Tiefsinnes, schwärmerisch-mönchischer Frömmigkeit und aufrichtiger Hingebung an die kirchlichen Auktoritäten sich zeigt. Sehen wir ab von seinen philosophischen Anschauungen, worüber die oben angefürte Litteratur zu vergleichen ist, so kommt hier in erster Linie in Betracht seine Grundlegung der Theologie als Wissenschaft.

Die Theologie ist für Thomas die höchste, alle anderen überragende und beherrschende Wissenschaft — vermöge ihres Ursprungs, ihres Inhalts und ihres Zwecks. Vermöge ihres Ursprungs unterscheidet sie sich von der Philosophie und allen weltlichen Wissenschaften dadurch, dass diese von dem lumen rationis naturalis ausgehen, die Theologie oder doctrina sacra aber von den principiis

superioris scientiae oder von dem lumen divinae revelationis. Ebendarum unterscheidet sie sich aber auch von der Philosophie nach ihrem Inhalt und ihrer Methode, sofern diese als Weltweisheit creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit; die Theologie aber, oder doctrina fidei, ist in erster Linie consideratio Dei, erst in zweiter creaturas considerat nonnisi in ordine ad Deum, und ist darum perfectior, utpote cognitioni Dei similior (S. c. gent. II, 4). Insbesondere aber ist die Theologie die allbeherrschende Wissenschaft vermöge ihres Zweckes, da überhaupt der Wert der verschiedenen Wissenschaften sich bestimmt nach ihrer Abzweckung; da nun die Theologie mit dem finis superexcedens der vita beata zu tun hat, der Zweck der Philosophie aber infra finem theologiae ist, und ihr wie die Pharmazie der Medizin, zu dienen hat: so folgt, dass die theologia imperat omnibus aliis scientiis tanquam principalis et utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis. Dennoch aber, oder vielmehr eben darum, weil die Theologie die herrschende, die Philosophie lediglich die dienende Wissenschaft ist, so besteht zwischen beiden auch wider ein Verhältnis der Harmonie, sofern es zwei Klassen von religiösen Warheiten gibt: solche, welche auch die Vernunft erreichen kann (die sog. praeambula fidei), die aber doch zu ihrer vollen Gewisšheit der Bestätigung durch die göttliche Offenbarung bedürfen; und solche, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, deren Offenbarung aber dem Menschen notwendig ist zur Erreichung des finis superexcedens vitae beatae. Diese letzteren, die eigentlichen veritates fidei, vermag die Vernunft von sich aus nicht zu erkennen, aber sie kann doch die Warheiten des Glaubens teils gegen die dawider vorgebrachten Scheingründe der Gegner dialektisch verteidigen, teils dieselben durch gewisse aus dem Gebiet des Natürlichen und Vernünftigen hergeholte Analogieen erläutern. Jedenfalls kann zwischen der veritas rationis und der veritas fidei kein Widerspruch sein, weil Gott der Urheber von beiden.

So glaubt Thomas die schönste Harmonie hergestellt zu haben zwischen ratio und fides, zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Vernunft- und Offenbarungswarheiten; in Warheit aber zieht sich durch sein ganzes System hindurch ein ungelöster, wenn auch künstlich verdeckter Konflikt zwischen Religion und Metaphysik, zwischen dem Interesse des Kirchenglaubens und des wissenschaftlichen Denkens, und zugleich ein Konflikt zwischen aristotelischen und neuplatonisch-areopagitischen Denkformen, wobei er selbst fort und fort hin- und hergezogen wird zwischen dem Erkennen und Erkennenwollen des Übersinnlichen und dem Nichterkennen und Nichtbegreifenkönnen desselben. Schließlich aber reicht die areopagitische Transscendenz dem scholastischen Auktoritätsprinzip immer wider die Hand, um das kirchliche Dogma festzuhalten auch da, wo es sich jeder Vermittelung mit dem Denken entzieht.

Das Dogma der Kirche steht dem Thomas als unumstößliche Warheit vor allem Denken und trotz aller Scheingründe der Vernunft unwiderleglich fest. Es gibt keinen dogmatischen Lehrsatz, in welchem er der geltenden Kirchenlehre widerspräche; ja selbst solche Sätze, die erst durch die spätere Entwickelung des hierarchischen Systemes zur Kirchenlehre hinzugekommen sind, werden von ihm one Bedenken angenommen und so viel möglich durch Gründe gerechtfertigt (vgl. Baur, Kirche des MA., S. 353 f.). Merkwürdig ist dabei immerhin, dass Thomas das Ansehen der kirchlichen Tradition gar nicht so prinzipiell betont, vielmehr die Schrift an die Spitze des dogmatischen Beweises stellt, die Autorität der Kirchenlehrer aber nur als warscheinliche Argumente gelten läst (s. Summa theol. I, 1, 8: Sacra scientia auctoritatibus can. scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae non quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter). Mehr als andere Scholastiker geht er auf biblische Stellen zurück, jedoch nicht um die Kirchenlehre an der Schriftlehre zu prüfen oder danach zu korrigiren, vielmehr um in der Schrift eine Bestätigung des kirchlichen Dogmas zu finden. Seine exegetischen Grundsätze sind zwar verhältnismäßig nüchtern, sofern er auf den unus sensus literalis das Hauptgewicht legt, ex quo solo potest trahi argumentum (Summa th. I, 1, 10); doch

stellt er den sensus spiritualis daneben, vermöge dessen nicht bloß die Worte der h. Schrift Realitäten, sondern auch diese Realitäten wider andere Realitäten bezeichnen (res significatae per voces iterum res alias significant); und überdies fehlt es ihm, neben seiner Abhängigkeit von der Auktorität der kirchlichen Überlieferung, auch an den Mitteln und Vorbedingungen einer unbefangenen Schriftforschung, vor allem an Kenntnis der hebräischen und griechischen Sprache (vgl. Tholuck, De Abaelardo et Thoma Aq. interpretibus s. scripturae, Halle 1842).

Was nun die Behandlung der einzelnen Hauptdogmen bei Thomas betrifft, so spiegelt sich die für sein ganzes System charakteristische Verbindung areopagitischer Theosophie mit aristotelischer Kosmologie, aber auch der ungelöste Konflikt seines spekulativen Interesses mit seinem kirchlichen Supranaturalismus vor Allem in seiner Gotteslehre (vgl. hiezu Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II, 634 ff.; Ritschl, Gesch. Studien zur Lehre von Gott in Jahrbb. f. d. Theol. X, 278 ff.; Ders., Rechtfertigung und Versönung I, 61 ff.; Delitzsch, Die Gotteslehre des Thomas von A., Leipzig 1870). Gibt Thomas auch den ontologischen Beweis Anselms nicht zu, weil das esse in intellectu etwas ganz anderes sei als das esse in re (Summa theol. P. 1. 9. 2): so ergeht er sich doch in mehrfachen teils kosmologischen, teils teleologischen Argumenten für das Dasein Gottes (Deum esse quinque viis probari potest und zwar 1) aus dem Begriff der Bewegung, 2) der wirkenden Ursache, 3) des Möglichen und Notwendigen, 4) des Gradunterschiedes der Dinge, 5) aus dem Begriff des Zweckes). Wenn aber auch das Dass des Daseins Gottes aus der Vernunft bewiesen werden kann, so doch nicht das Was des göttlichen Wesens, weil nach der areopagitischen Voraussetzung Gott als Ursache und die endlichen Dinge als Wirkungen nicht in einem adäquaten Verhältnis stehen können: Deus infinitus infinite cognoscitur, d. h. sein unendliches Wesen wird aus den endlichen Dingen nicht erkannt; wir erkennen nur habitudinem ejus ad creaturas, non ipsum; ja auch der durch die göttliche Gnade erleuchtete endliche Verstand vermag nur das Negative zu erkennen, dass Gott als causa omnium nicht ist aliquid eorum, quae ab eo causantur, also nur den ganz abstrakten Begriff seiner Absolutheit. — Der positive Grundbegriff, unter welchem Thomas Gottes Wesen denkt, ist der des Seins: er ist primum ens simpliciter, essentia infinita; aber er ist nicht reines, bloßes Sein, auch nicht bloß das esse formale omnium, sondern vielmehr actus purus, reine mit keiner Potentialität behaftete Aktualität, causa prima, agens primum, näher aber erkennendes und wollendes Sein, denkende und zwecksetzende Weltursache; denn idem in Deo intelligere et esse, velle et esse; per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere (S. th. I, 13, 34) und quod per esse suum sit voluntas (S. c. gent. I, 73), so dass also intellectus und voluntas nur als Modifikationen des göttlichen Seins in der Beziehung nach außen, nicht als Momente des göttlichen Lebens erscheinen (vgl. Baur, Vorl. über die DG., II, 319 ff.).

Eben daraus, dass es doch vorwiegend die Kategorie des Seins ist, unter der Thomas Gott denkt, begreift sich auch, weshalb er immer wider auf die schlechthinnige Identität Gottes mit sich und seine absolute Einfachheit zurückkommt (als maxime ens ist Gott maxime unus, maxime indivisus), weshalb er insbesondere einen objektiven Unterschied unter den göttlichen Eigenschaften nicht zugibt, sondern sie auf die verschiedenen Gesichtspunkte zurückfürt, unter welchen der Mensch das an sich eine, unterschiedslose Wesen Gottes auffasst, aber auch vermöge einer in Gottes Wesen liegenden Notwendigkeit auffassen muss. Ebenso kann es uns nicht wundern, wenn Th. zwar seinen ganzen spekulativen Tiefsinn und scholastischen Scharfsinn aufwendet, um das Trinitätsdogma dem Denken durchsichtig zu machen, indem er es nach Augustins und Anselms Vorbild aus dem Wesen des göttlichen Geistes als eines denkenden und wollenden zu konstruiren sucht (Deus intelligendo se concipit verbum suum — et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius, also die filiatio = Hervorgang des göttlichen Wortes aus dem göttlichen Denken, die spiratio = Hervorgang der göttlichen Liebe), um dann doch zuletzt (Summa I, 32, 1) mit dem bezeich-

nenden Bekenntnis zu schließen, daß es für die natürliche Vernunft unmöglich sei, ad cognitionem divinarum personarum pervenire; höchstens sei jene im Stand, cognoscere de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum; wer die Trinität naturali ratione probare nititur, fidei derogat (vgl. Baur, Lehre von der Dr., II, 685 ff.; Werner II, 354 ff.). Ebenso zeigt sich der Konflikt zwischen der aristotelisch-neuplatonischen Metaphysik und den kirchlichen Lehrsätzen in Thomas' Lehre von der Weltschöpfung. Zwar läßt er nicht wie sein Lehrer Albert das Sein der Welt durch eine Emanation unmittelbar aus Gott hervorgehen, sondern betont sehr entschieden die kirchliche Lehre von der Schöpfung aus Nichts: denn nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui causa est universalis totius esse; unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse produxit; die göttliche Kausalität bedarf keines Substrates, weil sie die universellste Kausalität ist. Und zwar ist das Schaffen eine Tätigkeit des göttlichen Wesens, daher es allen drei Personen zugeschrieben wird: der Vater betätigt seine Schöpfermacht durch die Weisheit des Sones in der Güte des heil. Geistes. So ist Gott die sufficiens causa mundi; vermöge seiner Macht die causa effectiva, vermöge seiner Weisheit die causa exemplaris, vermöge seiner Güte die causa finalis. Wenn aber Gott als causa exemplaris omnium rerum die Idee der Welt ewig in sich trägt, wenn er als causa effectiva niemals gedacht werden kann sine effectu, so scheint mit Notwendigkeit zu folgen, daß die Welt gleichewig mit Gott — eine Konsequenz, der sich Thomas zuletzt nur mit der Ausflucht zu entziehen weiß, der zeitliche Anfang der Welt sei Glaubensartikel, aber unbeweisbar: mundum incepisse credibile est, sed non demonstrabile et scibile (S. th. I, 46, 2). Noch mehr aber zeigt sich die Unvereinbarkeit der christlichen Schöpfungslehre mit seinem platonischen Gottesbegriff in der Erörterung der Frage: wie sich die Vielheit der endlichen Dinge verhalte zu der absoluten Einheit in Gott? Das Vermittelnde liegt ihm in den Ideeen als den urbildlichen Formen der Dinge in Gott: diese multiplicantur secundum respectum ad res, sind aber Eins im göttlichen Denken, quia Deus uno actu se et omnia intelligit. Gott ist die Einheit und die Welt die Vielheit und Eins mit dem Anderen gesetzt, beide eben darum in einem notwendigen immanenten Verhältnis zu einander: die Vielheit der endlichen Dinge hat ihren Grund in Gott, die Vielheit der göttlichen Ideeen aber hat ihren Grund in der Vielheit der Dinge; so ist die Realität der Dinge, die erklärt werden soll, einfach vorausgesetzt (vgl. Baur, MA. 323; DG. II, 373 ff.). Damit verknüpft sich nun auch ganz konsequent die thomistische Anschauung von der Welt als einer Reihe von abwärtsgehenden, nur quantitativ von einander unterschiedenen Stufen der Vollkommenheit. Den Grund dieser Ungleichheit in der Welt findet Thomas aber nicht wie Origenes in der Freiheit der geschaffenen Geister, sondern in der sapientia Dei, welche die causa distinctionis und darum auch inaequalitatis ist propter perfectionem universi; denn das Universum wäre nicht vollkommen, si unus tantum gradus bonitatis inveniretur in rebus (S. theol. I, 47, 2). Diesen quantitativen Unterschied der verschiedenen Stufen des Seins identifizirt aber Thomas wider mit dem Begriff der qualitativen Unvollkommenheit: verglichen mit dem unendlichen Sein Gottes involvirt die Abstufung des endlichen Seins einen defectus, eine corruptio. Diese Vorstellung fürt konsequenterweise zu einem System deterministischer Dependenz, in welchem jede Stufe durch die ihr vorangehende, alles Einzelne durch die Idee des Ganzen, das Ganze zuletzt von Gott als der prima causa movens schlechthin bedingt wird — eine Weltanschauung, die freilich mit dem teleologischen und ethischen Geist des Christentums allzusehr in Konflikt kommt, als daß er sich nicht genötigt gesehen hätte, zu Gunsten der menschlichen Freiheit wider Beschränkungen anzubringen (vgl. Ritter, Gesch. der Philos., VIII, 288).

In sehr charakteristischer Weise zeigt sich der thomistische Determinismus in der Behandlung der Lehre von der Erwälung und Verwerfung, die er mit der Lehre von der Providenz zusammennimmt. Alles fällt unter die göttliche Providenz, da Alles seine Zweckbestimmung von Gott empfangen hat. Der Zweck

aber, in quem res creatae a Deo ordinantur, ist ein doppelter: zu dem einen gelangt man virtute naturae suae, der andere aber excedit proportionem naturae creatae et facultatem; der höchste Zweck der creaturae intellectuales ist kein anderer als die vita aeterna, quae in visione Dei consistit, quae supra naturam cujuslibet est. Wie die körperlichen Wesen durch eine von Gott ausgehende Einwirkung (die göttliche gubernatio s. providentia) auf ihr natürliches Ziel hingelenkt werden, so müssen die geistigen Wesen durch unmittelbare göttliche Kausalität hingelenkt werden auf ihr höchstes übernatürliches Ziel, sicut sagitta mittitur a sagittante (Summa th. I, 23, 1). Der Gedanke an diese Hinlenkung aber muss in Gott präexistiren, und eben dies ist die Vorherbestimmung. Aber wie im Reich der Natur, so muss es auch im Reich der Gnade eine Abstufung und Verschiedenheit geben, und es ist zur Vollendung des Ganzen ebenso notwendig, dass einige die niedersten, wie dass andere die höchsten Stufen einnehmen, dass einige die göttliche Gerechtigkeit verherrlichen müssen, wie andere die göttliche Barmherzigkeit; daher gibt es, wie einen ewigen göttlichen Erwälungsratschluss, so auch einen von Ewigkeit feststehenden Reprobationsbeschluss. Die Zal der reprobi ist von Ewigkeit her ebenso genau vorausbestimmt wie die der electi, weil sie für die Ordnung der Geisterwelt ebenso wesentlich ist, wie für die Ordnung der physischen Welt die Zal der Spezies, Elemente, Sterne &c. Gott kann nach souveränem Belieben erwälen oder verwerfen, weil ja kein Geschöpf auf die seligmachende Gnade ein Recht hat; alle, auch die reprobi, haben Teil an der bonitas Dei, sofern diese omnibus vult aliquod bonum, wenn auch nicht quodcunque bonum vult omnibus; auch hat die Ausfürung der reprobatio ihren Grund nicht in einem Wirken, sondern bloß in einem Unterlassen Gottes, denn nicht Gott drängt zur Sünde, sondern indem er seine Gnade nicht gibt, fällt der Mensch durch seinen eigenen Willen: proximum agens peccati humani est voluntas; est igitur defectus peccati a voluntate hominis, non autem ex Deo (Summa c. g. III, 162). So sucht Thomas die Walfreiheit zu retten im Interesse der sittlichen Zurechnung: er unterscheidet Naturursachen und Willensursachen als necessariae und contingentes und bestreitet gegenüber von den arabischen Dogmatikern eine solche Alleinwirksamkeit Gottes in der Welt, bei welcher ein Wirken der endlichen Ursachen nicht mehr stattfindet; er will vielmehr die operatio Dei in rebus so gedacht wissen, quod tamen ipsae res propriam habent operationem. Wenn er aber anderwärts (S. th. I, 105, 4) sagt: moveri voluntarie est moveri ex se, i. e. a principio intrinseco, sed illud principium potest esse ab alio principio extrinseco et illud moveri ex se non repugnat ei quod movetur ex alio, so ist das doch die Sprache des reinsten Determinismus, und es zeigt sich darin nur, dass der Begriff der Willensfreiheit in seinem System keinen Platz hat; zufällig nennen wir nur das, was wir aus seinen causae proximae nicht zu erklären vermögen; frei ist der Mensch nur, sofern er sich als Subjekt der durch seinen Willen hindurchgehenden Bewegung weiß: die selbständige Bedeutung des Willens vermag Thomas beim Menschen ebensowenig herauszustellen als beim göttlichen Wesen (vgl. Ritter VIII, 312).

Ganz änlich verhält es sich mit Thomas Lehre vom Wunder. Die Art, wie er die causa prima und die causae secundae als wirkende ins Verhältnis setzt, schließt einerseits das Wunder aus, lässt sich aber auch wider für eine Art Begründung des Wunders benutzen: einerseits wirkt Gott als causa prima nur durch Vermittelung der causae secundae und insofern nur natürlich, andererseits aber ist dieser ganze ordo rerum doch nur das Werk der göttlichen Allmacht, vor welcher als der absoluten und unendlichen Kraft die nur relative der endlichen Ursachen verschwindet, daher Gott auch mit Überspringung der letzteren wirken, d. h. Wunder tun kann. Wenn Thomas auch hindeutet auf den Begriff des Wunders im relativen oder subjektiven Sinn als eines der uns bekannten Naturordnung widerstreitenden Vorganges, so kann doch kein Zweifel sein, dass es ihm gerade um das Wunder im absoluten Sinn zu tun ist: Admiramur aliquid, quum effectum videntes, causam ignoramus. Da nun in vielen Fällen causa una et eadem quibusdam cognita est, a quibusdam incognita, so kann eine und dieselbe

Tatsache den Einen wunderbar erscheinen, den Anderen nicht. Dagegen nennen wir simpliciter mirum, quod habet causam simpliciter occultam; causa autem simpliciter occulta est Deus; Wunder im absoluten Sinn ist also quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus. So ist gerade Thomas der Urheber des überspannten Wunderbegriffes, von welchem das spätere Mittelalter beherrscht ist, wärend noch bei Albert und Alexander von Hales die Keime einer vernünftigeren Wundertheorie sich finden.

Bei der Lehre von den Geschöpfen Gottes wird Thomas besonders von der Engellehre angezogen; nicht nur weil dieses transscendente Gebiet ein besonderes spekulatives Interesse bot, sondern weil für die Romantik des Mittelalters diese Lehre auch einen eigentümlichen religiösen Wert hatte. Obwol hier sein Scharfsinn auch in sehr minutiöse Fragen sich verliert, so ist doch bemerkenswert, wie Thomas, indem er in den guten und bösen Engeln gleichsam das Ideal der Vollkommenheit und Verkehrung endlicher Geister konstruirt, manche erkenntnistheoretische und religiös-ethische Fragen in einer Weise bespricht, welche ein Licht auch auf die menschliche Sphäre wirft (vgl. Baur, L. v. d. Dreieinigkeit, Bd. II, 751 ff.; Vorless. über DG. II, 386 ff.; Werner II, 402—32. Über die Dämonologie des Thomas vgl. auch Soldan-Heppe, Gesch. der Hexenprozesse II, 142 ff.).

Bei der Lehre vom Menschen sucht Thomas zwar die kirchlichen Bestimmungen von seinem spekulativen Standpunkt aus dialektisch zu konstruiren, macht aber ebendamit die kirchliche Lehre zu etwas ganz Anderem. Wie Augustin und die Kirche schrieb auch Thomas dem ersten Menschen eine justitia originalis zu, in welcher der Leib der Seele, die niederen Seelenkräfte den höheren, der Mensch Gott sich unterordnete. Dieser an sich natürliche und normale Zustand war aber zugleich ein übernatürlicher, da jene Unterordnung nur durch ein dem Menschen von Anfang an verliehenes donum superadditum gratiae bewirkt wurde. Durch den Fall ist nun zwar die justitia originalis verloren, aber eine qualitative Veränderung der menschlichen Natur ist damit nicht eingetreten. Die Natur des Menschen ist dieselbe wie sie ursprünglich war; die justitia originalis ist ein bloßes accidens, das als donum divinitus datum toti naturae auch auf die Nachkommen Adams übergegangen wäre, wenn es nicht infolge des Falles durch die Entziehung der Gnade wider von ihr hinweggenommen wäre. Die beiden Zustände vor und nach dem Fall verhalten sich also nur wie Übernatürliches und Natürliches; die Erbsünde besteht nur in dem Negativen, dem Fehlen jenes Übernatürlichen, und kann daher nur als Mangel, als Schwäche, höchstens als vulneratio naturae beschrieben werden. Eine Zurechnung der Schuld der Erbsünde aber will Thomas nur in dem Sinn annehmen, als alle von Adam abstammenden Menschen gewissermaßen als Glieder eines Leibes, die Tat des Stammvaters somit als Tat Aller betrachtet werden könne; also nur in Adam ist die Erbsünde eine persönliche, in allen anderen nur eine natürliche Sünde, — womit der augustinische Begriff der Erbsünde aufgelöst ist (vgl. Baur, DG. des MA., S. 402).

Auf die Lehre von der Person uud dem Werk Christi hat Thomas ganz besonderen Fleiß verwendet als auf den Punkt, von welchem aus die abwärts steigende Stufenleiter des Seins wider aufwärts steigt, indem die göttliche Kausalität das irrationale Verhältnis zwischen dem Göttlichen und Kreatürlichen wider aufzuheben und die Welt der Vollendung zuzufüren beginnt. Seine ausfürliche Christologie (vgl. Werner II, 619—676; Dorner, Christologie II, 399 ff.; Baur, Trinität II, 787 ff.; KG. des MA., 330 ff.; DG. II, 408 ff.) bietet freilich kaum ein anderes Interesse als das: in dem Aufwand vergeblichen Scharfsinnes die Schwierigkeiten ans Licht zu stellen, von welcher seine wie die kirchliche Anschauung gedrückt wird. Er will zeigen, wie in Christo der Son Gottes nicht eine menschliche Person, sondern eine unpersönliche menschliche Natur angenommen, gleichwol aber in der Einheit des Logos mit der menschlichen Natur alle menschlichen Eigenschaften gehabt habe, die one eine warhafte menschliche Persönlichkeit sich nicht denken lassen, und ebenso alle göttlichen, dass er z. B. nebeneinander die göttliche Allwissenheit des Logos, das vollkommene Wissen der geschaffenen Geister oder die scientia beata der Seligen, die scientia

infusa oder das aprïorische Wissen der Engel, und die scientia acquisita oder das erfarungsmäßige menschliche Wissen besessen habe (Summa th. III, 9) und änlich auf der Willensseite neben dem göttlichen Willen des Logos die menschliche voluntas rationis und sensualitatis (ibid. qu. 18 und 43). Hinsichtlich des Begriffs der Menschwerdung gibt Thomas zu, dass man streng genommen weder sagen könne: homo factus est Deus, da ja die menschliche Natur unpersönlich, noch: Deus factus est homo, da Gott nicht dem Werden unterworfen, dass vielmehr beide Sätze nur wahr seien in dem Sinne: factum est ut homo sit Deus. So ist also die unio oder assumtio nicht eine Daseinsweise Gottes, sondern nur ein Verhältnis (relatio quaedam) zur Menschheit (III, 2, 7); Christus ist wesentlich der gottbegnadete Mensch, in der Gattung der der Gnade Teilhaftigen das erste Glied, das universale Prinzip und daher Haupt der Kirche, Träger einer ganz singulären, einzigartigen Gnade, der gratia unionis, darum aber auch Mittler und Spender aller himmlischen Gnaden, die von ihm als dem Haupt vermöge eines influxus interior derivantur ad cetera membra; denn wie Adam in natürlicher Beziehung Prinzipium der ganzen menschlichen Natur war, so ist Christus von Gott zum Haupt der Kirche nicht bloß, sondern der ganzen Menschheit bestellt, daher im Reich der Gnade sein Verdienst auf alle seine Glieder sich ausdehnt: meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus, quia non solum sibi sentit sed omnibus membris (III, 9. 19, 4).

In der Lehre vom Werk Christi schließt sich Thomas zwar im allgemeinen an Anselms Vorgang an (vgl. Baur, Lehre von der Versönung, S. 259; Thomasius, DG. II, 107 ff.), geht dann aber doch seinen selbständigen Weg und weicht von ihm in nicht unwesentlichen Punkten ab, namentlich in dem Satze, dass die Menschwerdung nicht absolut notwendig gewesen, weil die absolute Macht Gottes das Menschengeschlecht auch auf andere Weise hätte herstellen können; immerhin aber war der Weg der Menschwerdung und des Leidens des Gottmenschen ein modus convenientior (S. th. III, 1, 1; und qu. 46); denn er entspricht der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die Genugtuung durch einen Gottmenschen ist passend wegen der Unendlichkeit der Schuld, weil die verderbte Menschennatur für sich den Schaden des ganzen Geschlechtes nicht ersetzen kann; aber an sich notwendig war diese Genugtuung doch nicht, weil die göttliche Gerechtigkeit, welche Genugtuung heischt, keine unveränderliche göttliche Wesensbestimmung, sondern vom Willen Gottes abhängig ist. Zwar ein menschlicher Richter kann nicht gerechterweise eine Schuld one Strafe erlassen; aber Gott hat keinen Vorgesetzten, er ist das höchste Gut des Universums und begeht kein Unrecht, wenn er eine gegen ihn begangene Schuld vergibt one Genugtuung. Nichts gewärt einen tieferen Einblick in die Bedeutung des Satisfaktionsbegriffes für die mittelalterliche Theologie als dieser küne Schluss des Thomas: weil Gott das höchste Gut ist, so kann er handeln wie ein Privatmann (vgl. Ritschl, Studien über Genugtuung &c. in Jahrbb. f. d. Theol., 1860, 4; Lehre von der Rechtf. 2. A., I, 73). Auch darin ist Thomas konsequenter als Anselm, dass er nicht zwischen satisfactio als gutmachender Leistung und poena als Strafleiden unterscheidet, sondern das satisfacere als subjici poenae, quam alius meruit, betrachtet. Ebenso hat Thomas den Begriff der Stellvertretung tiefer erfasst, wenn er sagt: Christus hat die Satisfaktion nicht für sich geleistet, sondern als Haupt der Gemeinde, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Aber Thomas lässt unser Heil durch Christum vermittelt sein nicht nur per modum satisfactionis, sondern auch per modum redemtionis, sacrificii und meriti. Der wichtigste Gesichtspunkt ist ihm der modus meriti. Ein Verdienst erwirbt sich, wer aus gerechtem Willen sich selbst entzieht, was er besitzen durfte, oder wer unverdientem Leiden freiwillig sich unterzieht; beides war bei Christo der Fall; vermöge der ihm eignenden gratia capitis aber kam sein Tun und Leiden nicht bloß ihm, sondern auch allen Gliedern seines Leibes zu gut: Chr. per suam passionem sibi et omnibus membris suis meruit salutem; denn tota ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, ja es

findet zwischen Haupt und Gliedern ein influxus internus statt, vermöge dessen die virtus motiva des Hauptes derivatur ad cetera membra (III, 48, 1). Jene vier Begriffe aber, unter welchen das Werk Christi von Thomas aufgefasst wird, sind von ihm nicht in ein organisches Verhältnis gesetzt; der modus sacrificii und redemtionis sind mehr Bild als Begriff, die satisfactio vollzieht sich vorzugsweise durch das Todesleiden, das meritum durch das Leben Christi, aber doch auch wider durch seine passio; jene geht mehr von einem privatrechtlichen als öffentlich rechtlichen Gesichtspunkt aus, das meritum aber wird gegründet auf den Gesichtspunkt der Billigkeit, da ja bei der zwischen Gott und dem Menschen bestehenden Ungleichheit von einem Rechtsanspruch des letzteren keine Rede sein kann (vgl. Baur, Lehre von der Versöhnung, 230 ff.; Ritschl, Lehre von der Rechtf., I, 58). Was endlich die Wirkungen des Werkes Christi betrifft, so fehlt es auch hier an Klarheit und Konsequenz; denn wenn gleich die satisfactio wegen ihres unendlichen Wertes, wegen der dignitas vitae Christi als des Gottmenschen, eine non solum sufficiens, sed etiam superabundans sein soll, so tilgt sie doch nicht alles und jedes Strafverhältnis, sondern bildet nur das ergänzende Prinzip für die daneben immer noch geforderten eigenen Satisfaktionen des Menschen; durch das meritum aber wird nach Thomas wesentlich Gnade erworben, um mit deren Hilfe selbst meritorisch zur Erlangung der Seligkeit mitzuwirken.

Auf die Lehre vom Werk Christi folgt in der theologischen Summa des Thomas unmittelbar die Lehre von den Sakramenten, welche von Christo ihre Wirksamkeit haben und dazu dienen, sein Verdienst in die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen hinüberzuleiten. So erscheint hier, wie das für die Scholastik überhaupt charakteristisch ist, die Lehre von der individuellen Heilsaneignung oder die Heilsordnung in die Sakramentsordnung aufgelöst und in sie zersplittert, verliert aber auch eben damit ihre Selbständigkeit und evangelische Reinheit. Allerdings redet Thomas von der Heilsordnung auch schon anticipirend, ehe er die Lehre von Christi Person und Werk abhandelt, im ethischen Teile seines Systemes, in der Pars prima secundae p. 109 sqq., wo er handelt von dem äußeren Prinzip der menschlichen Handlungen, nämlich von Gott, wie er durch seine Gnade das Rechthandeln des Menschen unterstützt (de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum).

Schon diese Stellung der Lehre von der Gnade beweist, dass diese für Thomas zuletzt nichts ist, als die absolute göttliche Kausalität, welche das teils schon ursprünglich im status naturae integrae vorhandene, teils im status naturae corruptae noch verschlimmerte irrationale Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen wider aufheben soll; nicht bloß im status corruptus bedarf die Natur der Gnade, damit sie geheilt, sondern auch schon im status integritatis, um zur Erreichung des bonum superexcedens vitae beatae befähigt zu werden. Und wenn schon an sich der Mensch eine göttliche Hilfe zum Guten bedarf, weil das liberum arbitrium moveri non potest nisi motum a Deo als der causa prima, so ist es dem Menschen noch viel weniger möglich, dasjenige per sua naturalia hervorzubringen, wodurch er das bonum superexcedens vitae beatae erlangt, die opera meritoria proportionata vitae aeternae. Dazu gehört eine höhere virtus, die virtus gratiae, welche wider in verschiedener Weise eingeteilt wird (als gratia actualis und habitualis, operans et cooperans, praeveniens et subsequens) und eine fünffache Wirkung in der Seele hervorbringt: 1) ut anima sanetur, 2) ut bonum velit, 3) ut bonum quod vult efficaciter operetur, 4) ut in bono perseveret, 5) ut ad gloriam perveniat. Die allgemeine Wirkung der Gnade aber ist die justificatio, die den Menschen aus einem injustus zu einem justus machen, ihn in das adäquate Verhältnis zu Gott setzen soll. Thomas beschreibt sie als einen aus mehreren Momenten bestehenden Prozess der transmutatio aus dem Stand der Sünde in den Stand der Rechtbeschaffenheit, beginnend mit der infusio gratiae, welche dann weiterfürt zum motus liberi arbitrii ad Deum, zur infusio fidei s. caritatis, dann zum motus l. a. adversus peccatum und endlich zur remissio peccati. Die infusio gr. und die remissio pec. verhalten sich wie der positive und der negative Pol, und zwar so, dass wenn das Positive gesetzt

wird, das Negative verschwindet, wie die Finsternis schwindet durch Einstralung des Lichts (II, 1, 9. 104, 8). Dass so der Begriff der Sündenvergebung wie der Begriff des Glaubens um seine eigentliche konstitutive Bedeutung kommt, indem die fides hinter die caritas, die remissio hinter den motus ad Deum und contra peccatum zurückgestellt und zum consequens der neuen Willensbewegung gemacht wird, dass aber auch dieser ganze Prozess der justificatio den Charakter eines deterministischen, um nicht zu sagen physischen Vorganges, eines von Gott als der causa prima bewirkten motus de contrario in contrarium annimmt, ist einleuchtend (vgl. über die thomistische Rechtfertigungslehre Ritschl, Chr. Lehre von der R., 2. A., I, 89).

An die Rechtfertigung als Wirkung der gratia operans knüpft Thomas unmittelbar an die Lehre vom meritum als effectus gratiae cooperantis (qu. 114). Freilich scheint der Determinismus des thomistischen Systems den Begriff des Verdienstes ganz auszuschließen. Verdienst und Lon beruhen ja auf dem Begriff der Gerechtigkeit und setzen eine gewisse aequalitas zwischen Leistung und Lon, zwischen Tun und Empfangen voraus. Zwischen Gott und dem Menschen besteht aber die höchste inaequalitas, sofern Alles, was der Mensch Gutes hat, von Gott herrürt. Von Verdienst kann hier also nur in einem sehr uneigentlichen Sinn die Rede sein, wenn Gott dem Menschen eine Leistung, zu der er ihm selbst die Kraft gegeben, in gewissem Maße (secundum proportionem quandam) als Verdienst anrechnet und ihm eine Art von Lon (quasi mercedem) dafür gewärt. Ein eigentliches Verdienst (ein meritum ex condigno, das Äquivalenz zwischen Leistung und Lon voraussetzen würde) ist das nicht; nur ein meritum de congruo, ein Verdienst der Billigkeit, kann es heißen, sofern Gott es congruum findet, dem Menschen, der seinen freien Willen zum Organ des göttlichen Willens hergibt, einen Lon zukommen zu lassen für eine Leistung, die eigentlich Wirkung der göttlichen Gnade ist (congruum videtur, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis). Diese ganze Unterscheidung aber ist offenbar eine rein illusorische, da der menschliche Wille ja die bloße Form ist, durch welche die Wirksamkeit der Gnade vermittelt wird.

Dasselbe täuschende Spiel zwischen Gnade und Freiheit, zwischen philosophischem Determinismus und kirchlichem Pelagianismus zeigt sich auch bei der thomistischen Behandlung der Sakramentslehre in dem Bestreben, dem menschlichen Tun neben dem durch die Sakramente sich vermittelnden Wirken der Gnade so viel Raum als möglich zu schaffen. Über seine Lehre von den Sakramenten im allgemeinen s. den Art. „Sakrament" RE. Bd. XIII, S. 270 ff., vgl. Werner II, 676 ff.; Hahn, Lehre von den Sakram., Breslau 1864, S. 21 ff.; Thomas handelt 1) vom Begriff und Wesen des Sakraments, 2) vom Zweck und Wirksamkeit, 3) von Zal und Rangordnung der einzelnen Sakramente. Die Sakramente definirt Thomas, den augustinischen und areopagitischen Sakramentsbegriff kombinirend, als signa sensibilia invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur: sie haben rememorative Bedeutung, sofern sie an die Ursache unserer Heiligung, Christum, uns erinnern, demonstrative sofern sie die Form unserer Heiligung, gratia und virtus, darstellen, pränuntiative in Absicht auf die zukünftige Verklärung. Ihre Notwendigkeit ist keine absolute, sondern nur eine necessitas ex suppositione finis, sofern sie von der bonitas Dei zum Heil des Menschen verordnet sind, aber nur dasjenige in ihnen, was de necessitate sacramenti est, beruht auf der Einsetzung Gottes durch Christum, Anderes was nur ad excitandam devotionem dient, auf menschlicher Anordnung. Alle Sakramente sind von Christo eingesetzt, aber nicht alle von Christus selbst promulgirt, quaedam apostolis promulganda reservavit. Entsprechend der geistleiblichen Natur des Menschen bestehen die Sakramente aus Materie und Form, aus einem sinnlichen Element, z. B. Wasser, und dem die Form des Sakramentes ausmachenden, das Sinnenzeichen dolmetschenden Wort. Im Urzustand hat es keine Sakramente gegeben, wol aber im A. T. Sakramente, die auf Christum hinwiesen, wie die des N. T.'s auf ihn zurückweisen. Die Wirksamkeit der letzteren beruht auf einer ihnen selbst inwonenden, durch sie hindurchwirkenden Kraft, einer virtus efficax

et instrumentalis, die teils ein Heilmittel wider die Sünde darbietet, teils eine positive Wirkung in der Seele des Empfängers hervorbringt, ihr einen character indelebilis mitteilt (wie Taufe, Firmung, Priesterweihe). Die Siebenzal der Sakramente, wie sie seit Petrus Lomb. feststand, rechtfertigt Thomas aus der Analogie des geistlichen mit dem natürlichen Leben, das teils der positiven Förderungsmittel, teils der remedia gegen Störungen bedarf, aus den 7 Todsünden, wogegen sie verwaren, aus den 7 Kardinaltugenden, wozu sie stärken sollen (vgl. Baur, MA., 337 ff.; Werner 691).

Von den einzelnen Sakramenten ist besonders auszuzeichnen die Behandlung des Abendmales, der Buße und der Priesterweihe. Ein wares Kunststück scholastischer Dialektik ist seine Konstruktion der Gegenwart Christi im Abendmal. Sie ist ihm wesentlich vermittelt durch die Verwandlung, welche er nicht als Vernichtung oder Auflösung der Substanzen von Brot und Wein, sondern in der Weise gedacht wissen will, daſs die Substanz eine andere wird, wärend die Accidenzien bleiben, — also als reines Wunder gewirkt durch eine operatio der infinita virtus Gottes, der als prima causa et substantiae et accidentis ebenso gut die Accidenzien one wie mit ihrer Substanz erhalten kann (P. III, qu. 77, 1). Besondere Mühe macht ihm dabei die Frage, wie der Leib Christi mit derselben quantitas, qua extenditur in coelo, im Sakrament gegenwärtig sein könne; er entscheidet sich dafür, die quantitas des himmlischen Leibes Christi sei zwar wirklich auch in dem sakramentlichen Leibe, aber nicht modo suo, nicht modo quantitativo, sondern modo substantiae, was im Grunde nichts anderes ist, als wenn andere Scholastiker eine quantitative oder dimensive Präsenz des Leibes Christi überhaupt leugnen und eine sog. definitive Präsenz statuiren (vgl. Dieckhof, Abendmalslehre I, 111; Baur S. 383). Auch in der Rechtfertigung der Kelchentziehung durch die Lehre von der Konkomitanz sucht sich Thomas mit spitzfindigen Gründen durch den Widerspruch durchzuwinden, daſs einerseits der Genuſs der beiden species im Unterschied von einander eine gewisse Bedeutung haben (der Leib als Speise, das Blut als Trank, das Eine zum Heil des Leibes, das Andere zum Heil der Seele), daſs andererseits doch nur der Priester die species utraque empfangen, und daſs, wenn der ganze Christus unter jeder Gestalt, doch ein Genuſs beider Gestalten durch den Priester nötig sein soll. Über die thomistische Lehre vom Meßopfer s. den Art. „Messe" RE. Bd. IX, 625 ff., wo mit Recht auf den Widerspruch hingewiesen ist, daſs das Meßopfer bloß imago repraesentativa passionis sein und doch die Früchte derselben realiter mitteilen soll.

Bei der Lehre vom Bußsakrament, als dessen drei partes integrales Thomas mit dem Lombarden contritio, confessio, satisfactio bezeichnet, ist es besonders das zweite und dritte Stück, in dessen Behandlung neben dem dogmatischen das hierarchische Interesse sich geltend macht: wie das Leiden Christi nur durch die Sakramente wirksam wird, so ist auch das sacramentum poenitentiae und speziell die Beichte zur Seligkeit notwendig; vor dem Priester aber muſs die Beichte geschehen, weil nur der den Leib Christi verwaltende Priester es ist, durch welchen die von Christo als dem Haupt auf die Glieder ausfließende Gnade erteilt wird; der Priester aber kann die geeigneten Mittel gegen die Sünde nicht anwenden, wenn er sie nicht kennt. Die auf die Beichte folgende, auf der priesterlichen Schlüsselgewalt beruhende Absolution wirkt nicht bloß den Erlaſs der ewigen Schuld und Strafe, sondern mildert auch die Fegfeuerstrafen so weit, daſs der Pönitent in Kraft der ihm auferlegten Genugtuungswerke sie in diesem Leben abverdienen kann, daher man von der Beichte sagen kann, sie öffne dem Pönitenten die Pforte des Himmels und verbürge die Hoffnung des ewigen Lebens (vgl. Steitz, Das römische Bußsakrament). An die Lehre von der Buße schließt sich die für Thomas wegen des hierarchischen Interesses besonders wichtige Lehre von den Indulgenzen, die er mit großer Plerophorie im strengsten, die Gnadenmacht der Kirche vollständig anerkennenden Sinn durchfürt. Ihm ist zweifellos, daſs die Indulgenzen nicht bloß für das forum ecclesiae, sondern auch für das forum Dei Kraft und Wirkung haben, daſs sie nicht bloß auf Lebende,

sondern auch auf Tode, nicht bloß auf die kirchlichen Bußstrafen, sondern auch auf die Fegfeuerstrafen sich erstrecken. Er verwirft die Meinung, als ob die Wirkung der Ablässe nur auf einer subjektiven Meinung, oder nur auf einer pia fraus ecclesiae beruhe, begründet sie vielmehr auf die Lehre von den überschüssigen Verdiensten Christi und der Heiligen, sowie auf seine Idee der Kirche als einer unitas corporis mystici, über dessen communia bona, die merita sanctorum, derjenige verfügen kann, qui multitudini praeest (qu. 25, art. 1); denn dreierlei wird zur Wirksamkeit der Ablässe erfordert: ex parte dantis auctoritas, ex parte recipientis caritas, ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem.

Auch für die Lehre vom ordo verwendet Thomas seine areopagitische Anschauung von der Stufenordnung des Seienden und von der Vermittelung der Vollkommenheit der niederen Stufen durch die höheren: wie die Schönheit der Welt, so ist auch die Schönheit der Kirche dadurch bedingt, ut ultima per media reducerentur et perficerentur et media per prima, daher hat Gott in der Kirche ordinem posuit, ut quidam aliis sacramenta traderent Deo cooperantes (Suppl. 34, 1). Daraus fließt teils der Unterschied von Klerus und Laien, teils die den 7 Geistesgaben entsprechende siebenfache Abstufung der einzelnen ordines, teils endlich die zur Regierung der Gesamtkirche dienende, mehrfach abgestufte, im päpstlichen Primat gipfelnde dignitas episcopalis, also überhaupt die ganze Ordnung des kirchlichen Lebens, die hierarchia ordinis und jurisdictionis (vgl. hiezu den Art. „Ordines“ RE. Bd. XI, S. 88). — Über die thomistische Behandlung der übrigen Sakramente Taufe, Firmung, Ehe, letzte Ölung vgl. die speziellen Artikel der RE. und Baur S. 339 ff.; Werner II, 691 ff.; Hahn S. 333 ff.

Den Übergang von der Sakramentslehre zur Lehre von den letzten Dingen macht Thomas ziemlich äußerlich durch die Worte: postquam dictum est de sacramentis, quibus homo liberatur a morte culpae, consequenter dicendum est de resurrectione, per quam homo liberatur a morte poenae (Suppl. 9, 69). Aber der Zusammenhang ist ein tieferer. Die Kirche ist es, welche in den Sakramenten mit ihrer Gnadenmacht nicht bloß alle Verhältnisse des gegenwärtigen Daseins bestimmt, sondern auch ins künftige Leben hinüberreicht; sie ist es, die auch zwischen Lebenden und Gestorbenen einen Rapport der hilfreichen Liebe vermittelt und herstellt. Dies zeigt sich besonders in der Lehre vom Fegfeuer und von der Wirksamkeit der Heiligen. Wie die Fürbitten und guten Werke der Gläubigen, insbesondere aber das Meßopfer als Sakrament der kirchlichen Einheit und die Indulgenzen wirksam sind zum Besten der abgeschiedenen, zur Abbüßung anhaftender Sünden und zeitlicher Strafen im Zwischenzustand des Fegfeuers befindlichen Seelen: so wirken umgekehrt die Heiligen im Himmel durch ihre allzeit erhörlichen Fürbitten, wie durch ihre Werke und Verdienste zum Besten der Lebenden, so dass die Heiligen im Himmel in änlicher Weise wie die Priester auf Erden Mittler des Heils sind, indem durch sie die göttliche Güte effectum suum diffundit, ut per media ultima reducantur in Deum (Suppl. 72, 2; 71, 1. 2. 9. 10 und Comm. ad sent. dist. 45, 3, 2). Sehr genau behandelt Thomas die Lehre von der Auferstehung und künftigen Seligkeit, sofern in ihnen die Vollendung sich darstellt, welcher die Kirche die Gläubigen zufürt. Dieser finis ultimus der beatitudo ist nur erreicht, wenn der Leib als die wesentliche Form und als das notwendige Organ der Seele hergestellt ist (9. 75, 1); es muss sogar die vollkommene Identität des gegenwärtigen und des Auferstehungsleibes stattfinden bis auf Hare und Nägel hinaus (9. 80, 2), ja auch die Unterschiede in Geschlecht und Größe werden, weil im individuellen Wesen des Menschen begründet, wider erneuert werden, jedoch mit Ausschluss jeder unnatürlichen Disproportion; doch werden die Leiber der Heiligen verklärt auferstehen, weil omnino anima dominabitur supra corpus (Näheres s. bei Werner S. 709 ff.).

Den Inhalt der Seligkeit beschreibt Thomas als das Schauen Gottes in seinem Wesen, als die an die Stelle der fides, spes, caritas tretende visio, comprehensio, fruitio Dei. Da dieses Ziel aber über die Fähigkeit des menschlichen Geistes als eines endlichen im Verhältnis zu Gott als dem Unendlichen hinaus-

geht, so kann es nur durch ein Wunder erreicht werden, das Gott als die virtus infinita wirkt (Summa c. gent. III, 57). Die genauere Beschreibung der vita beata mit ihren verschiedenen Stücken und Stufen, ihren dotes und aureolae s. Baur, DG. S. 503 ff.; Werner S. 718 ff.

Daſs aber die künftige Vollkommenheit und Seligkeit des Menschen vorzugsweise in die Vollendung der Erkenntnis gesetzt wird (intelligere est propria operatio substantiae intellectualis, ipsa igitur est finis ejus, Summa c. gent. III, 25), stimmt ganz mit dem unverkennbaren Intellektualismus, der für das System des Thomas ebenso charakteristisch ist wie sein pantheistischer Emanatismus und Determinismus.

Trotz dieser Einseitigkeit seines Intellektualismus und Determinismus ist Thomas als Ethiker nicht weniger bedeutend wie als Dogmatiker, und nicht mit Unrecht hat man gesagt, daſs er nach Aristoteles für die Entwicklung der Sittenlehre das Gröſste geleistet habe (vgl. Neander, Über die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aq., in seinen wissensch. Abhh. herausg. von Jacobi S. 46; Baur, Kirche des MA. 420 ff.; Rittler, Moral des Thomas v. A., München 1858; Werner II, S. 470 ff.; W. Redepenning, Einfluſs der aristot. Ethik auf Thomas v. A., Goslar 1875; Wuttke, Chr. Sittenlehre I, 162 ff.; Gaſs, Gesch. der Ethik I, S. 328 ff.) Thomas hat den ethischen Stoff im Zusammenhang mit dem dogmatischen in seiner Summa theologiae behandelt, und zwar in einem Umfang und mit einer Ausfürlichkeit, wie es bisher nicht geschehen war; denn seine Ethik füllt mit 104 Quästionen die Prima secundae, mit 189 die Secunda secundae aus (vgl. oben S. 4), wobei jedoch vielfach noch Dogmatisches mit eingeflochten ist. Art und Geist der Behandlung ist darum auch nicht verschieden von seiner Entwicklung der dogmatischen Lehren; auch in der Ethik will er die gegebene Lehre und Praxis der Kirche wissenschaftlich rechtfertigen, dabei aber auch die groſsen philosophischen Auktoritäten der Vergangenheit, vor Allem Aristoteles, aber auch Plato und die Neuplatoniker respektiren, auch hier den Standpunkt der Offenbarung und Vernunft ebenso von einander unterscheiden, wie zu einander ins Verhältnis setzen. Schon aus dieser Stellung zur Überlieferung, vermöge welcher er einen sehr mannigfaltigen, allmählich angeschwemmten Stoff zu bewältigen hatte, begreift es sich, daſs Thomas es hier noch weniger als bei den dogmatischen Materien zu einer einheitlichen, genetisch fortschreitenden Entfaltung des Stoffes bringt, daſs seine Sittenlehre (wie Baur treffend sagt) mehr einen beschreibenden als einen entwickelnden Charakter hat und daſs sein dialektischer Scharfsinn, statt ein systematisches Ganzes zu bilden, mehr in der Zergliederung des Einzelnen sich erschöpft.

Der Gang, den Thomas in seiner Darstellung der Ethik befolgt, ist im wesentlichen folgender: Zuerst wird im Eingang zur Prima secundae die beatitudo als letztes Ziel des Menschen festgestellt, dann die Akte beschrieben, durch welche dieses Ziel angestrebt und erreicht wird. Diese Akte sind teils solche, welche dem Menschen als Menschen eigen, teils solche, die ihm mit den Tieren gemein sind: ersteres die actiones voluntariae, letzteres die passiones oder Affekte. Die Prinzipien der sittlichen Akte sind teils innere, teils äuſsere: die inneren Prinzipien sind die sittlichen Vermögen, insbesondere der menschliche Wille als die potentia actuum, und die sittlichen Gesinnungen oder Richtungen (habitus), die teils gute, teils böse, sittliche oder widersittliche, virtutes oder vitia sind. Die sittlich guten habitus werden nach Wesen, Arten, Ursache, Eigenschaft, Folgen (dona, beatitudines, fructus spiritus) beschrieben, ebenso die widersittlichen nach ihrem Wesen und ihren Erscheinungen. Das äuſsere Prinzip der bösen Handlungen ist der Teufel, das äuſsere Prinzip der guten Handlungen Gott, der die Menschen durch sein Gesetz unterweist, durch seine Gnade unterstützt (qu. 90: principium movens ad bonum est Deus, qui et nos instituit per legem et juvat per gratiam). Bei der Lehre vom Gesetz wird unterschieden lex aeterna, naturalis, humana, vetus, nova; die Gnade wird betrachtet nach ihrem allgemeinen Wesen, ihren Ursachen und Wirkungen (s. oben). — Der zweite Teil der Ethik (Secunda secundae) handelt in breitester Ausfürung von den einzelnen Tugen-

den und Fehlern, den virtutibus et vitiis in speciali. Die Einteilung derselben ergibt sich teils aus der Verschiedenheit der moralischen Materie, d. h. des sittlichen Zieles, teils aus der Verschiedenheit der handelnden Subjekte. In erster Beziehung sind die Tugenden teils v. cardinales oder philosophicae, die ad naturalem beatitudinem ducunt, teils theologicae, quae a Deo infusae ad beatudinem, quae supra naturam est, ducunt. Unter den theologischen ist die erste der Glaube, bei welchem vier Stücke zur Sprache kommen: sein Wesen, die ihm entsprechenden Gnadengaben, die ihm entgegengesetzten Untugenden, die auf ihn bezüglichen Gebote; nach demselben Schema wird die Tugend der Hoffnung und Liebe behandelt. Dann folgen die vier Kardinaltugenden der prudentia, justitia, fortitudo, temperantia, wo jedesmal das allgemeine Wesen der betr. Tugend, ihre verschiedenen Teile oder Arten, ihre Gegensätze, die ihnen zu Grund liegenden Gnadengaben, die darauf bezüglichen Gebote abgehandelt werden. Es fehlt da neben einer Fülle von feinen und treffenden Ausfürungen auch nicht an seltsamen und gewaltsamen Versuchen, den mannigfaltigsten ethischen oder auch dogmatischen Stoff unterzubringen, wie z. B. die Pflichten gegen Gott, die Lehre vom Kultus, von Andacht, Gebet, Opfer, Gelübde, Eid 2c., bei der Kardinaltugend der justitia, unter den virtutes justitiae annexae, zur Sprache gebracht werden. Nachdem im Bisherigen die Rede war von den virtutes et vitia, quae pertinent ad omnium status et conditiones, wird endlich der Beschluss der Ethik gemacht mit denjenigen, quae pertinent ad aliquos homines; sie werden dann wider eingeteilt teils nach der Verschiedenheit der göttlichen Gnadengaben, teils nach dem Gegensatz der vita activa und contemplativa, teils nach den verschiedenen Ämtern und Berufsarten. Die Gnadengaben teilen sich in solche der Erkenntnis, der Sprachen, der Wunderkräfte 2c.; bei der Verschiedenheit der Lebensstellungen wird hervorgehoben der Unterschied zwischen den Anfängern im Heil und den Heilserfarenen oder Vollkommenen; bei den verschiedenen Berufsarten ist besonders die Rede von den weltlichen und kirchlichen Ständen, dem Stand der Knechte und Freien, vom königlichen, priesterlichen, bischöflichen Amt, endlich von dem Stand der religiosi oder vom Ordensleben im Verhältnis zum aktiven Leben und den Ämtern der Kirche.

Für den allgemeinen Standpunkt der thomistischen Ethik ist vor allem charakteristisch die Art, wie Thomas das Übernatürlichgute, repräsentirt in den drei theologischen Tugenden, und das Natürlichgute, repräsentirt in den vier Kardinaltugenden, zu unterscheiden und äußerlich zu kombiniren sucht. Es ist hier nicht der Ort, den hierin liegenden ethischen Grundirrtum weitläufiger zu erörtern und zu zeigen, wie dadurch das Christlichgute zu einem rein abstrakten, unrealen, das Menschlichgute zu einem bloß relativen werden, die Einheit des christlich-sittlichen Lebens aufgehoben werden muss, wärend der Standpunkt des Christentums doch gerade darin besteht, „die Verwirklichung des höchsten Gutes oder des Reiches Gottes in den Gütern der Menschheit durch das in den theologischen Tugenden bezeichnete christliche Prinzip nachzuweisen, welche jene Kardinaltugenden des Altertums erst zu ihrer rechten Erfüllung bringen sollte“ (Neander, Wiss. Abh. S. 50; Gaß 351). Interessant ist nun aber, wie Thomas doch auch wider ein Verhältnis zwischen den so unterschiedenen Gebieten herzustellen und jenen Mangel zu überdecken sucht durch die weitere, von den Neuplatonikern stammende, zunächst aus Makrobius Somn. Scip. 1, 8 entlehnte weitere Einteilung der Tugenden in die quatuor quaternarum virtutum genera, nämlich virtutes politicae, purgatoriae, purgati animi und exemplares (Prima Sec. qu. 61, 5). Ihr Urbild nämlich haben die vier Kardinaltugenden in Gott und den göttlichen Eigenschaften der Weisheit, Gerechtigkeit 2c.; sie sind virtutes politicae, sofern der Mensch durch diese natürlichen Tugenden recte se habet in rebus humanis; nun soll aber der Mensch auch nach dem Göttlichen streben, darum muss es auch virtutes medias geben, die in der Mitte stehen zwischen dem exemplares und politicae. Das sind die v. purgatoriae, die dazu dienen die Seele zu reinigen und ihrem himmlischen Ziele zuzufüren: die prudentia als rechte Wertschätzung der irdischen Dinge, die temperantia als Tugend der christlichen Selbstverleugnung, die fortitudo als un-

erschrockener Mut im Streben nach den superna, die justitia als harmonische Stimmung der Seele (ut tota anima consentiat ad hujus modi propositi viam). Zuletzt, wenn dieser Reinigungsprozeſs vollendet ist, gelangt die Seele zu dem höheren Standpunkt der virtutes animi jam purgati, wo die prudentia nur noch in Betrachtung des Göttlichen sich bewegt, die fortitudo keine passiones, die temperantia keine irdischen Begierden mehr kennt, die justitia in voller Harmonie mit der mens divina sich befindet — das sind die Tugenden der beati und der perfectissimi in hac vita. Es ist leicht zu sehen, wie damit die Kluft zwischen natürlicher und christlicher Sittlichkeit nicht ausgefüllt, sondern nur noch erweitert wird, indem Thomas jene plotinische Einteilung der Tugenden dazu verwendet, um darauf nicht bloß den Unterschied des natürlich Sittlichen und christlich Sittlichen, sondern auch innerhalb der christlichen Ethik selbst wider den Stufenunterschied zwischen einer höheren und niederen Sittlichkeit, zwischen einem status purgationis und perfectionis zu begründen, womit dann die weiteren Eigentümlichkeiten der scholastisch-katholischen Ethik, die Unterscheidung der vita activa und contemplativa, der praecepta und consilia evangelica etc. und manches Andere zusammenhängt. Wie dieser ethische Dualismus den einfachsten ethischen Prinzipien des Christentums widerstreitet, haben die Reformatoren gezeigt; bei Thomas selbst aber bestraft er sich durch die Widersprüche, in die er sich dabei verwickelt (vgl. Baur, MA., S. 428 ff.).

Das Gesamturteil über diese Ethik des Thomas, und da sie die umfassendste und mustergültigste Darstellung der katholischen Ethik des Mittelalters überhaupt und das Urbild auch der späteren römisch-katholischen geblieben ist, das Urteil über diese selbst kann nur dahin ausgesprochen werden, daſs diese Betrachtungsweise des Sittlichen eine rein empirische, quantitative und atomistische ist, welche das Gute nur nach dem Objekte und nach den verschiedenen Formen und Stufen seiner Erscheinung auffaſst, statt auf das qualitative Wesen und den prinzipiellen Grund derselben, auf das innerste Wesen und die Entfaltung des christlich-sittlichen Lebens zurückzugehen. Eben darin aber, daſs die Erhabenheit und Innerlichkeit, die Einheit und Stetigkeit der christlichen Sittlichkeit heruntergedrückt, veräußerlicht und zersplittert wird in das Mancherlei einzelner Forderungen und Leistungen und verschiedener scharf gesonderter Lebensformen, und daſs hinwiederum nicht in der sittlichen Verklärung dieser verschiedenen Lebensformen und Lebensstellungen, sondern in der Negation derselben und in dem phantastischen Streben nach einem selbsterwälten Ideal christlicher Vollkommenheit, nach einer Tugend der perfecti und perfectissimi, das Wesen der christlichen Sittlichkeit gesucht wird, — liegt ein Grundmangel der mittelalterlich-katholischen Weltanschauung überhaupt, der sich nun konsequenterweise auch in der ethischen Wissenschaft spiegelt. Insbesondere entspricht bei Thomas sein areopagitischer Emanatismus, der die Vollkommenheit der Welt und der Kirche wesentlich als eine in der Mannigfaltigkeit von Stufen in die Erscheinung tretende betrachtet, um dann schließlich in der Überspringung und Verneinung aller jener Stufen den finis superexcedens vitae christianae zu finden, ganz der quantitativen, empirischen und doch zuletzt wider transscendenten und negativen Auffassung des Sittlichen und dient ihr zur willkommenen Stütze.

Der der ganzen thomistischen Ethik wie Dogmatik zu Grunde liegende Satz, daſs die vita beata als Endziel des Menschen über die Natur des Menschen hinausliegt, erstreckt seine Folgen auch auf die politischen und kirchenpolitischen Anschauungen des Thomas, insbesondere auf seine Fassung des Verhältnisses von Stat und Kirche, wie er dieses besonders in seiner Schrift de regimine principum, so weit dieselbe wirklich von Thomas herrürt und in den betreffenden Abschnitten seiner übrigen Schriften dargestellt hat (vgl. hierüber Köstlin in der theol. RE. Bd. XIV, S. 629 ff.; Baumann, Statslehre des Thomas von Aq. 1873; N. Thoemes, Comm. lit. et crit. de Thomae Aq. operibus, quid valeant ad res eccl. politicas sociales, Berlin 1875, 8⁰; Bluntschli, Gesch. der Staatswissenschaften, 3. A., 1881, S. 1 ff.). Die Hauptgedanken sind folgende: „Das Hauptziel des Menschen ist die Seligkeit, per virtuosam vitam per-

venire ad fructionem divinam. Wäre dieses Ziel erreichbar durch menschliche Tugend, so wäre es Aufgabe der Fürsten, dirigere homines ad hunc finem, da ja der Stat allerdings nicht bloß für das materielle Wolsein, sondern auch für das sittliche Wolverhalten seiner Bürger zu sorgen hat (nicht bloß für das bene vivere, sondern auch für das vivere secundum virtutem). Da aber der höchste Zweck des Menschenlebens, die vita beata, nicht virtute humana, sondern virtute divina (durch die Gnade) erreicht wird, so ist also auch die Leitung zu jenem Ziel non humani sed divini regiminis; daher ist diese Aufgabe non terrenis regibus, sed sacerdotibus von Gott übertragen. Daraus folgt, dass diejenigen, denen bloß die cura antecedentium finium obliegt, subdi debent ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, et ejus imperio dirigi. Da nun aber der Papst das caput in corpore mystico omnium fidelium Christi, und da a capite omnis motus in corpore vero; da das corporale stets vom spirituale, das temporale a perpetuo dependet, sicut corporis operatio a virtute animae: so folgt daraus die Unterordnung auch der weltlichen Dinge unter den Papst als Stellvertreter Christi, wie sie Thomas in der bekannten Stelle seiner Schrift contra errores Graecorum fol. 9 (ostenditur, quod subesse Romano Pontifici sit de necessitate salutis, dem Vorbild der Bulle Unam Sanctam) ausgesprochen hat.

So zeigt sich Thomas in seinen kirchenpolitischen Anschauungen wie in seinem ganzen philosophisch-theologischen, dogmatisch-ethischen System als den treuesten Son seiner Kirche, den begeistertsten Vorkämpfer aller ihrer Hauptlehren, den devotesten Vertreter und Verteidiger des absoluten Papalsystems, und es war deshalb sehr verkehrt, wenn altprotestantische Theologen (z. B. Dorsche in seiner Abh. Thomas Aquines confessor veritatis evangelicae, Frankfurt 1655 und Andere) ein dem evangelischen Protestantismus verwandtes Element in ihm haben finden wollen. Unterscheidet er sich auch vorteilhaft von manchen der späteren Scholastiker durch seinen religiösen und sittlichen Ernst, durch seine Wertlegung auf die heil. Schrift, durch seinen zu dem vorherrschenden Pelagianismus des kirchlichen Systems ein heilsames Gegengewicht bildenden strengen Augustinismus, durch seine wenigstens vergleichungsweise Maßhaltung in der Erörterung müßiger, kleinlicher oder geradezu anstößiger Fragen: so ist doch seine spekulative Fortbildung des Augustinismus wesentlich verschieden von der evangelischen Vertiefung und Reinigung desselben im protestantischen, insbesondere im lutherischen Lehrbegriff, seine aristotelische Metaphysik aber und seine areopagitische Mystik, die er bewusst oder unbewusst dem kirchlichen Dogma unterschiebt, angeblich um die Kirchenlehre zu begründen, in Warheit aber um derselben ganz fremdartige Gedankenreihen zu substituiren, liegen nicht in der Richtung der evangelischen Reformation, sondern dienen vielmehr gerade der hierarchisch-monachisch-scholastischen Deformation des Christentums, gegen welche die evangelische Reformation und vor allem Luther ihren schärfsten Widerspruch erhoben haben. Bei aller Anerkennung für den Scharfsinn und Tiefsinn, für die Klarheit und Präzision, den Umfang des Wissens und vor allem den systematischen Geist des Thomas, die seiner wissenschaftlichen Arbeit eine bleibende Bedeutung sichern, kann doch das Schlussurteil der evangelischen Theologie über Thomas und den Thomismus kein anderes sein als dasjenige Luthers: Vos Thomistae graviter estis reprehendendi, qui sancti hujus viri opiniones et saepius falsas meditationes nobis pro articulis fidei audetis obtrudere. — Ideoque meo jure, id est Christiana libertate, te et illum rejicio et nego. (M. Lutheri resp. ad dial. Silvestri Prier., Erlanger Ausg. II, 8, 23).

IV. Geschichte des Thomismus. Die Geschichte des Thomismus ist insofern nicht unwichtig, als derselbe nicht nur im letzten Stadium der mittelalterlichen Theologie und Weltanschauung (auch auf dem Gebiete der Geschichtschreibung, der Poesie, Kunst ꝛc. läſst sich sein Einfluss nachweisen z. B. bei Ptolemäus von Lucca, Dante, Taddeo Gaddi ꝛc.) eine hervorragende Rolle spielte, sondern auch nach der Reformation auf die theologische Entwicklung der römisch-katholischen Kirche einen bedeutenden Einfluss gehabt, ja diese vorzugsweise beherrscht hat bis herab auf die Gegenwart. Andererseits aber stellt diese Geschichte

das Bild so endloser und doch so leerer Streitigkeiten dar und läſst selbst da, wo der Thomismus mit einem reelleren wissenschaftlichen und religiösen Interesse sich verknüpft, schließlich so wenig durchschlagenden Gewinn zurück, dass es genügen wird, wenn wir uns hier auf die Hauptpunkte beschränken (vgl. Werner Bd. III; Plaßmann, Die Schule des h. Thomas, Soest 1857, 5 Bände).

So groß die Bewunderung war, welche schon die Zeitgenossen der Theologie des Thomas zollten (zu seinen nächsten Schülern und Anhängern gehören z. B. Aegidius Colonna aus Rom, † 1316, Ptolemäus oder Bartholomäus von Lucca, † 1321, Herveus Natalis, † 1323, Bernardus von Trilia, Johann von Paris, Robert von Oxford u. A.), und so bedeutend das Ansehen, das sie zumal bei seinen Ordensgenossen, den Dominikanern gewann, die ihn 1286 zum Doctor ordinis erhoben und es allen Mitgliedern zur Pflicht machten, die Lehre des h. Thomas zu vertreten und sein Ansehen zu fördern, so hat es doch auch an Widerspruch, und zwar nicht bloß gegen einzelne seiner Lehrsätze, sondern auch gegen seinen wissenschaftlichen Standpunkt überhaupt, insbesondere seinen einseitigen Intellektualismus und Determinismus, nicht gefehlt, besonders in Paris und Oxford, wo sogar verschiedene Sätze des Thomas verdammt und literarisch bekämpft wurden (über die Censuren des Bischofs Stephan Tempier von Paris 1276 und die Schrift des Oxforder Franziskaners W. de Lamarre, Correctorium fratris Thomae von 1284, sowie über die Gegenschriften der Thomisten s. d'Argentré, De novis erroribus I, 188 sq.; Bulaeus, Hist. univ. Paris. III u. IV; Gieseler, KG. II, 2, 419 ff.; Werner I, 861 ff.). Wichtiger aber noch wurde der Kampf des Duns Scotus und seiner Schule gegen den Thomismus, der sich nicht bloß auf die theologischen und philosophischen Prinzipienfragen bezog, sondern fast auf alle einzelnen christlichen Dogmen und philosophischen Probleme ausdehnte. Mag auch von Anfang an, und besonders seitdem die Franziskaner zu Anfang des 14. Jarhunderts ihren Duns ebenso wie die Dominikaner 1286 ihren Thomas, zum Doctor ordinis ernannt und es zu einem Statut ihres Ordens erhoben hatten, ut lectores omnes et magistri tam in cursu philosophico quam theologico ejus sententiam sequerentur, die Ordensrivalität in den wissenschaftlichen Streit sich gemischt und ihn zu einem ärgerlichen Parteigezänke gemacht haben, so ist doch unleugbar, dass in Duns Scotus selbst ein durchaus eigentümlicher Standpunkt dem thomistischen sich entgegenstellt, der in der Einseitigkeit des Thomismus seine relative Berechtigung hatte und insofern einen wichtigen Wendepunkt im Entwicklungsgange der Scholastik bildete, freilich nicht one auch seinerseits in eine neue noch größere Einseitigkeit hineinzugeraten, wodurch jener Wendepunkt zu einem entscheidenden Schritt in der Selbstauflösung der Scholastik wurde (vgl. die Art. „Scholastische Theologie" Bd. XIII, S. 669 ff.; „Duns" Bd. III, 736; Werner, Thomas III, 3 ff.; Ders., Joh. Duns Scotus, Wien 1881). Duns Scotus löst zunächst in seinem kritischen Verhalten die kunstvolle Verknüpfung der Gegensätze im thomistischen System wider auf, weil sie ihm als eine einseitige und gewaltsame erscheint. Indem er aber seinerseits die voluntas über den intellectus stellt, den ganzen Inhalt der Offenbarung von dem arbitrium Gottes abhängig macht, die Religion für ein rein praktisches Verhalten, die Theologie für eine praktische Wissenschaft erklärt, so verzichtet er eben damit auf die von der Scholastik angestrebte Harmonisirung von Glauben und Wissen und konstatirt so einen „Bruch zwischen natürlichem Weltdenken und christlichgläubigem Denken, der alle nachfolgenden Bewegungen auf dem Gebiet der mittelalterlichen Theologie erklärlich macht" (Werner a. a. O. S. 64).

Wie sich dieser Gegensatz des Skotismus und Thomismus in der Reihe der einzelnen Kontroversen zwischen den beiderseitigen Schülern ausgesprochen und ausgesponnen hat, das im einzelnen auszufüren, hat kaum ein Interesse und ist nicht dieses Ortes. Der Franziskaner de Rada, Bischof von Trani († 1608) in seiner Schrift Controversiae theol. inter Thomam et Scotum (Köln 1620) zält 86 theologische Streitpunkte auf, wozu noch eine Anzal von philosophischen kommen, z. B. über die universalia, über das Wesen der Seele rc. Die wichtigsten waren: die Lehre von der Erkennbarkeit Gottes, die Duns als cognitio quiddi-

tativa bezeichnet; der Unterschied der göttlichen Eigenschaften, der nach Duns ein realer in Gott ist; die Lehre von der Erbsünde, vom Verdienst Christi, vom menschlichen Verdienst, von den Sakramenten im allgemeinen, von der Eucharistie ꝛc. Wenn es sich hier nicht sowol um das Dogma selbst handelte, sondern lediglich um seine wissenschaftliche Fassung, so ist dagegen die Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis der Maria eine eigentlich dogmatische, worüber beide Teile mit um so größerer Erbitterung sich stritten, als auf der einen Seite das Interesse wissenschaftlicher Mäßigung, auf der anderen das Interesse einer schwärmerischen Frömmigkeit stand und die Ordenseifersucht gerade diesen Artikel sich zum Schiboleth erwälte. Über den Wert dieser Kämpfe zwischen Thomisten und Scotisten urteilt der katholische Dogmatiker Kuhn: „Für die Fortbildung der Wissenschaft haben diese Parteien nicht viel geleistet, da sie häufig nur solche Punkte erörterten, gegen welche die Wissenschaft sich fast gleichgiltig verhält, oder solche, die mehr einer spitzfindigen Grübelei als echtem Scharfsinn Narung geben, — an eigentlich selbständigen Leistungen ist die Geschichte dieser Streitigkeiten sehr arm“. Der Protestant kann den Grund hievon nur in der Einseitigkeit beider Standpunkte erkennen, deren Vermittelung einfach darum unmöglich war, weil sie über das ganze mittelalterlich-katholische System hätte hinausfüren müssen.

Zunächst war Duns Scotus in dem, was er Wahres und Falsches ausgesprochen, nur der Verräter der durch Thomas kunstreich verhüllten Schwächen des kirchlichen Dogmas und der scholastischen Wissenschaft; aber seine Lehre wirkte nun auch als ein schleichendes Gift zur allmählichen Auflösung der Scholastik, wie sich gerade an den hervorragendsten Scholastikern des 14. Jarhunderts zeigt, an Durandus von St. P., bei welchem die thomistische Transscendenz und der scotistische Indeterminismus sich die Hand reichen zur Verleugnung aller theologischen Wissenschaft, und noch mehr an W. Occam, durch dessen ironische Skepsis die Irrationalität des Dogmas ins grellste Licht gestellt wurde (vgl. RE. XIII, 671; II, 778 ff.; X, 683 ff.). Wärend aber diese Männer durch ihre geistige Bedeutung und durch die Stellung, die sie in dem Selbstauflösungsprozess der Scholastik einnehmen, noch ein geschichtliches Interesse darbieten, wäre es ebenso nutzlos als mühevoll, die Geister zweiten und dritten Ranges, die auf thomistischer und skotistischer Seite gestritten, aus ihrer wolverdienten Vergessenheit hervorzurufen und die haltlosen Mittelstellungen, womit sie den Schaden Josefs heilen wollten, Rede stehen zu lassen. Vgl. besonders Quétif et Echard, Scr. O. Praed. I; Cramer, Forts. von Bossuet Bd. VII, und Karl Werner, Geschichte des Thomismus (Thomas Bd. III), der fast gar zu viel Fleiß darauf verwendet, Totengebeine umzuwenden. Merkwürdig aber ist, wie der tiefere religiöse und wissenschaftliche Sinn, der sich von dem Semipelagianismus und Skeptizismus des absterbenden Mittelalters abgestoßen fülte, immer wider auf Thomas zurückgriff, wovon das leuchtendste Beispiel Thomas Bradwardina's Protest gegen den Pelagianismus seiner Zeit ist (s. RE. II, 582). Aber auch Mystiker wie Meister Eckart Tauler und andere Vertreter der dominikanischen Mystik, sowie mehrere der sog. Vorläufer der Reformation wie Dante und Savonarola, Wiclef und Hus, Goch und Wesel haben sich mehr oder weniger an thomistische Anschauungen angelehnt, aber gerade der Thomismus war es auch, der sie hinderte, zum vollen evangelischen Standpunkt durchzudringen. Der für den Katholizismus unüberwindliche Gegensatz zwischen Thomismus und Scotismus überdauerte aber auch die Reformation. Aus dem Lager der Thomisten gingen im 16. Jarhundert die Hauptgegner der Reformation hervor: Joh. Tetzel und Silvester Prierias wie Cajetan, Jakob Latomus wie König Heinrich VIII. und Papst Hadrian VI., J. Hogstraten, Thomas Rabinus von Piacenza, Faber von Augsburg und Faber von Leutkirch ꝛc. waren Thomisten.

In der Marienkirche zu Trient war in den Tagen des großen Konzils neben der heil. Schrift und den Dekreten der Päpste die Summe des h. Thomas auf dem Altar aufgestellt; die drei Theologen, welche mit Abfassung des Catechismus Concilii Tridentini betraut wurden, der Erzbischof Leon Marino, Bi-

schof Egidio Foscarari, der Portugiese Fr. Fureiro, gehörten zur thomistischen Schule, und derselbe Papst, der diesen Katechismus 1566 einfürte, der Dominikaner Pius V. war es, der 1567 den h. Thomas feierlich als den fünften Doctor ecclesiae proklamirte. Aber gerade bei den Verhandlungen des Tridentiner Konzils war auch der alte Gegensatz des Thomismus und Scotismus wider in aller Schärfe hervorgetreten (bes. in den anthropologischen und soteriologischen Fragen), weil die Thomisten nur von ihrem Standpunkt aus dem Protestantismus glaubten die Spitze abbrechen zu können, die Scotisten aber die schärfere Ausprägung des spezifisch Katholischen in der scotistischen Lehrweise sich nicht wollten rauben lassen. Die Folge war, dass auch das Konzil mit seinen Entscheidungen den Gegensatz nicht löste, sondern nur verdeckte (vgl. Gieseler, KG. III, 2, S. 511 ff.), und so war es kein Wunder, dass noch wärend des Konzils durch das Auftreten des Michael Bajus in Löwen und seinen strengen Augustinismus (s. RE. II, 66 ff.) der Kampf aufs neue ausbrach und Scotisten und Thomisten nun erst in die volle Fehde hineintrieb, zumal da die scotistische Lehrweise jetzt an den Jesuiten (wie Leonhard Leß in Löwen, dem Gegner des Bajus s. RE. VIII, 611) eifrige Verfechter gewann. Doch waren die Jesuiten keineswegs systematische Gegner des Thomismus, wollten vielmehr nur in ein freieres Verhältnis zur Auktorität des Thomas sich stellen, wie das schon Lainez in seinen Deklarationen der Ordensregel (1558) und bestimmter noch die von dem General Aquaviva 1586 erlassene Ratio studiorum aussprechen (s. hierüber Gieseler, KG. III, 2, S. 606 f., 610 f.; Huber, Jesuitenorden, S. 230 ff.) Unterdessen aber hatte der Thomismus an einem anderen Orte sich selbständig verjüngt, nämlich in Spanien, dem Geburtslande des Dominikanerordens, auf den Universitäten Salamanca, Alcala und Coimbra. Mit Franz von Vittoria († 1566) begann hier eine Reihe von Theologen, die mehr oder weniger an Thomas sich anschlossen: wie Melchior Cano, † 1560, Dominikus de Soto, Petrus de Soto, Dominikus Banez, Barthol. de Medina u. A. Der berühmteste von ihnen, M. Cano, weist zwar als Reformator der dogmatischen Methode in seinen klassischen locis theol. (Salamanca 1563) das Übermaß der Scholastik entschieden zurück, ist und bleibt aber dabei dennoch Thomist (vgl. RE. III, 134), und auch Andere nach ihm suchten gerade durch das erneute Studium des Thomas die Theologie fruchtbarer und lehrreicher zu machen. Auch das schwere Geschütz ausfürlicher Kommentare über Thomas in der Weise der mittelalterlichen Sentenzenkommentare wurde im 16. und 17. Jarhundert aufgefaren, so von den Dominikanern Bañez, Medina rc., von den Jesuiten Gabriel Vasquez, Franz Suarez, Roderich Arriaga, Molina, Valentia, Becanus, Tanner und vielen Anderen (s. Werner III, 137 ff.).

Es fehlte aber auch nicht an Konflikten, in welche dieser erneute Thomismus mit anderen Lehrarten, insbesondere mit dem Jesuitismus, geriet: so trug Dominikus Bañez, Cano's ausgezeichnetster Schüler, Lehrer der Theologie zu Alcala und Salamanca, c. 1580 die augustinisch-thomistische Lehre von der gratia efficax in so schroff deterministischer Weise vor, dass der Jesuit Prudentius de Monte Mayor sich veranlasst sah, seine Lehre 1581 zu bestreiten und ihr die Thesis einer durch die scientia media vermittelten Vorherbestimmung entgegenzustellen. Noch größere Ausdehnung gewann dieser Streit dadurch, dass der Jesuit Ludwig Molina, Professor der Theologie in Evora, in seiner Schrift de liberi arbitrii cum gratiae donis — concordia vom Jare 1588 die semipelagianische Lehrweise von einer Mitwirkung des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade und einer durch das göttliche Vorherwissen (ex consensu hominis praeviso) vermittelte Prädestination in so anstößigen Sätzen verteidigte, dass die Dominikaner darin eine Zerstörung des Begriffes der Gnade, eine Missachtung der Auktorität des h. Thomas und Augustins, ja den offenbaren Pelagianismus sehen (vgl. RE. X, 153 ff.). Der Streit nahm immer größere Dimensionen an, da nicht bloß sämtliche Theologen der Societas Jesu, sondern auch die theologischen Fakultäten zu Mainz, Trier, Ingolstadt rc. auf Seiten des Molinismus standen, wärend der Dominikanerorden und ein Teil der Weltgeistlichkeit für den

Thomismus Partei nahm. Die von Papst Clemens VIII. 1598 eingesetzte congregatio de auxiliis brachte keine Entscheidung zu Stande, weil sie ebenso wie zuvor das Trident. Konzil keinen der beiden streitenden Orden verletzen wollte; die Verhandlungen dauerten fort bis 1607, wo Papst Paul V dieselben schloss, indem er beiden Parteien gestattete, bis auf weitere Entscheidung des römischen Stuls ihre entgegengesetzten Meinungen zu verfechten, jedoch one gegenseitige Verketzerung. 1611 erging ein Verbot jedes ferneren Streites über die Lehre von den auxilia gratiae; faktisch hatte damit der jesuitische Semipelagianismus den Sieg davongetragen über den Thomismus und Augustinismus. Der Streit erneute sich aus Anlass der jansenistischen Streitigkeiten (Werner III, 442 ff.), indem jetzt den Thomisten von ihren jesuitischen Gegnern Hinneigung zu bajanistischen, jansenistischen, Quesnell'schen Irrtümern schuldgegeben wurde, ein Vorwurf, den die Thomisten mit gutem Grunde zurückwiesen und mit der Gegenklage auf Molinismus und Semipelagianismus erwiderten. Auch im 18. Jarh. hat es dem Thomismus an einzelnen Vertretern nicht gefehlt, diese fanden jetzt aber ihre Aufgabe nicht mehr in der Verteidigung der alten Schuldoktrinen von der conceptio Mariae oder gratia efficax wider die Einreden der Scotisten und Jesuiten, sondern in der Verteidigung der allgemein-christlichen und religiösen Grundwarheiten, der Lehre von Gottes Dasein und Eigenschaften, von der Geistigkeit der Seele, der Notwendigkeit einer Offenbarung rc., gegen die Skeptiker und Freidenker (vgl. z. B. das Werk des Thomisten Antonio Valsecchi in Padua, dei fundamenti della religione e dei fonti dell' empietà 1765 und in lat. Übers. 1770 vgl. Werner III, 644 ff.), bis zuletzt die auch in der katholischen Theologie zur Herrschaft gelangte Aufklärung das Interesse und Verständnis für die Scholastik überhaupt, und so auch für ihren größten Theologen, den heiligen Thomas, hinwegfegte. (Über einzelne Vertreter des Thomismus in der kathol. Theologie des 18. Jarhunderts s. Werner III, und Gesch. der kathol. Theologie in Deutschland, S. 94 ff.).

Erst die neue Vertiefung der Philosophie und Theologie im 19. Jarhundert, welche den Blick überhaupt wider auf die Scholastik zurücklenkte, insbesondere aber die schroffere Geltendmachung der römisch-katholischen Weltanschauung und Kirchenpolitik in den letzten 50 Jaren fürten auch zu einer neuen Erhebung des Thomismus und zu dem Versuch, diesen wider zur katholischen Normallehre auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie zu erheben — einem Versuch, der freilich auch von Seiten katholischer Theologen wider den entschiedensten Widerspruch hervorrufen musste. One aber auf solche warnende Stimmen, wie sie gegen die Repristinationsversuche der sog. Neuscholastiker besonders von deutschen Theologen erhoben worden sind, zu hören, haben die beiden letzten Päpste, Pius IX. sowol als Leo XIII. (letzterer in seiner Thomasencyclica vom 4. August 1879), nicht bloß die Theologie, sondern auch die Philosophie des heil. Thomas zur Grundlage aller Studien auf allen Schulen, Seminarien und Universitäten der katholischen Christenheit erklärt und zu erneuter Beschäftigung mit den Werken des heil. Thomas widerholt aufgefordert (vgl. das Schreiben des Papstes Leo XIII. an den Kardinal Lucca vom 15. Oktober 1879). So wenden sich jetzt, wie Stöckl sagt (Gesch. der Philos. des MA., S. 422), „die Geister auf katholischem Gebiet wider vorzugsweise dem h. Thomas zu, dessen Name nimmermehr wird verdunkelt werden, so lange es eine christliche Wissenschaft, eine christliche Bildung gibt", und ein anderer der katholischen Neuscholastiker Kleutgen erklärt „nur diejenige Philosophie sei berechtigt, die ihre Form von Aristoteles, ihre Ideeen von Augustin, ihre Ausbildung von Thomas erhalten hat". Gewiss wird der römische Katholizismus, so lange er an seinem mittelalterlichen Kirchen- und Papstideal festhält, auch den scharfsinnigsten und tiefsinnigsten Verteidiger der mittelalterlich-katholischen Weltanschauung, seinen Doctor Angelicus, nicht vergessen; und auch die protestantische Wissenschaft wird dem größten der Scholastiker die unbefangene Bewunderung seiner wissenschaftlichen Leistungen, wie seines sittlichen Charakters und seiner aufrichtigen und demütigen Frömmigkeit nicht versagen. Aber von einer Repristination des Thomismus das Heil der Kirche und

Wissenschaft erwarten kann nur derjenige, der von den Bedürfnissen der Gegenwart ebenso wenig versteht als vom System des h. Thomas, und gegen jenen päpstlichen Versuch, die thomistische Lehre zur Normaldoktrin der katholischen Kirche zu machen, werden auch besonnenere Katholiken denselben Protest erheben wie Luther dereinst gegen Prierias: Vos Thomistae graviter estis reprehendendi, qui sancti hujus viri opiniones nobis pro articulis fidei audetis obtrudere! Warlich nicht jene kunstvolle, aber auch widerspruchsvolle Verquickung christlicher Gedanken mit aristotelischer Metaphysik und neuplatonisch-areopagitischen Mystik, deren klassisches Muster wir im System des heil. Thomas sehen, ist es, die der Kirche wie der Wissenschaft das Heil bringen wird, sondern das, was Luther dem Thomismus seiner Zeit als den verus thesaurus ecclesiae entgegengestellt hat — das sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae Dei.

(Landerer †) Wagenmann.

Thomas Becket, s. Becket Bd. II, S. 199.

Thomas von Celano gehört unstreitig zu den Männern, welche sich durch persönliche, opferfreudige Arbeit und durch schriftstellerische Tätigkeit um die Pflanzung und Ausbreitung des Minoriten-Ordens (Franziskaner) überhaupt und besonders in Deutschland ein nicht unbedeutendes Verdienst erworben haben. Über sein Geburts- und Todesjar sind gewisse Nachrichten nicht vorhanden. Zwar fügt Wadding seinen Angaben über ihn in Scriptores Ordinis Minorum p. 313 Romae 1650 hinzu: floruit sub an. 1250, aber sein Todesjar berichtet er hier nicht, auch nicht in seinen Annales Minorum. — Sbaralea (Suppl. et Castig. ad Scriptt. trium ord. S. Francisci p. 674 Romae 1806) erzält von Thomas: obiit in oppido Taliacotii provinciae Pennensis, nunc S. Bernardini dictae sepultus in Ecclesia S. Joannis de Barro al. Varro Ord. S. Clarae, quarum Sanctimonialium Rector et a sac. Confessionibus erat et inde translatus ad nostram Ecclesiam S. Francisci ejusdem loci, cui idem Monasterium unitum fuit, ubi fecerunt magna veneratione coli et a Deo signis ac prodigiis illustrari. Das Todesjar des Thomas kennt auch Sbaraglia nicht. Thomas hatte seinen Beinamen „Celanus", um ihn von vielen anderen Thomasbrüdern des Ordens zu unterscheiden, von seinem Geburtsort in der pennensischen Provinz und Custodie; „locus Celani, de quo fuit frater Thomas, qui mandato apostolico scripsit sermone polito legendam primam beati Francisci" etc. (Barthol. Pisanus: Liber conformitatum, lib. I, fruct. XI, p. 110ᵃ, Mediol. 1513). Wadding macht zu „Thomas Celanus Provinciae Pennensis" den Zusatz: „nunc sancti Bernardini dictae" (Lucas Wadding, Annales Minorum II, p. 240, VII, edit. II, Romae 1731) und bezeichnet Celanum oppidum als „populi frequentia et opibus nobile" (Ann. Minor. II, p. 113, X), wärend der Bollandist (Acta Sanctorum II, IV Octobr., p. 773, Antwerp. 1768) als weitere Erläuterung hinzufügt: „oppidum est prope lacum Fucinum, in Marsis, seu in Aprutio Ulteriori, in regno Neapolitano". Thomas gehörte jenem engeren Kreise der Zwölfe, welche sich schon um 1209 an Franciscus anschlossen, nicht an. Bartholomäus Pisanus (Lib. conf. I, p. 41) u. a. nennen die zwölf ersten Jünger: „Bernardus de Quinta Valle, Petrus Chatani, Egidius, Sabatinus, Moricus, Johannes de Capella, Philippus Longus, Johannes de Sancto Constantio, Barbarus, Bernardus de Viridante, Angelus Tancredi, Silvester. Hi sunt primi qui beato Francisco adhaeserunt vita et habitu". Thomas von Celano ist nicht unter ihnen, aber er muss sich doch immerhin sehr früh an Franciscus angeschlossen haben, da er selbst im Prolog zu seiner Vita prima erklärt, er wolle erzälen, „quae ex ipsius (Francisci) ore audivi vel a fidelibus et probatis testibus intellexi". (AA. SS. II, p. 683). Wadding sagt Ann. Minor. III, p. 103: „fuit enim sancto Patri in vita conjunctus socius ejusque sanctitatem expertus" (cf. Wadding, Script. Ord. Min. p. 323). Der Bollandist folgert aus der Erzälung des Thomas von Celano über die vergebliche Reise des Franciscus nach Afrika (AA. SS. II, p. 699, Nr. 56), dass Thomas wol 1215 zum „sodalitium" mit Franciscus gekommen sei (cf. AA. SS. p. 546. 6). Auf dem großen sog. Mattenkapitel des Ordens vor Assisi bei S. Maria degli Angeli (Por-

ciuncula) im Jare 1221 wurde eine zweite Mission nach Deutschland beschlossen, da die erste vom Jare 1219 erfolglos geblieben war (cf. die Denkwürdigkeiten des Minoriten Jordanus v. Giano herausgeg. und erläutert von G. Voigt, Leipzig 1870 — Analecta ad fratrum minorum historiam — I. Fr. Nic. Glasbergeri narratio de origine et propagatione ordinis etc. — scripsit. G. F. Carol. Evers, Lips. 1882). Unter den 90 Brüdern, die sich freiwillig für Deutschland meldeten, wälte der für Deutschland bestimmte Provinzialminister Caesarius de Spira 25 Brüder aus, zu denen auch Thomas de Celano gehörte (Jord. c. 19; Analecta: p. 22). Im Jare 1223 bestellte Caesarius nach glücklichem Fortgang des Ordens in Deutschland „Thomam de Celano“ zum „custodem conventuum Moguntinensis, Wormacensis, Spirensis et Coloniensis“ (Jordan. c. 30; Analecta p. 28; Wadding, Ann. Minor. II, p. 45) und machte ihn (tunc unicum custodem) noch in demselben Jare zu seinem „vicarius“, als er, von Sehnsucht nach dem heil. Franziskus und den Brüdern des spoletanischen Tals ergriffen, nach Italien zurückkehrte (Jordan. c. 31; Analecta p. 28). Sobald der Nachfolger des Caesarius, Albertus von Pisa, nach Deutschland gekommen, legte Thomas sein Amt als Vikar nieder, nahm aber noch in dieser Würde an dem Capitel Teil, welches Albertus am 8. Septbr. 1223 zu Speier abhielt (Jord. c. 33; Analecta p. 29; Wadding, Ann. Minor. II, p. 74). Thomas kehrte später nach Italien zurück, denn Jordanus von Giano, Custos von Thüringen, der im Jare 1230 in Geschäften des Ordens nach Italien kam, berichtet, daſs er Thomas von Celano in Assisi getroffen und von ihm Reliquien des hl. Franziskus empfangen habe (Jordan. c. 59; Analecta p. 50; Wadding, Ann. Min. II, p. 248). So erkennen wir deutlich, daſs Thomas, abgesehen von seinem Aufenthalt in Deutschland, mit dem hl. Franciscus in engster Beziehung bis zu dessen Tode geblieben ist, was für die Beurteilung seiner Legenden vom hl. Franciscus rücksichtlich ihres historischen Wertes von Wichtigkeit ist. Thomas als Verfasser von Legenden ist für vieles, was er berichtet, Augen- und Ohrenzeuge. Nach der Besprechung der geringen, aber doch gewissen Nachrichten über das Leben des Thomas wenden wir uns zu seinen Legenden.

Die ersten Bearbeitungen der Geschichte des Franziskanerordens stammen von Marianus aus Florenz († 1527), von Marcus aus Lissabon (die Chroniken des hl. Franziskus 1556—63) und von Franziskus Gonzaga (de origine seraph. religionis Franciscanae, Rom. 1587), mit welchem letzteren zugleich Petrus Ridolfi aus Tossignano seine „seraphische Geschichte“ veröffentlichte. Doch haben erst Lucas Wadding, der mit staunenswertem Fleiß das aus allen Ländern herbeigeschaffte Material über den Minoritenorden, freilich oft kritiklos und ungesichtet, sammelte, besonders aber die Bollandisten, die mit Schärfe und Klarheit sich des vorhandenen Stoffes bemächtigten, und andere Forscher, die auf jenen Grundlagen fortarbeiteten, über die Geschichte des Minoritenordens und dessen Litteratur allmählich ein helleres Licht verbreitet, wenngleich es noch langer Arbeit bedarf, um auch das Einzelne historisch sicher zu stellen. Was nun besonders die litterarischen Arbeiten des Thomas von Celano betrifft, so steht es jetzt fest, daſs er zwei Legenden vom hl. Franziskus geschrieben hat, von denen die erste und kürzere in die Acta Sanctorum Tom. II, Octbr. IV aufgenommen ist, wärend die zweite und umfänglichere Legende, aus welcher früher schon Bartholomäus Pisanus und Wadding in ihren Werken größere Abschnitte mitgeteilt haben, im Jare 1806 und neuerdings wieder 1880 zu Rom herausgegeben ist (cf. Geschichte des hl. Franziskus und der Franziskaner von Fr. Panfilo da Magliano, M. O. R. Aus dem Italienischen übersetzt und bearbeitet von Fr. Quintianus Müller, Franziskaner-Ordenspriester ꝛc., München 1883, Vorrede p. XIII und S. 4, Note 2). Die Vita prima S. Francisci bezeichnet der Bollandist näher mit den Worten: „Auctore Thoma de Celano, Sancti discipulo. Ex codice Ms. Longipontis Ord. Cisterciensis“. Wir werden annehmen dürfen, daſs die Handschrift des Bollandisten „Thomas von Celano“ als Verfasser verbürgt. Er schreibt seine Vita, wie er selbst im Prolog sagt, „jubente domino et glorioso papa Gregorio“, dessen Beziehungen zu Franziskus und dessen Orden auch überall geflissentlich hervorgeho-

den werden. Daher wird diese Legende zuweilen auch nach dem päpstlichen Namen „legenda Gregorii IX“ genannt. (Wadding, Ann. Minor. I, Index cod. mss. p. CXCV; — II, p. 205, 240; III, p. 103). Thomas erklärt in seinem Prolog, dass er den ganzen legendarischen Stoff in drei Büchern (opuscula) abhandeln wolle. Das erste Buch „historiae ordinem servat“ und fürt bis zum vorletzten Jare des hl. Franziskus. Das zweite Buch, das mit einer Rückweisung auf den superior tractatus beginnt, behandelt die letzten zwei Jare des Franziskus, welche durch die wunderbaren Stigmata, die ihm nach Analogie der Wunden Christi aufgeprägt wurden, eine besondere Bedeutung gewannen, und schließt mit Gebet und einem feierlichen Amen. Fiat, fiat. Im dritten Buche folgen die solenne Kanonisation des Heiligen und seine Wunder, über welche Thomas am Schluss hinzufügt: „Diximus pauca de miraculis beati Patris nostri et plura omisimus“, ein Grund mehr dafür, dass er später auf eine an ihn ergangene Aufforderung in einer zweiten Legende über die Wunder ausfürlicher handeln konnte. Die Abfassung der legenda prima fällt one Zweifel in das Jar 1229, da Thomas die Beisetzung der Leiche des Franziskus in S. Georgii zu Assisi und seine Kanonisation am 16. Juli 1228 noch erzält, aber von der Überfürung der Leiche 1230 in die ihm geweihte Kirche völlig schweigt (cf. AA. SS. II, p. 546). Dürfen wir nun festhalten, dass der Bollandist aus der ihm vorliegenden Handschrift von der Autorschaft des Thomas sich überzeugt hat, so wird dieselbe auch von anderer Seite bestätigt. Jordani Mem. c. 19: qui legendam S. Francisci et primam et secundam postea conscripsit. — Barth. Pisan. lib. I, p. 110 qui mandato apostolico scripsit sermone polito legendam primam beati Francisci. Die erste Vita fand großen Anklang und Verbreitung, so dass sie bald in gottesdienstlichen Gebrauch genommen ward (Wadd. Script. Ord. Min. p. 323: „alteram legendam minorem prius ediderat, quae legebatur in choro“. Wadding, Ann. Minor. III, p. 103: „qui ex mandato fel. rec. Gregorii IX edidit legendam, quam in choro fratres cantabant). Später ist sie bei dem gewaltigen Ansehen eines Bonaventura durch dessen kürzere Legende wieder zurückgedrängt worden. (Wadding, Ann. Min. II, p. 240).

Die zweite Legende des Thomas vom heil. Franziskus, welche die Bollandisten bei Herausgabe ihrer Acta Sanctorum Octobr. T. II zum 4. Oktober nicht finden konnten und daher trotz der Waddingschen Angaben verwarfen, ist nun auch auf Grund der oben angefürten Geschichte des F. Panfilo da Magliano sicher gestellt. Lange Zeit schwankte das Urteil der Kritik über die Autorschaft des Thomas von Celano in Betreff der zweiten Vita des hl. Franziskus. Wadding hat beide Legenden vor sich gehabt und gebraucht; in dem Verzeichnis der Codices (Ann. Minor. I, p. CXCV), welche Wadding nach eigener Erklärung benutzt hat, finden wir 1) Thomae Celani legenda antiqua und 2) ejusdem alia, dicta Gregorii IX genannt. Ferner nennt Wadding, Ann. Min. II, p. 205, die beiden Legenden nach einander und setzt hinzu „quibus nos saepius usi sumus in hoc opere“. Noch viel genauer und bestimmter über die Abfassungszeit und den Inhalt der zweiten Legende (antiqua) spricht sich Wadding aus, wenn er schreibt, dass Thomas von Celano auf Veranlassung des Generalministers Crescentius (1244) eine zweite Legende, die mit einem Prolog: Placuit sanctae universitati vestrae etc. anhebt, verfasst und dieselbe später auf Befehl des Generalministers Johannes von Parma (1249) durch einen zweiten Teil (secundus tractatus) über die Wunder erweitert habe (cf. Wadding, Ann. Minor. II, p. 205, III, p. 103, 210). Diese unter dem Generalat des Crescentius und Johannes von Parma von Thomas Celanus in zwei Teilen abgefasste Legende bezeichnet Wadding ausdrücklich als „haec illa quae communiter nuncupatur legenda antiqua“ (Wadding, Ann. Min. II, p. 240; Sbaralea, Suppl. et Castag. p. 673). Diesen sicheren Angaben über die legenda antiqua gegenüber muss es befremden, dass Wadding fälschlich in den Script. Minor. p. 323 von diesem Buch sagt „quem Gregorius IX approbavit“. Bei dem schon 1241 erfolgten Tode Gregors IX. ist das eine Unmöglichkeit, da Thomas seine legenda antiqua erst 1244 begann (cf. AA. SS. II, p. 546, 7). Der Bollandist bestreitet die Autorschaft des Thomas für

die legenda antiqua, obwol er schreibt: „Duplicem S. Francisci legendam a Celano scriptam esse, me etiam monuerunt R. R. P. P. Conventuales Romani in monumentis etc.“ (i. e. Chronicon ms. auctore Salimbeno Parmensi, cf. AA. SS. II, p. 546, 7). Es scheint, als ob der Bollandist nur deshalb die Wadding'schen und anderen Angaben über Thomas als Verfasser der legenda antiqua bestreite, weil er die Legende selbst nicht gesehen hat. Auch neuere Schriftsteller (Tholuck, Vermischte Schriften, Th. 1, S. 110, Hamb. 1839; K. Hase, Franz von Assisi, S. 17, Leipzig 1856), haben sich in die Angaben Waddings nicht finden können. Aber ein anderer Einwand verdient Beachtung. Dasselbe, was Wadding über die unter Crescentius und Johannes von Parma von Thomas Celanus verfasste Legende berichtet, wird von anderen Schriftstellern, dem „Thomas de Ceperano“ zugeschrieben, sogar bis auf die wörtliche Übereinstimmung des Prologanfangs: „Placuit Sanctae universitati vestrae etc. (cf. AA. SS. II, p. 546, 8, wo das Chronicon XXIV. Generalium als Quelle genannt ist, der widerum Rodulphus und Fr. Nik. Glasberger, Annal. ad fr. minor. hist. p. 65 u. 69, folgen). Wadding beseitigt diesen Widerspruch einfach damit, dass er (Ann. Minor. II, p. 103) hinzusetzt: „Celano substituit Rodulphus Thomam Ceperanum similitudine appellationis deceptus“. Ceperanus hieß aber gar nicht Thomas, sondern Johannes, war notarius apostolicus und verfasste als zweiter Biograph ein Leben des Franziskus (cf. Ann. Min. II, p. 240; III, p. 103). Näheres über Johannes von Ceperanus finden wir in der Zeitschrift für kathol. Theologie VII, II, Ehrle, Zur Quellenkunde der älteren Franziskanergeschichte, II, Innsbruck 1883, S. 391 ff. Die Angabe Waddings über die Autorschaft des Thomas von Celano in Betreff der zweiten, gewönlich antiqua genannten Legende wird weiter wesentlich unterstützt durch Aussagen von Zeitgenossen. Jordanus (c. 19) sagt von Thomas Celanus: qui legendam sancti Francisci et primam et secundam postea conscripsit. Salimbene von Parma (Monum. hist. ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia, Parmae 1857, p. 60) schreibt: „Crescentius praecepit fratri Thomae de Cellano, qui primum legendam beati Francisci fecerat, ut iterum scriberet alium librum, eo quod multa inveniebantur de beato Francisco, quae scripta non erant. Et scripsit pulcherrimum librum tam de miraculis quam de vita, quem appellavit: Memoriale beati Francisci in desiderio animi“. Auch Fr. Nik. Glasberger nennt in seiner Narratio de origine etc. (Analecta ad fr. min. hist. p. 22) Thomas von Celano als den „qui antiquam legendam sancti Francisci postea conscripsit“. Zu voller Gewissheit sind die Wadding'schen Angaben über die legenda antiqua des Thomas dadurch erhoben, dass diese legenda oder Vita secunda 1806 und 1880 zu Rom herausgegeben ist (cf. oben Fr. Panfilo da Magliano a. a. O.). Die Ausgaben selbst habe ich nicht gesehen, aber Panfilo da Magliano citirt in seinem Buch fortlaufend die Vita secunda nach der ersten Ausgabe, und sein Übersetzer fügt die entsprechenden Stellen nach der zweiten Ausgabe in Klammern hinzu. Diese letztere Ausgabe fürt, wie mir P. Quint. Müller, O. S. F., auf meine Anfrage mitteilt, den Titel: Vita prima et secunda S. Francisci Assisiensis Auctore B. Thoma de Celano eius discipulo, Romae 1880 ex typographia Della Pace. — Jene 1806 erschienene Ausgabe, die von P. Steph. Rinaldi besorgt wurde, bezeichnet Ehrle a. a. O. S. 395: Seraphici viri S. Francisci Assisiatis vitae duae auctore B. Thoma de Celano, Romae 1806, ex typographia S. Michaelis ad Ripam apud Linum Contedini 8°.

Bekannter, berühmter noch, als durch sein Leben und seine Legenden ist Thomas von Celano durch seine Dichtungen. Er gilt allgemein als Verfasser der unvergleichlichen Hymne auf das jüngste Gericht „dies irae, dies illa“. Mit Recht bemerkt Daniel (Thesaurus Hymnol. II, p. 112, Lips. 1855), dass dieser Hymnus uno omnium consensu sacrae poëseos summum decus et ecclesiae latinae κειμήλιον est pretiosissimum. Kein geistliches Gedicht ist so oft in andere Sprachen übertragen und benutzt worden, als „Dies irae, dies illa“, selbst ein Mozart hat es für bedeutend genug erachtet, um sein Meisterwerk damit zu krönen. Der Erhabenheit und Gewalt der Gedanken entspricht auch die markige Form

des Hymnus, „dessen dreifacher Reim wie mit drei Hammerschlägen die tiefste Seele zittern macht" (Guericke, Kirchengeschichte Bd. I, S. 534, 5. Ausg.) Dies Gedicht sucht in der Tat nach Inhalt und Form seines Gleichen. Daſs Thomas de Celano der Verfasser, ist zwar bis zur Warscheinlichkeit erwiesen und allgemeine Tradition geworden, aber mit völliger Gewiſsheit läſst es sich nicht behaupten, wenn auch kein anderer Dichter gröſseren Anspruch auf die Autorschaft hat, als er. Die Ansicht, daſs die Sequenz von Gregor dem Großen († 604) oder von Bernhard von Clairvaux († 1154) verfaſst sei, ist aus inneren und äußeren Gründen unhaltbar (cf. Gottl. Chr. F. Mohnicke's Kirchen- und liter.-histor. Studien ꝛc., Bd. 1, Heft 1, Stralsund 1824. — A. J. Rambach, Anthologie christl. Gesänge aus allen Jarhunderten der Kirche, I, Altona 1817. — F. G. Lisco, Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht, Berlin 1840). Es steht fest, daſs der Charakter der lateinischen Dichtung in früheren Jarhunderten wesentlich verschieden ist von dem, welchen unsere Sequenz an sich trägt, und andererseits kennen die vorzüglichsten Quellen aus dem 12. Jarhundert unser „Dies irae" nicht. Bartholomäus Pisanus (liber conform. lib. I, p. 110b, Mediol. 1513) erwänt zuerst Thomas von Celano als Verfasser; „prosam de mortuis, quae cantatur in missa, Dies irae, dies illa etc. dicitur fecisse". So wichtig diese Angabe auch ist, bestimmt und sicher ist damit die Autorschaft des Thomas nicht ausgesagt. Ferner befrembet es, daſs weder Jordanus, der doch die beiden Legenden des Thomas kennt, noch Salimbene, der für alle Dichtung so empfänglich ist, noch Gonzaga Thomas als Verfasser der „Prosa de mortuis" erwänen, zumal letzterer zwei andere Sequenzen: „Fregit victor virtualis" und „Sanctitatis nova signa" als von Thomas verfaſst anfürt (Gonzaga, De orig. seraph. relig. Fr. p. 90). Erst Wadding bezeichnet Thomas bestimmt als Verfasser der Sequenz (Ann. min. II, p. 204, LXXVIII. — Script. Ord. Minor. p. 323 und im Index Materiar. de B. Virg. Maria p. XXIX). Das römische Missale hat die Sequenz schon frühzeitig aufgenommen und sie steht bei der Missa in Commemoratione omnium fidelium defunctorum. Der kirchliche Text, wie er im tridentinischen Konzil festgesetzt und 1567 veröffentlicht ist, stimmt mit alten, selbst ungedruckten Missalien genau überein; doch wird die Annahme nicht unberechtigt sein, daſs der ursprüngliche Text zum Zweck seines kirchlichen Gebrauches an manchen Stellen abgeändert ist, was besonders von den Schluſsstrophen gilt, in denen der dreifache Reim ganz außer Acht gelassen ist. Der sogen. Hämmerlinsche Text (cf. Mohnike a. a. O.) stammt aus dem 15. Jarhundert und ist eine erweiterte Bearbeitung des traditionellen kirchlichen Textes. Den Urtext der Sequenz glaubt Mohnike in einer an einer mantuanischen Franziskaner-Kirche befindlichen Marmorplatte zu finden, allein das Alter dieser Platte ist durchaus unbekannt, und andererseits sind die vier Anfangsstrophen des mantuanischen Textes so lahm und voll dogmatischer Reflexion, daſs wir unmöglich diesen mantuanischen Text für den ursprünglichen halten können. Völlige Klarheit über Verfasser und Urtext der Sequenz ist bei den vorhandenen Quellen nicht zu gewinnen, demnach werden wir mit Bartholomäus Pisanus und Wadding Thomas von Celano bis auf Weiteres als Verfasser der Totenhymne betrachten dürfen. Es wäre wünschenswert, daſs weiteres Material an das Licht gezogen würde, wodurch die noch unentschiedenen Fragen über Thomas von Celano zum Abschluſs gebracht werden könnten. D. C. Evers.

Thomas a Kempis, der vielbestrittene Verfasser des nach der heiligen Schrift unbestreitbar am meisten verbreiteten Erbauungsbuches: „die Nachfolge Christi".

A. Des Thomas Leben. Quellen: von dem ihm befreundeten Zeitgenossen Johannes Busch († 1479, acht Jahre nach Th.) in seiner 1464 schon verfaſsten Chronik des Zwolle benachbarten Klosters Windsheim; die Fortsetzung eines ungenannten Mönches zu dem von Thomas geschriebenen Chronicon montis s. Agnetis, seines Klosters; die vita eines Ungenannten in der 1494 gedruckten Ausgabe seiner Schriften; aus diesen hat 1523 Jodocus Badius Ascensius, ein

Zögling der Bruderschaft des Th. und später bekannter Buchdrucker in Paris (geb. 1462, † 1532), später 1548 Gabriel Putherbeus, 1575 Franciscus Tolensis, ein späterer Subprior des Klosters St. Agnes, — diese drei in ihren Ausgaben seiner Schriften, — endlich Heribert Rosweyde in seinen vindiciae Kempenses 1621, was von seinem Leben bekannt, zusammengestellt. —

Thomas, wie Busch u. a. deutlich bezeugen, „auß Kempen im Cölnischen Bistumb" (nicht aus dem holl. Kampen in Oberyssel) mit dem Beinamen: Haemercken (Hämmerlein, auch Hamer, chron. Windesm. p. 167: Malleolus), wurde 1380 geboren; sein Vater Johannes, ein schlichter Handwerker, gab ihm wie seinem viel älteren Bruder Johannes das Vorbild des Fleißes, der Einfachheit und Rechtlichkeit; seiner Mutter Gertrud verdankt er die frühe Vertiefung in das innerliche geistliche Leben. Sein Bruder Johannes *) gehörte zu den ersten Anhängern Gerhard Grootes und des Florenz Radevynzoon, und somit zu den Mitstiftern der beiden von jenen ausgegangenen neuen Gemeinschaften zu Windesheim wie der Brüder vom gemeinsamen Leben. Er war nach Busch ein überaus tätiger und pflichttreuer Mann; hatte eine besondere Gabe, die abgeschriebenen Bücher zu korrigiren; schrieb selbst eine schöne Hand und legte sich auf das Illuminiren der Abschriften; er war fleißig tätig bei der Ausarbeitung ihrer Konstitutionen und Kirchenbücher, deren Redaktion 1395 und 1396 ihm oblag. Wegen seiner hervorragenden Gabe der Organisation und Leitung war er vielfach außer dem Bruderhause tätig; er stiftete 1392 das Kloster Marienborn bei Arnheim und war dessen erster Rektor; 1398 wurde er erster Prior des Konventes auf dem Agnetenberge bei Zwolle; 1407 baute er in Zalt-Bommel ein neues Kloster; wurde später erster Rektor im Frauenkloster Bronope bei Kempen; war dann zehn Jare Prior bei Haarlem und starb in Bethanien bei Arnheim 67 Jare alt 1432 **). Er war nach seines Priors Joh. Vos Zeugnis eine Säule der Gemeinschaft. Viele seiner Landsleute in Kempen wuſste er zu bewegen, in die neuen Gemeinschaften einzutreten ***). — Auch seinen jüngeren Bruder Thomas bestimmte er, 13 Jare alt, zunächst die berühmte Schule in Deventer zu besuchen; durch des ehrwürdigen Florentius liebevolle Vermittlung bekam er Wonung bei der Witwe des Ritters Joh. v. Runen, und vom damaligen Schulrektor Joh. Boome (Böhm, ab Arbore) Erlaſs des Schulgeldes; bald lernte er das Bücherabschreiben und konnte sich den notwendigsten Unterhalt erwerben. Kein größerer Wunsch erfüllte ihn, als in die Brüderschaft einzutreten, „um sich dem Dienste Gottes in Gehorsam, Armut und Keuschheit zu weihen". Er wurde zuerst in das Bruderhaus zu Deventer aufgenommen und 1399 auf seine Bitte und auf den Rat des Florentius in das Kloster der regulirten Chorherren auf dem Agnetenberge bei Zwolle, welches unter dem Priorat seines Bruders stand; nach der Hausregel durften nicht zwei Brüder gleichzeitig demselben Hause angehören, daher dauerte sein Noviziat bis zur Abberufung des Bruders 1406; 1414 wurde er zum Priester geweiht, und aus dieser Zeit scheint seine erste Schrift „Vom Abendmal und Priestertum", später das 4. Buch der Nachfolge zu stammen. Still abgeschlossen, fleißig predigend, Beichte hörend und Bücher abschreibend, wirkte er hier bis zu seinem Tode. Viermal wurde das Haus in dieser Zeit von der Pest betroffen; bedeutender war 1429 die Flucht infolge der zwiespältigen Bischofswal in Utrecht; die Klöster hielten es mit dem vom Papst anerkannten Bischof, das infolge davon verhängte Interdikt nötigte die 24 Kanoniker auch des St. Agnesklosters, wo Thomas damals Subprior war, nach Ludingakerk in Friesland zu fliehen, bis unter dem neuen Papst der bisher bekämpfte Bischof anerkannt und der Bann aufgehoben wurde. — Eine zeitlang hatte man Thomas auch zum Prokurator gewält, völlig gegen seine Neigungen; doch unterzog er sich diesem „Marthadienst", die Ökonomie des Klosters zu besorgen nach Jesu Anweisung, wie sein Büchlein „vom treuen Haus-

*) Über ihn Thomas in s. chron. m. s. Agn. p. 27 sq., 61; chron. Wind. p. 40, 50. 57 sq., 97, 157, 167 sq., 406 sq.; bes. Acquoy, het Klooster te Windesheim 1875, I. 244 sq.

**) Nicht 1422, welchen Druckfehler im chron. Wind. auch Acquoy a. a. O. übersehen.

***) Ein jüngerer Gobelinus, der 1443 starb, war kein dritter Bruder.

halter" es zeigt. Mehr eignete er sich seiner innerlichen Natur nach zum Novizenmeister, wie dies Joh. Wessel bezeugt, der durch das Buch von der Nachfolge sich zu ihm hingezogen fülte und ihm die Einfürung in die Theologie verdankt. 1447 wurde er zum zweiten Male Subprior.

Thomas war unter mittlerer Größe, wol gebaut, sein Auge bis ins Alter scharf; er sprach wenig; von göttlichen Dingen strömte er wie ein reiner Quell über; oft verließ er den Kreis seiner Brüder, wenn er merkte, dass Einer da ist, mit dem er sich in seiner Zelle besprechen müsse. Von seinem rastlosen Fleiße zeugen die noch vorhandenen ausgezeichnet schön geschriebenen Handschriften; die Bibel hat er viermal abgeschrieben, außerdem ein Messbuch, die Werke des heil. Bernhard u. a. Unter seinem Bilde standen nach Franziskus Tolensis die Worte: „in allen Dingen habe ich Ruhe gesucht, aber nicht gefunden, als in der Einsamkeit und in den Büchern" (flamländisch: als in een Höcksken met een Boecksken, in angello cum libello, bei Rosweyde l. c. pag. 120). Sein Tod trat ein 1471 am 25. Juli, in seinem 91. Jare.

B. Die Schriften. Dass er varios tractatulos ad aedificationem juvenum in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia geschrieben, bezeugt schon 1471 der Fortsetzer seines chron. m. Agn. p. 137; noch früher Joh. Busch: plures devotos libros composuit; ebenso der ungenannte Zeitgenosse in der kurzen Biographie, wo er noch hinzufügt: pauci sciunt quomodo intitulantur; deshalb fügte er ein Verzeichnis derselben hinzu; ein solches enthält schon die erste 1474 in Utrecht erschienene Sammlung; vollständiger ist die Nürnberger von 1494, mit einem Verzeichnis, das Rosweyde p. 105 leider nicht genau abdruckte; zwei solcher Verzeichnisse hat Grube aus Münchener Handschriften des 15. Jarhunderts bekannt gemacht (hist.-pol. Bl. 1883, Bd. 92, S. 898 f.); auch Joh. Trithemius bietet ein solches, freilich, wie er selbst sagt, nicht vollständig; daher er in s. catal. eccles. script. fol. CXXVI^b mit et quaedam alia schließt. Am vollständigsten ist das in den Ausgaben seiner Schriften bei Badius 1523 und Sommal, der vielfach noch Autographa des Thomas benutzte. Wir gruppiren sie: I. die historischen, auf gesammelten Überlieferungen ruhende Darstellungen zu erbaulichen Zwecken für die Brüder; one Vollständigkeit und historische Kunst: 1) vitae Gerhardi, Florentii und von neun Schülern derselben, nach 1430, dem Todesjar des zuletzt behandelten Freundes Arnold von Schoonhoven verfasst; 2) Chronicon montis s. Agnetis; die einzige Schrift, in welcher er sich bei seiner Aufnahme ins Kloster 1399 als Verfasser nennt; reicht vom Gründungsjar 1386 bis zu seinem Todesjar 1471; fehlt in der Sommalschen Ausgabe, aber in Rosweydes Ausgabe von Busch's Chron. Windesesmense, Antw. 1621, II; 3) vita Lydewigis (auch Lydae, Lidwinae, Lidiwinae), auf einer älteren Biographie dieser unter unsäglichen Schmerzen gestorbenen frommen Frau ruhend (vergl. Hirsche II, 323, W. Moll, Biogr. des J. Brugmann, Amst. 1854, 2 p.). II. Erbaulich asketische: a) Reden, 1) 36 im Brüsseler Autogr. von 1456 für die festliche Hälfte des Kirchenjars „über Jesus als Vorbild und der Menschen Nachfolge", nach freigewälten Bibeltexten; 2) die im Löwener Autograph sermones ad novicios; wegen serm. 27 nicht vor 1435; nach serm. 3 zält er sich zu den seniores; 3) sechs orat. auf das Leiden Christi; 4) zehn auf die Maria, den Täufer u. a. Apostel und Heilige; 5) serm. ad fratres, neun Betrachtungen, wie man das irdische Leben auf das zukünftige vorbereiten kann; b) Traktate: im Brüsseler Autogr. von 1441 sind enthalten: 1) de disciplina claustralium; 2) ep. devota ad quendam regularem; 3) libellus spiritualis exercitii; 4) de recognitione propriae fragilitatis; 5) recommendatio humilitatis quae est fundamentum omnis sanctitatis; 6) de mortificata vita pro Christo; 7) de bona pacifica vita cum resignatione propria; 8) de elevatione mentis ad inquirendum summum bonum, mit einem Anhang von 8 orat. über Tugenden und über Christus als Licht, Leben, Warheit und Liebe; 9) brevis admonitio spiritualis exercitii; von diesen beziehen sich Nr. 4. 6. 7. 8 nicht bloß aufs Klosterleben; am bedeutendsten Nr. 8; 10) parvum alphabetum monachi in schola Dei, 23 Lektionen nach dem Alph. übers Mönchtum; die erste

beginnt mit des Thomas berühmtem Wort: ama nesciri; 11) von goeden woerden to horen ende die to sprecken (de bonis verbis audiendis et loquendis) zuerst bei Malou in s. récherches, dann von Hofmann v. Fallersleben in K. Bartsch's Germania XV, S. 365 f., bei Hirsche I, 291; die einzige Schrift in flamländischer Sprache: eine Reihe sinniger Sentenzen; 12) soliloquium animae, ein Selbstgespräch der nach Gott suchenden Seele im Anschluss an Röm. 7; aus späterer Zeit, ebenso wie 13) und 14) die für die Ordensbrüder bestimmten Traktate hortulus rosarum und vallis liliorum, dort die Liebe, hier die Demut mit ihren verwandten Tugenden anpreisend. Dagegen aus früherer Zeit 15) der frisch geschriebene Traktat de tribus tabernaculis, worin er für einen weiteren Leserkreis fein und sinnig von der humilitas, paupertas und patientia handelt; 16) seine eigene Erfarungen in diesem Amte legt er nieder in de fideli dispensatore; 17) hospitale pauperum; 18) dialogus noviciorum; 19) doctrinale juvenum; 20) de vera compunctione cordis; 21) de solitudine et silentio; 22) manuale parvulorum; 23) consolatio pauperum et infirmorum; 24) epitaphium breve seu enchiridion monachorum. — III. Briefe, Gebete, Gedichte; unter letzteren sein Lehrgedicht: vita boni monachi in neun Kapiteln, und cantica spiritualia; zu den bei Sommal abgedruckten hat O. A. Spitzen noch zehn bisher unbekannte aufgefunden, welche er in s. Nalezing of mijn Thom. a Kemp., Utr. 1881, S. 85 ff. abdrucken liess. — Die Echtheit dieser Schriften ergibt sich aus den noch vorhandenen vom Thomas geschriebenen Handschriften zu Brüssel von 1441 u. 1456, und der zu Löwen; letztere mit mancherlei Änderungen im Text, scheint sein Handexemplar gewesen; Beschreibungen derselben bei Hirsche a. a. O. II (u. III); ferner aus den ältesten Ausgaben seiner Werke zu Utrecht 1473 und zu Nürnberg 1494, aus den oben angefürten ältesten Schriftenverzeichnissen, wie dem von Thomas eigentümlich befolgten Interpunktionssystem, der Schreibweise (Rythmus und Reim) wie dem übereinstimmenden Gedanken- und Lehrgehalt. Zweifel gegen einzelne, wie z. B. gegen soliloquium animae, besonders von Vert und Mooren (infolge des Versehens von Rosweyde, der es in dem mitgeteilten Verzeichnis ausgelassen hat), ferner gegen de trib. tabernaculis, de elevatione mentis, de compunctione sind von Hirsche (I, 310 f.) mit Recht abgewiesen. — Dagegen sind anerkannt unechte Schriften: 1) das von C. V. d'Anglars aufgefundene Alphabetum fidelium und confessionale compendiosnm (ed. Paris 1837), jenes ihm nirgend beigelegt, ist eine in Bruderkreisen entstandene erbauliche Kompilation aus verschiedenen Schriften auch aus denen des Thomas; dieses gehört nach den Citaten dem 17. Jarhundert an; 2) die von J. F. C. Meyer aus einer Eutiner Handschrift herausgeg.: Capita quindecim inedita (Lüb. 1845), und 3) das von Th. A. Liebner aus einer Quedlinburger Handschrift veröffentlichte: liber quidam secundus tractatus de imitatione Christi (Göttingen 1842). Diese beiden Publikationen betreffen das viel umstrittene Hauptwerk des Thomas:

C. De imitatione Christi. I. Charakteristik des Buches. 1. Das diesen Titel gegenwärtig fürende Werk besteht aus vier Büchern, welche nicht zu gleicher, aber schon in früher Zeit geschrieben sind; sie finden sich nicht in allen Handschriften und nicht immer in derselben Ordnung. Erst später, aber auch schon früh, und zwar vom Verfasser, ist die Überschrift des ersten Buches zum Titel des ganzen Werkes gemacht. Die 4 Bücher sind überschrieben: admonitiones ad spiritualem vitam utiles (25 capp.); admontiones ad interna trahentes (12); de interna consolatione (49); devota exhortatio ad sacram communionem (18); die Einteilung in Kapitel, und letztere in Paragraphen (durch *П* bezeichnet) stammt von Thomas, ebenso fürs Vorlesen die Interpunktion zur Bestimmung der Länge der Pausen mit Komma, Kolon, Semikolon (Hakenpunkt bei Hirsche) und Punkt. Da außerdem unverkennbar nicht bloß ein Parallelismus der Glieder, sondern auch ein Rythmus, ja ein beabsichtigter, nur nicht überall durchgefürter Reim vorhanden ist, so lassen sich mit Beachtung dieser in der Imitatio wie in den meisten anderen erbaulichen Schriften des Thomas vorhandenen Eigentümlichkeit auch die Verszeilen bestimmen. Dass die imit. von Thomas metrice geschrieben, fiel schon seinen Zeitgenossen auf und gab wol zu dem Titel: musica

ecclesiastica Anlass*). Die einzige, dies alles berücksichtigende kritisch sorgfältige Ausgabe nach dem Autograph von 1441 ist die von Hirsche (Berlin 1874) und wird im folgenden stets zugrunde gelegt. — 2) Der Inhalt ergibt sich teils aus der Überschrift des ganzen Werkes, teils den der einzelnen Bücher. Es sind Ermanungen zum geistlichen, inneren Leben, wie es ein aufrichtig frommer Klosterbruder als guter Christ nach dem Vorbilde und in der Nachamung Jesu Christi füren soll; dieser Gesichtspunkt ist festzuhalten: es ist nicht für Leser überhaupt, sondern für diejenigen bestimmt, welchen es gegeben ist, die Welt zu verlassen und ein Mönchsleben zu füren (III. 10. 24). Das höchste Studium ist in vita J. Chr. meditari (I. 1. 7. 8); dazu ist es notwendig, die Welt zu verachten, sich durch Buße um der Sünde willen in Demut zu beugen, Gott in Christo sich völlig und ungeteilt hinzugeben und in der Nachfolge des tugendhaften Lebens wie in Versenkung des Kreuzes Christi den vollen Trost der Gnade im Herzen zu empfangen, wie es in der heiligen Kommunion geschieht. Das Geheimnis derselben kann zwar kein Sterblicher ergründen, aber seinem Spender soll jeder Christ in Demut des Glaubens nachfolgen. — 3) Analog der alttestamentlichen Spruchdichtung werden diese Grundgedanken in kurzer, prägnanter, poetischer Sentenzenform meist im Gliederparallelismus dargelegt. Was Thomas im soliloquium, nächst der imit. seine gehaltreichste Schrift, von seinem Schriftstellern überhaupt sagt, das gilt auch von dieser: einem Gärtner gleich, der eine Wiese durch Pflanzen von Bäumen und Blumen in einen Garten verwandeln will, hat er des Trostes wegen aliquas sententias devotas in unum libellum gesammelt, dieselben nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet (disposui) und in einzelne Kapitel zusammengestellt. Man darf daher nicht eine philosophisch-scholastische oder systematische Entwickelung eines Grundgedankens noch eine scharf zugespitzte und abgegrenzte Begriffsentwickelung suchen; der Verfasser hat aus der hl. Schrift, der Tradition der Väter, besonders den seinem inneren Gemütsleben vor allem geistesverwandten Schriften eines Augustin und Bernhard, bes. Ruysbroek und am meisten aus den Lehren seiner geistlichen Väter in der Ordensgemeinschaft (Groot, Florentius, Vorncken, Brinkerink, Brugmann, Schoenhoven u. a.) wie aus der Tiefe seiner eigenen reichen inneren Erfarung geschöpft; diese in kurzen Sätzen gefasste Gedanken hat er dann auf gewisse Hauptgegenstände bezogen, wie um einen Mittelpunkt gruppirt, und eine größere Anzal solcher Gedankensammlungen zu einem Buch vereinigt; die vier Bücher füren den Hauptgedanken an der Spitze des ersten aus. Ein Grundgedanke ist unverkennbar; die älteren, nach ihnen besonders Wolfsgruber, finden die drei Wege der Mystik wider: den der Reinigung (B. 1 u. 2), der Erleuchtung (3), der Vereinigung (4); Hirsche versucht (Bd. 3) einen noch mehr ins Einzelne gehenden Gedankenfortschritt nachzuweisen. — Die Hauptquelle ist die hl. Schrift, wie das sorgfältige Verzeichnis der Schriftstellen bei Hirsche zeigt; Citate finden sich in der imitatio aus Augustin, Bernhard, Bonaventura, Abt Wilhelm, Thom. Aquin — auch aus Aristoteles, Ovid, Seneca, Lucan, außerdem Citate und Anklänge an Lehrer seiner Ordensgenossen. Solche Sentenzen wurden in dem Bruderkreise durch tägliche exercitia spiritualia und devota, wie durch ihre zalreichen Andachten (collationes) eingeprägt; die Novizen wurden angehalten, solche zu lernen, sich rapiaria**) anzulegen und darin zu sammeln; dieselbe wurden durch Abschriften verbreitet, angeeignet, durch fremde und eigene erweitert. — 4) Der Verf. hat sich nach seinem Grundsatze der demütigen Bescheidenheit (ama nesciri) nirgend genannt; sehr alte Handschriften nennen den Thomas als Schreiber, was ihn zwar nicht gerade als Verfasser behauptet, aber doch auch keineswegs ausschließt; in Handschriften für sein Haus wie für seine Ordensgenossen hatte er nicht nötig, sich als Verfasser zu nennen; beim Vorlesen wusste jeder, von wem das Buch herstammte***). Die einzelnen Bücher sind, wie sie entstanden, auch durch Abschrif-

*) So Adrian de But, geb. 1437, gest. 1488 in collections de chroniques Belges, Brüssel 1870, I, 547, bei Hirsche I, 9 f.

**) Nach dem Vorbilde des Florentius, chron. Wind. II, 62, p. 572, — auch II, 65, p. 588, c. 67, p. 597, c. 68, p. 604 u. 605.

***) Thomas gab selbst die Manung non quaeras quis hoc dixerit, sed quod dicatur

ten einzeln verbreitet und später erst von Thomas zu einem Ganzen verbunden. Das vierte geht öfter dem dritten voran; fehlt in manchen und scheint das früheste gewesen zu sein. Schon früh galt Thomas als Verfasser. Aber auch 23 andere werden genannt. Erst im Anfang des 17. Jarhunderts beginnt der seitdem mit manchen Unterbrechungen bis heute sehr heftig gefürte litt. Streit, an welchem nicht bloß die drei Nationen: Franzosen, Deutsche und Italiener, sondern auch die beiden großen Ordensgemeinschaften der Augustiner und Benediktiner beteiligt sind.

II. Die Geschichte des Streites, der an Heftigkeit stets zunahm, besonders eingehend, wenn auch nicht unparteiisch, bei Wolfsgruber; für das 18. Jarh. besonders im Serapeum 1861 von Ruland dargestellt. — Zwar finden sich schon im 15. Jarhundert Handschriften (z. B. eine von 1441 und 1463) wie Ausgaben (Augsburg 1488) mit dem Namen Gerson, aber wo wie in Straßburg Ausgaben von wissenschaftlich gelehrten Männern gemacht wurden (z. B. 1489), wurde das Buch dem berühmten Kanzler nicht beigelegt. Tritheim vermutet einen älteren Thomas desselben Ordens. Der Streit begann, als der Spanier Dom Pedro Manriquez in seiner 1604 zu Mailand erschienenen Schrift über die Vorbereitung zum hl. Abendmal die Imitatio älter als Bonaventura bezeichnet hatte, da sie dessen collationes erwäne, und als gleichzeitig Bellarmin in seinem Werke de script. eccles. 1606 das Buch schon 1260 geschrieben sein läßt; gleichzeitig fand der Jesuit Rossignoli in einem Kloster zu Arona eine undatirte Handschrift mit dem Namen des Abts Joh. Gessen (Gersen) als Verfasser; da das Haus früher den Benediktinern gehört hatte, glaubten sie auch den genannten Abt als ihrer Gemeinschaft zugehörig ansehen zu dürfen. Dies tat der ital. Benediktiner Constantius Cajetani, Sekretär des Papstes Paul V., in seiner zu Rom 1614 erschienenen Schrift: Gersen restitutus und in s. apparatus ad Gersenem restitutum. Damit wurde die Sache zur Ordenssache. Die nach der gefundenen Handschrift gemachte Ausgabe von 1616 nennt als Verf. Joa. Gessen, der spätere Druck von 1644 Joa. Gersen, und nach angestellten Untersuchungen behauptete man, Verf. sei ein Joh. Gersen de Cabaliaja, der um 1240 Benediktinerabt in Vercelli gewesen. Sofort bestritten die Augustiner diese Anmaßung, und ein Jesuit, der mehrfach genannte Heribert Rosweyde, trat mit s. vindiciae Kempenses (Antwerpen 1621) für sie ein. Die Benediktiner forderten die Entscheidung der Congregatio de propag. fide, welche 1639 erklärte, rite posse imprimi Romae vel alibi libr. de im. Chr. sub nomine J. Gersen; in Frankreich wollte man dies befolgt wissen, als unter Richelieus Einfluss 1641 eine Prachtausgabe gemacht werden sollte; man folgte aber nicht den römischen Weisungen, sondern untersuchte die Sache von neuem. Man ließ die ältesten Handschriften nach Paris kommen; die mit der Untersuchung beauftragten Gabriel Naudé und Roussel Quatremaire beschuldigten sich gegenseitig der Fälschungen; das Parlament erklärte aber 1652, dass das Buch nur unter dem Namen des Thomas gedruckt werden dürfe. Zunächst trat für Rosweyde 1649 Simon Werlin ein mit seiner Schrift: Rosweydus redivivus i. e. vindiciae vindiciarum Kemp., und ebenso für Thomas die jene Entscheidung verteidigenden Schriften von Th. Carré (Th. a K. a se ipse restitutus, Paris 1651), Desnoi (Th. a K. pro recuperato de Imit. Christi aureo libro triumphus, 1652), Boissy (la contestation touchant l'auteur de l'Im., Paris 1652). Doch fehlte es auch nicht an Gegnern, wie die Handschrift eines Ungenannten vom Jare 1660 zeigt, septem motiva contra Th., auf der Pariser Bibliothek (von Wolfsgruber, Wien 1882 edirt). — Zwanzig Jare später wurden von Mabillon in Gegenwart des Erzbischofs von Paris auf drei Gelehrtenkongressen (1671. 74. 87) *) neue handschriftliche Untersuchungen angestellt, welche gegen Thomas ausfielen; doch trat 1677 Testelette mit s. vindiciae Kempenses für ihn ein, bis 1700 der berühmte

---

attende. Noch andere Handschriften nennen ihn als compilator, wie vielfach auch sonst die schriftstellernden Brüder sich nennen.

*) Die noch vorhandenen Aktenstücke bei Delfau, Gence, und beide bei Hirsche III, 157 sqq.

Ellies Dupin erklärte, dass er nach Allem unklarer geworden sei, als bisher (in s. Opp. Gersoniana I, 121, und bibl. des aut. eccles. XII), wogegen er 1706 (in s. Abhandl. [Amst.] de auctore) sich gleichfalls für Thomas entschied. Nach zwanzig Jaren beginnt eine dritte Periode des Streites, als 1724 Erhards Ausgabe des Buches unter Gersens Namen erschien. Sofort trat der Augustiner Chorherr zu Polling (in Baiern) Eusebius Amort († 1775) mit mehreren Schriften: Informatio de statu totius controversiae (Aug. Vind. 1725), und besonders s. Scutum Kempense seu vindiciae IV librorum de im. (Col. 1728) für Thomas ein; nach vielen Verhandlungen konnte gegen Mörtz (diss. qua libri IV de im. J. Gers. abb. Verc. vindicantur, Fris. 1760) Joh. Zunggus in seiner vita Th. a. K. (Venet. 1762) am Schluss der Vorrede sagen: Extinctum Gersen, Nihilum non flete, Camenae, nam manet in nihilo qui fuit ante nihil.

Der berühmte Kanzler Gerson hat nur noch in Frankreich in diesem Jarhundert Verteidiger: wie Barbier, Gence, Leroy, Thomassy, Vert*); gegenwärtig ist fast nur Streit zwischen Thomas und dem ital. Abt. Der Kampf entbrannte aufs heftigste durch einen Landsmann des letzteren, den piem. Ritter v. Gregory, zuerst in Artikeln der istoria della Vercellese letteratura (Tur. 1819), welche mit gelehrten Zusätzen, deutsch bearbeitet von J. B. Weigl, Professor in Innsbruck, 1832 (Sulzbach), erschienen. Gregory kaufte 1830 zu Paris eine in Italien verfertigte Abschrift der Imitatio, welche 1550 dem Canon. Girolamo de' Avogadri (de Advocatis) gehört hatte; in den Archiven dieser bei Vercelli angesessenen Familie fand er ein altes Diarium, in welchem erwänt wird, dass ein Buch de Imit. Chr. am 15. Febr. 1347 dem Vincenza de' Avogadri durch seinen Bruder als Erbstück hinterlassen worden. Gregory hielt sofort seine in Paris gekaufte Handschrift für die im Diarium erwänte, und da sie schon 1347 existirt haben sollte, konnte Thomas nicht Verfasser des Buches sein, sondern der Abt Gersen; er behauptete dies nicht bloß in seiner sehr wertvollen Ausgabe nach diesem cod. (Paris 1833), sondern suchte es auch in seiner histoire du livre de l'Im. 1842 zu beweisen. Gegen ihn traten sofort in Deutschland auf: Silbert, Ullmann, Gieseler u. a.**). Doch vertraten die neue Gersenhypothese die Italiener: Alex. Paravia und der Jurist Bartol. Veratti***). Mit großer Gelehrsamkeit widerlegte sie der kath. Bischof Malou von Brugge in s. recherches historiques et critiques (3. Aufl. Tournai 1858); gegen ihn in wenig wissenschaftlicher, aber desto mehr absprechender Weise Tamizey de Larroque†); seine Leichtfertigkeiten mit bodenlosen Unwarheiten deckte mit vernichtender Kritik Karl Hirsche auf in seinem umfangreich angelegten Werke: Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imit. Christi nach dem Autograph des Thomas (Bd. I, Berlin 1873), in welchem er zugleich von neuen Gesichtspunkten aus die Thomasabfassung nachwies; ihm schloss sich der Brüsseler Pastor Delvigne††) an, worauf Hirsche im zweiten Bande den neuesten Gersenverteidiger, den Benediktinerabt Dr. Cöl. Wolfsgruber in Wien (der zuerst die in der Civilta cattol. V, 1875 erschienenen Abh. des P. Camillo Mella della controversia Gerseniana für „den Katholik" 1877 bearbeitet, dann 1879 eine alte niederl. Übersetzung aus der ersten Hälfte des 15. Jarh.'s van der Navolginge Cristi ses boeke [Wien] herausgeg. und schließlich seine Hauptschrift: „Giovanni Gersen, sein Leben u. s. Werk" [Augsburg 1880] veröffentlicht hatte)†††),

*) Ant. Alex. Barbier, Diss. sur 60 traductions franc. de l'Imit., Paris 1812; J. B. M. Gence in s. Ausgabe 1809, in der Prachtausgabe, Paris 1826, und: nova considerat. hist. et crit. sur l'auteur et le livre de l'Im., Par. 1832; Leroy in s. Ausg. 1841 und s. études sur les mystères 1857, und collectanea Gers. — par J. Spencer Smith (Caen et Paris 1843); Vert, ètud. hist. et crit. sur l'Im., Par. 1856.

**) Silbert, Gersen, Gerson, Kempis, Wien 1828; Ullmann in s. Beilage zu s. Reformat. vor d. Ref., II, 579 ff.; Gieseler im Lehrb. d. Kirchengesch., II, 4.

***) Paravia: dell'autore de libro de im. Chr., Tor. 1853; Veratti: disquis. filolog. e crit. a l'autore del libro de I. Chr., Mod. 1857.

†) Preuves que Th. n'a pas composé l'im., Par. 1862.

††) Les récentes récherches sur l'auteur de l'imit. 1858—76, Bruxelles 1877.

†††) Später veröffentlichte er in den Studien und Mittheil. aus dem Benediktinerorden

aufs schärfste bekämpfte. Wie Hirsche haben sich fast alle neueren Forscher in dieser Frage gegen die bodenlosen Argumente Wolfsgrubers und gegen den one haltbare Gründe ausstaffirten Abt Gersen erklärt; so der Holländer O. A. Spitzen, Th. a. K. als Schrijver der Nachvolging v. Chr. (Utr. 1880), später Nalezing (Utr. 1881) und nouvelle défense 1884; ferner die Jesuiten: V. Becker, l'auteur de l'im. et les document Neerlandais (La Haye 1882) und G. Schneemann, der seine frühere Zustimmung für Gersen (in d. Stimmen a. Maria Laach X. 121) zurücknahm und energisch Wolfsgruber widerlegte (das. XX. 1881); ferner die Katholiken Keppler (Tübinger Quartalschr. 1880), der Benediktiner Pucher und K. Grube (beide in mehreren Abh. in den hist.-polit. Bl. 1880—83); der Engländer S. Kettlewell und der Italiener Luigi Santini*). Zu vergl. Evang. K.-Z. 1884. — Einen Verteidiger fand Gersen nur in Hergenröthers Kirchengesch., wogegen Denifle (Ztschr. f. kath. Th. VI. VII) ihn stark bekämpft, aber einen deutschen Augustiner 30—40 Jare vor Thomas als Verfasser verteidigt; wärend Kraus (A. Allg. Z. 1872, Nr. 201), zugesteht, dass der Verf. aus der windsh. Gemeinschaft stammen müsse; neutral sind Arthur Loth (revue des quest. hist. 1873. 1874); B. Hölscher (Progr. des Gymn. zu Recklinghausen 1879); seltsam: Silvestre de Sacy, in der Ausg. der franz. Übers. des Kanzlers Michel de Merillac von 1621, sagt 1853: das Dunkel gehöre zu den Schönheiten des Buches; ein solches habe keinen individuellen Verfasser; dieser sei die Menschheit; änlich die Herausgeber der Internelles consolations (Paris 1856): Verf. sei der heil. Geist, das ganze Mittelalter habe daran gearbeitet.

III. Prüfung der Hypothesen. a. Für Gerson, den berühmten franz. Kanzler († 1429), wird 1) auf die 35 Ausgaben der Imit. vor 1500 und mehrere Handschriften (von 1441 und eine undatirte zu Cambrai, angeblich vom Jare 1390) gewiesen, in denen Gerson als Verfasser bezeichnet sei; allein Abschriften wie Abdrücke pflegten damals oft sehr unkritisch angefertigt zu werden; besonders 2) auf eine Handschrift von 1462 mit französischen Predigten Gersons und einem Traktat: de l'internelle consolation (Übersetzung des 1. B.); diesen hielt man für die Urschrift der imit., und Gerson als Verf.: allein eine schon vor 1447 datirte Hdschr. zu Amiens enthält denselben Text mit der Bemerkung: translation de l'imitation; es ist also erstere nur eine, und zwar sehr fehlerhafte Übersetzung aus dem lateinischen dritten Buch. 3) Der vielfach versuchte Nachweis von Gedankenübereinstimmung mit anderen Schriften Gersons ist von Chr. Schmidt (essai sur G., Straßburg 1839) und besonders von Schwab (in seiner Biographie 1859) abgewiesen, und so weit er vorhanden ist, aus der gleichen Quelle kontemplativer Mystik von Groot und Ruysbroeck abzuleiten. — Gegen Gerson als Verf. spricht: dass 1) die ältesten Zeugen ihm diese Schrift nirgends beilegen, weder die Karthäuser zu Villeneuve bei Lyon, wo er die letzten 10 Jare bis zu seinem Tode zubrachte, noch der viel wichtigere Zeuge, sein Bruder Johann, Prior der Cölestiner in Lyon, der die Schriften des Bruders gesammelt hat, noch der älteste Herausgeber, der ihm befreundete und ihn hochschätzende Canonicus Peter Schott in Straßburg, der vielmehr geradezu sich dagegen aussprach; 2) der Verf. der imit. ist unzweifelhaft ein Klostergeistlicher gewesen; ein Mann, der wie Gerson zu seiner Zeit an der Spitze der kirchlichen Bewegung gestanden und kirchlich wie politisch, auf den Konzilen, an der Universität Paris und in der Wissenschaft eine so hervorragende Stellung mit weitem Blick in das öffentliche Leben eingenommen, kann nicht den Ton anschlagen, der durch die Imit. sich hindurchzieht, dass in der abgeschlossenen Stille des Klosterlebens der höchste Zweck des christlichen Lebens zu suchen sei; wir wissen im Gegenteil, dass Gerson auf dem Kostnizer Konzil und später auf dem zu Basel die gegen die

---

III und auch im speziellen Abdruck: Septem motiva contra Thomam 1882, aus einer in Paris gefundenen Handschrift (s. oben).

*) Jener Th. a K. and the brothers of com. live, 2 Bde., Lond. 1882 u. 2. A. abgekürzt: 1885; Santini (can. reg. Lateran.), i diritti di Tommaso da K. difesi contro le vecchie pretese de Gersenisti moderni, Roma I, 1879; II, 1881.

Brüder vom gemeins. Leben erhobenen Grabowschen Anklagen zurückwies und jenen einseitig verkehrten Thomassatz als Blasphemie bekämpfte. Aber aus seiner befreundeten Beschützung derselben erklärt sich auch, dass man die schon wärend des Baseler Konzils hoch geschätzte und durch Abschriften daselbst verbreitete Schrift als sonst seinem Geiste verwandt, ihm, dem weit bekannteren Vertreter dieser Art von Mystik, zuschrieb; oder weil man mit seinen gern gelesenen Schriften die des unbekannten Thomas verbreitete, ihn achtlos und unkritisch für den Verf. hielt. Endlich sprechen 4) gegen Gerson die unleugbaren Germanismen in der imit.; sie mit Barbier u. a. aus dem vorübergehenden Aufenthalt Gersons in Deutschland zu erklären, ist, wie Ullmann mit Recht sagt, ein Streich der Verzweiflung. —

b. Die neuestens am eingehendsten von Wolfsgruber verteidigte Hypothese — dass der Benediktinerabt Giovanni Gersen zu Vercelli, um 1230 Verf. sei, stützt sich auf folg. Gründe: a) auf 22 codd., welche teils den Namen Joh. Gersen nennen, teils älter als Thomas sind. Allein 1) von diesen codd. bezweifelt Wolfsgruber den cod. Tubing.; 12 (13) codd. schreiben nur Joan. Gersen; 4 oder 5 fügen hinzu, dass es der Pariser Kanzler sei; cod. Allatianus hat in der Überschrift incipit. tract. Joannis und dann über der Zeile noch de canabaco, was aber nicht identisch ist mit Caballiacum (= Canaglia, dem Geburtsort des vermeintl. Gersen), sondern eher an Tanabaco (= Tambaco), also an Joh. de Tambaco erinnern dürfte; cod. Cavensis hat in einer prachtvollen Initiale (Viereck in Gold) das Bild eines kreuztragenden schwarzen Mönches; aber da Gregory von diesem Bilde noch nichts weiß, scheint es, was auch Denifle zugesteht, „dass der Benedictiner wol erst später hineingemalt ist“! cod. Aronensis nennt zwar an drei Stellen als Verfasser Joan. Gersen (Gesen, Gessen), ist aber doch erst, wie Denifle einräumt, aus dem Ende des 15., warscheinlich Anfang des 16. Jarhunderts; und da der Name des Verf.'s one den Zusatz „Abt“ erscheint, so kann er auch auf den Kanzler bezogen werden; so bleibt nur ein cod., der den Abt Gersen nennt, und zwar tut es der Abschreiber aus dem Jare 1605, also 150 Jare nach der Abfassung des Buches, noch dazu in Italien, wo damals der Kampf für den Abt entstanden war. Zwar weist man noch auf einen venetianischen Druck von 1501; aber hier liegt deutlich eine Korrektur des Kanzlers Gerson in den D. Johs. abbas Vercell. vor. Also kein cod. mit unbestreitbarer Angabe des Abtes als Verf. ist nachweisbar. — Was 2) das Alter der codd. betrifft, die älter als Thomas sein sollen, so können die aus Kloster Melk (1421), Ewich (1426), Ochsenhausen (1427), weil nicht mehr vorhanden, nicht mehr untersucht werden; der cod. Kirchhemianus (jetzt in Brüssel) trägt die Zal 1425, aber es ist nicht nachweisbar, ob von der Hand des Schreibers, oder später zugefügt. Die Gegner berufen sich irrtümlich auf Muratori, der (antiq. med. aev. III, 44) einen cod. von 1401 kenne; er stammt aber, wie dort gesagt ist, aus dem Jare 1455; sodann ist der cod. Wibling. aus dem Benediktinerstift St. Paul in Kärnthen zwar von 1384 (85?) datirt; aber wie Wolfsgruber selbst eingesteht, leiden jene Zalen „an Rasuren und Nachhilfe“; er setzt ihn ins fünfzehnte Jarhundert. Die unglaublichste Leichtfertigkeit ist es aber, wenn Wolfsgruber nach Gregorys Vorgang einen Gerard von Rayneval († 1384) als Abschreiber des 2. Buches der Imit. mit Berufung auf Michaud biogr. univers. anfürt, wärend Gregory den Diplomaten des 19. Jarhunderts mit dem in jenem Lexikon folgenden Gerh. Groot († 1384) verwechselt und jenem zuschreibt, was von Groot gesagt ist, oder vielmehr dort als grundlos bezeichnet wird. Auch der von A. Loth aufgefundene, der Orthographie wegen von einem deutschen Abschreiber geschriebene cod. Paris. ist nicht von 1406, wie er aus dem darin befindlichen Kalendarium schließt, sondern wol aus der Zeit Eugen IV. (1431—47) wegen des zugleich mit abgeschriebenen Ablasses (vergl. Spitzen, nouv. déf. p. 111 f.). Der von Gregory gekaufte cod. de Advocatis, ist sicher nicht der im Diarium als schon im 14. Jarhundert vorhanden bezeugte; seinen Schriftzügen nach gehört er, wie Denifle bewiesen hat, der 2. Hälfte des 15. Jarhunderts an, denn derselbe cod. enthält noch, von derselben Hand geschrieben, Gersons Schrift de meditat. cordis,

die erst im 15. Jarh. verfasst ist; jenes Diarium ist aber nach Spitzen, Santini, Denifle u. a. nur ein Machwerk der neuesten Zeit und ein litterar. Betrug. — Fassen wir das Resultat über das handschriftliche Material zusammen, so gibt es vollständige codd. vor 1427 nicht; das erste Buch schon vom Jare 1424. Aber alle sicher datirte codd. vor 1450 stammen aus Deutschland und den Niederlanden. Nach Santini ist keiner der 21 codd., auf die man sich für Gersen beruft, für ihn beweisend. Höchst auffallend aber muss es sein, dass von den Benediktinern 200 Jare lang niemals die von ihrem großen Mitgliede verfasste Imit. abgeschrieben ist oder wenigstens kein einziger cod. sich erhalten hat. — b) Von den äußeren direkten Zeugen muss Wolfsgruber gestehen, dass sie nicht über den Anfang des 17. Jarh.'s hinausreichen und dass wir kein gleichzeitiges Dokument mehr haben. Die Citate aus der Imit. schon bei Bonaventura beweisen nichts, da die Schrift: collat. ad Tolosates nicht von Bonaventura stammt, sondern viel später geschrieben ist; die in einem Br. Joh. XXII. an Philipp. VI. (aus Seneca ep. XII) u. a. sind nicht aus Thomas genommen, sondern vom Th. ebenso wie die aus Thom. Aq. officium und dem Brevier entnommen. c) Die inneren Gründe, dass der Verfasser ein Italiener sei, weil das Kloster Melk von Italien aus mit der imitatio reformirt sei, die Italicismen, die Beschreibung der casula (IV. 5. 36) beweisen nichts: denn früh ist die imit. in Salzburg gewesen und konnte auch nach Melk durch die befreundeten Karthäuser kommen; die vermeintlichen Italicismen sind nur spätere Latinität, und die nicht abzuleugnenden Germanismen stammen nicht von den Longobarden (!) her; das Kreuz aber auf der Vorder- und Hinterseite der casula ist nach Bock (Geschichte der lierurg. Gewänder des Mittelalters II, 125) nicht in Frankreich und Italien, sondern nur in Deutschland und Niederlanden Gebrauch gewesen. Dass der Verfasser Benediktiner sei, folgt noch nicht aus den Anklängen an ihre Ordensregel, da diese wesentlich den meisten anderen Orden zugrunde lag; und dass die Laienkommunion unter beider Gestalt nach IV. 4. 61 ff. u. IV. 11. 75 ff. noch bestanden, ist falsche Auslegung; der Verf. ist Priester. Das I. 3 abgeratene Disputiren weist nicht auf die alte Zeit, wo der Streit geruht, sondern auf die üblichen Klosterstreitigkeiten des 15. Jarhundert. — Die Gründe für Abt Gersen sind durchweg hinfällig; ja, von seiner ganzen Person, wie Renan, der für ihn eintritt, doch gesteht, weiß man nichts, als die Silben seines Namens. Er taucht erst 1655 in dem Menologium Benedict. auf, das Butzelin unter dem Einfluss der Ordenseiferer gegen Thomas verfasst hat. Der 1614 von de la Chiesa veröffentlichte catalogo degli scritori della citta di Vercelli nennt ihn nicht; in der 1645 edirten hist. cronol. Card. Archiep. Episc. et Abbatum Pedemont. region. c. 34, p. 29 ist auf Grund eines Abtkatalogs, der bis 1802 vorhanden gewesen sein soll, den aber weder Delfau noch Abt Frova 1762, wie Amort zeigt, gekannt haben, gesagt: Joanes Gerzen qui eruditissimum tractatum de Imitatione composuit sub anno 1230; dagegen in der 1657 erschienenen Schrift corona reale de Savoia p. 210. 211 spricht er von der betr. Abtei, nennt aber weder Gersen noch ihn als Abt, noch als Verf.; jene Bemerkung ist erst zur Zeit, als der Benediktinerabt Cajetan für Gersen als Verf. eintrat, gemacht. Bis 1491 hat nach den Angaben des Abtes Petrus ein Johannes nicht existirt. Aber nichtsdestoweniger wissen seine heutigen Verteidiger, dass er Prof. der Scholastik und Moral gewesen, allerlei geschrieben, ja Dr. decretorum gewesen, indem man den Joh. abb. Vincellensis (in Burgund) mit Vercellensis identifizirt! Dass die Person des Abtes Gersen Fiktion sei, haben die neuesten katholischen Forscher wie Pucher, Funk, Keppler, bes. Denifle u. a., anerkannt. Nach Funk „der Schatten des großen Kanzlers", dem auch die neuerdings in Italien errichteten Denkmäler keinen Kern geben.

c. Für Thomas a Kempis entscheiden folgende Beweise: a) Direkte geschichtliche Zeugen, welche für den Abt Gersen erst seit dem 17. Jarh. beginnen, also c. 400 Jare nach der angenommenen Entstehung des Buches (c. 1240), sind für Thomas schon wärend seines Lebens vorhanden. 1) sein Zeitgenosse, Freund und Klosternachbar Joh. Busch, der bekannte Klosterreformator, Augustinerpropst zu Hildesheim, lebte bis 1437 zu Windsheim, eine Meile vom

Thomas, und war auch später öfter daselbst, wie er dort auch 1458 sein liber de orig. modern. devotionis und de viris illustribus (vollendet 1464) geschrieben; beide in Utrecht 1465 abgeschrieben und meist zusammen verbreitet, bilden das chronic. Windesmense (ed. Rosweyde, Antw. 1621); hier erwänt Busch (chron. Wind. de vir. ill. II, 21) sieben Jare vor des Thomas Tode, in einer dem letzteren, wie sein chron. mont. Agn. zeigt, bekannten Stelle, dass Thomas plures devotos libros composuit, videlicet qui sequitur me de imitatione. Man hat vergeblich diese Worte als Interpolat angezweifelt; allein dass sie in dem jetzt verlorenen Autograph Buschs gestanden, zeigt nach Amort die amtliche Untersuchung 1760; ebenso haben nach ihm die meisten codd. diese Stelle: so besonders der von 1465 und 66 zu Utrecht geschriebene (bei Spitzen facsimilirt), ebenso die drei 1478 in Bodeken abgeschriebenen zu Trier; die zu Paris und Rebdorf von 1477, die von Mooren eingesehenen von 1478. Das Fehlen in einem Pariser und Gäsdoncker cod. erklärt sich wol daraus, dass der Schreiber Gerson als Verfasser hielt; die Übereinstimmung mit der parallelen Stelle in der Agnetenchronik ist nicht auffallend. Busch hat absichtlich den durch sein Buch seinerzeit so bekannten Mann als Zeugen für seinen, aus des Thomas Mund (ev. auch aus schriftlicher Aufzeichnung) entnommenen Bericht angefürt*). 2) Casp. v. Pforzheim im Wengenkloster bei Ulm, in seiner deutschen Übersetzung 1448, sagt: „gemacht hat es ein andächtiger würdiger Vater, Meister Thomas, canonicus regularis". 3) Hermann Rheyd aus Rheine in Westfalen, Prior in Neuwerk zu Halle, der Thomas gekannt und auf dem Windsheimer Provinzialkapitel gewesen, bezeugt in einer Passauer Handschrift, dass Thomas das Buch compilavit. 4) Joh. Wessel ist nach der handschriftl. vorhandenen Biographie Hardenbergs, seines Schülers, bei Thomas gewesen, angezogen durch seine Frömmigkeit und durch das Buch, das er geschrieben; dies — die imitatio — wurde ihm noch gezeigt (s. Ullmann II, 243 und 596). 5) Adrian de But (geb. 1447, † 1485) schreibt in s. additions zu der chron. de Jean Brandon, dass Thomas die Bücher über qui sequitur me metrice verfasst habe. 6) Der älteste Herausgeber der Werke Gersons, Peter Schott, Kanonikus in Straßburg, wie sein Freund Geiler von Kaisersperg, die beide Gerson hoch verehrten, sprachen ihm die imitat. ab, und in ihren Citaten dem Thomas als Verfasser zu; ebenso citirt Mauburnus, der unter Thomas sein Gelübde im selbigen Kloster abgelegt, in seiner Schrift rosetum spirit. exercitiorum (1491) und Albert Kuhne in s. Schrift de elevatione mentis (1489), Jac. Philipp. Forestus in s. supplementum mehrmals ihn als Verfasser; und wenn auch Trithemius von der 1494 in de scr. eccl. p. 707, ausgesprochenen Ansicht später im catal. vir. ill. abweicht, indem er sie einem älteren Ordensgenossen gleichen Namens beilegt, so ließ er sich für diese Duplicität durch das hohe Alter täuschen; die Windsheimer Chronik kennt nur einen Thomas a Kempis.

Vor diesen ausdrücklichen Zeugnissen müssen alle anderen aufgestellten Verfasser weichen: sowol der Kanzler als der fingirte Abt; aber auch der hl. Bernhard (für den Achilles Statius in seiner Ausg., Paris 1541, und die flandrische von 1505 eintreten); ebenso Ludolf der Karthäuser, Heinrich Kalkar, Joh. Nider (in einem baierschen cod.).

Diese Zeugnisse werden bestätigt b) durch die Handschriften**). Es existirt keine, welche Thomas als Verf. mit Sicherheit ausschlösse. Die vor 1450 datirten stammen sämtlich aus Deutschland und den Niederlanden. Wir besitzen sogar noch Autographa: 1) der zu Brüssel befindliche Antwerpener von 1441, ein Sammelband von verschiedenen Schriften des Thomas; geschrieben von ihm selbst; wie die Unterschrift sagt, finitus et completus per manus Thomae; mit demselben Recht als die anderen darin befindlichen Schriften nicht bloß als vom Thomas abgeschrieben, sondern verfasst gelten, ist ihm auch die imit. zuzuschreiben; ein Klosterabschreiber hätte sich nicht die mancherlei Korrekturen, Ab-

*) Nach Spitzen hat Thomas die Stelle bei Busch vor Augen gehabt, aber das von ihm gerühmte weggelassen, nur das Datum genau angegeben.

**) 192 codd. beschreibt Santini, l. c., eine sehr große Zal Wolfsgruber, die bedeutendsten bei Hirsche III.

weichungen, Verbesserungen erlaubt; wäre Thomas nicht Verf., so hätte er es angedeutet, um nicht den Verdacht der Autorschaft bei anderen zu erregen; 2) der Löwener Autograph, etwa 20 Jare älter, das Handexemplar des Thomas, mit der Inschrift des ältesten Besitzers: scriptus manibus et characteribus Thomae, qui est autor horum devotorum libellorum. — Wichtig ist der cod. Kirchhemius (jetzt zu Brüssel) mit den drei ersten Büchern und der Inschrift: editus a probo et egregio viro, magistro Thoma — de Kempis dictus, descriptus ex manu auctoris, anno 1425. Ein cod. im Besitz von Hasak (Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit 1881) c. 1450 nennt den Thomas compilator, ebenso wie c. Indersdorf. von 1441 sagt: compilavit quidam canonicus regularis S. Aug. — Noch nennen wir cod. Magdalenus 1438 in Oxford: de musica ecclesiastica liber spiritualis. Est autem libellus aureus Thomae a K. de im. Christi. Aus der Zeit vor seinem Tode bezeugen etwa 50 codd. ihn als Verfasser.

c) Dazu kommen die ältesten Ausgaben, welche den Thomas als Verfasser nennen: so zu Tübingen 1472, Augsburg 1472. 1485; Straßburg 1481. 86. 87. 89; Nürnberg 1487. 94; Memmingen 1489; Venedig 1486. 87. 1521; Lyon 1490; Paris 1493. 1500. Zwar stehen andere Handschriften und Ausgaben mit dem Namen Joh. Gerson gegenüber; aber sehr viel weniger; jedoch mit Gersen ist kein Druck vor 1500. Das anfänglich one Namen des Verfassers verbreitete Buch wurde kritiklos dem Kanzler beigelegt, mit dessen Schriften es vielfach verbunden war. — Auch die in einem alten Grönthaler cod. von 1420 (?) vorhandene angefangene deutsche Übersetzung des ersten B. zeigt nicht bloß das Vorhandensein der Imit. schon in dieser Zeit, sondern dass der Verf. eine in diesem Kloster sehr bekannte Person gewesen sein muss, dass man sein Buch für die Laienbrüder übersetzte. Zu vergl. Spitzen, nouv. déf. p. 42 ff.

Diese Zeugnisse werden bestätigt d) durch die inneren Gründe: 1) Citate aus den in den Windsheimer Kreisen verbreiteten, gelesenen und gekannten Schriften z. B. aus Ruysbroek, aus des gelehrten Joh. v. Schoenhoven (Subprior in Groenendal, † 1431), Brief an seinen Neffen Simon in Emsteyn (c. 1383); hier citirte der belesene und gern Citate anfürende Schoenhoven aus des Joh. de Tambaco consolatorium theol. 15 drei Lebensregeln, welche imit. I. 20. 24 widerkehren; ebendaher ist auch das Citat aus Seneca ebendas. v. 13 und das I. 13. 56 aus Ovid, und zwar in der Fassung Schoenhovens. Das umgekehrte Verhältnis ist deshalb ausgeschlossen. — Ferner die aus Heinrich Mande's (des nord-niederl. Ruysbroeck, † 1431) bedeutsamen, in der Landessprache geschriebenen Erbauungsbüchern: van een gestelic leven, van drien staten eens bekierden menschen und een corte enige sprake der mynnenden sielen mit haren ghemynden. Da wir sonst bei den Windsheimern keine Citate aus der imit. finden, so ist das umgekehrte Verhältnis auch hier ausgeschlossen. — Auch sonst klingen die uns bekannten Sentenzen seiner Zeitgenossen und Lehrer an: eines Gerh. Groot, Florentius, Gerlach Petri, Cacabus, Joh. v. Heusde, die Predigten Brinkerinks; auf einen Niederdeutschen weisen 2) die unbestreitbaren Germanismen (z. B. I. 1: exterius scire; 2: de se nihil tenere; 6: nihil juvat ad pacem; 16. 22: libenter habere; 17: pacem tenere; II. 9: suaviter equitare (sanft faren); 9 u. 11: pone te ad infimum; II. 31: infra jacere (= unterliegen); 57: pone ex corde (aus den Sinn setzen, schlagen). Gallicismen und Italicismen werden von den gegnerischen Kritikern vergeblich gesucht. Auch die oben besprochene Stelle IV. 5. 36 gehört hieher *). — 3) der Verf. bezeugt sich als monachus religiosus, und durch den häufig widerkehrenden Ausdruck devotus als zu den von Groot gestifteten, durch diesen Ausdruck besonders sich kennzeichnenden Gemeinschaften gehörig (I. 17—19, bes. 18. 59 f. u. 74 f. 20. 41; III. 10. 32. 56); er weist hin auf die Beispiele und großen Tugenden der Stifter, deren Spuren noch vorhanden sind; die Gemeinschaft kann also noch nicht lange bestehen; jetzt seien schon Spuren von erkaltendem Eifer (tam cito), was wol im Blick auf die erst vor kurzem heimgegangenen Groot und Florentius gesagt sein kann, aber nicht auf den im J. 543 gestorbenen hl. Bene-

*) Zu vergl.: O. A. A. Spitzen, les Hollandismes de l'Imitation (gegen Veratti), Utr. 1883

dikt. Wenn der Verf. I. 15 die Karthäuser und Cisterzienser rühmt, so erklärt sich dies aus dem engen Verkehr der Windsheimer mit ihnen und aus der Feindschaft gegen die sie bekämpfenden Franziskaner, wogegen einer, der, wie der Abt Gersen um 1240 geschrieben, den durch Zucht und Eifer damals blühenden Orden nicht unerwänt lassen konnte. Vor allem beweist 4) die Vergleichung mit den zalreichen anderen anerkannt echten Thomasschriften (auch mit dem echten soliloquium, gegen Wolfsgruber) die Abfassung der imitatio durch Thomas; sowol was den Gedanken- und Lehrgehalt als was die Form betrifft. — α) Thomas steht als treuer Son seiner Mutter, d. h. seiner Kirche zu ihrer Lehre, wie sie auf dem Grunde der Scholastik, besonders des Thomas von Aquin ruhend, sich im Anschluss an den hl. Bernhard als praktisch-asketische Mystik, im Unterschied von der eines Eckard und Tauler, ausgebildet hat; darum fehlt auch bei aller Betonung der göttlichen Gnade doch nicht der semipelagianische Zug, der das Verdienst der guten Werke betont, die Einsamkeit, die Entsagung und Gehorsam des Klosterlebens als höchstes Lebensziel preist, die Entartungen des frommen Lebens in Wallfarten, Marienandachten u. a. zwar tadelt, aber doch auf solche Äußerungen Gewicht legt. Man hat zwar das Fehlen der Marienverehrung in der imit. gegen Thomas geltend gemacht. Doch abgesehen davon, dass die Maria IV. 17. 18 erwänt wird und dass die Nachfolge Christi dazu nicht besonders Anlass gab, fehlt sie auch in anderen Schriften (z. B. im hort. ros., de trib. tabern., de dispens. fid.). Die Übereinstimmung in den Grundanschauungen oft bis auf den gleichen Ausdruck hat besonders Hirsche a. a. O. I und II aus allen seinen Schriften nachgewiesen. Auch β) die Form ist übereinstimmend, sowol die Sprache (besonders die Germanismen) als die Darstellung in Sentenzen, im Parallelismus, als auch, worauf hingewiesen zu haben wieder Hirsches besonderes Verdienst ist, in seinem eigentümlich durchgefürten und ausgebildeten Interpunktionssystem, das er namentlich für noch ungeübte und sich im Vorlesen üben wollende Novizen als Subprior für ein Bedürfnis erkannte und deshalb in den von ihm selbst geschriebenen Abschriften seiner Imitatio und auch den erbaulichen, zum Vorlesen bestimmten anderen Werken durchfürte; wir finden es übereinstimmend mit dem Autograph von 1441 schon im Wolfenbüttler von 1424, von Gäsdonck 1426 und im cod. Roolfs 1431 *). Dazu kommt ferner der gleichfalls von Hirsche in seiner Bedeutung überhaupt wie für die Frage nach der Abfassung durch Thomas erkannte Rythmus und Reim; letzteren haben schon Silbert, Ullmann u. a. gefunden; aber er ist nicht zufällig, sondern, wenn auch nicht konsequent durchgefürt, doch, wie die abweichende Wortstellung in Citaten aus der Vulgata zeigt, beabsichtigt, und auch in anderen Schriften des Thomas; wogegen diese formalen Eigentümlichkeiten den Werken des Gerson (z. B. seinen oft mit der imit. verbundenen tract. de meditatione cordis) völlig fremd sind. (Zu vergleichen Real-Encyklopädie Band II, pag. 740 f.) Beachtung verdient γ) weiter die Aufnahme des Leoninischen Hexameters: vita boni monachi crux est, sed dux paradisi (III. 56. 64. 65) aus seinem Epigramm versus de s. cruce, worauf Hirsche a. a. O. gewiesen. — Endlich darf man behufs richtiger Entscheidung der Streitfrage weder die übrigen Schriften des Thomas unterschätzen (wie schon Delfau sie als frigida, jejuna et exsanguia nennt, was weder zu dem Zeugnis der Alten passt, die sie, nicht bloß die imit., praegnantes in sententia nennen, noch tatsächlich der Fall ist), noch die imit. überschätzen; denn an Originalität der schöpferischen und unmittelbar erfassenden Gedanken steht sie z. B. den Taulerschen Schriften sehr nach, wenngleich es diese (und daher die allgemeine Verbreitung) bei weitem an Einfachheit und volkstümlicher Herzlichkeit übertrifft. Schließlich gilt bei dieser Frage des Thomas Wort: non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende.

IV. Entstehung und Zeit der Abfassung. Die imit. ist aus einzelnen zu verschiedenen Zeiten verfassten selbständigen Traktaten entstanden, welche Thomas später zu einem Ganzen mit der jetzigen zusammenfassenden Überschrift ver-

*) Über diese Interpunktationsmethode bes. Busch, Chron. Windesm. I, 102—105.

bunden hat. Dies ergibt sich teils aus dem losen Zusammenhang der vier Bücher, teils aus ihrer in verschiedenen Handschriften beobachteten Reihenfolge. Manche codd. (wie der Wolfenbütteler von 1424) bieten nur das erste Buch.; andere (c. Wibling. von 1433 zu Paris) nur B. 1 u. 2; andere (cod. Weingart. 1433) B. 1—3; die franz. Übers. von 1462 hat das zweite und dritte vor dem ersten; das vierte fehlt wie in vielen anderen, doch hat schon 1426 (27?) cod. Gaesdonck. alle vier; aber aus dem Datum der Abschrift ergibt sich, dass das vierte früher als das zweite geschrieben war und der Autograph von 1441 läßt das vierte dem dritten vorangehen. In manchen codd. (Antwerp., Gerarmont., Rebdorf.) folgen noch ein fünftes und sechstes Buch, nämlich des Thomas Traktate: exercitia spiritualia und recognitio propriae fragilitatis. — Man hat in den von Meyer und Liebner aufgefundenen Handschriften, von denen jene (c. 1450) die ersten 23 Kapitel des ersten Buches und dann 15 neue bietet, — diese das zweite Buch, beide aber in sehr abweichenden Texten, die ersten Grundlagen für das spätere ausgereifte Werk finden wollen. Allein genauere Vergleichung zeigt, dass sowol was die Gedanken als die Form, Sprache, Rythmus und Reim anlangt, diese Schriften zu verschieden sind, als dass sie vom Thomas herstammen können. Der Text des letzteren ist sehr änlich zweien in Brüssel gefundenen und von Nolte (Wiener Ztschr. für die ges. kath. Th. 1855) veröffentlichten. Die Überschrift des einen speculum peccatorum ist von späterer Hand; der andere hat: quidam utilis tractatus proficere volentibus compositus a quodam carthusiensi nomine Calcar. Besser ist der Text in einem Wolfenb. cod., wo er nach B. 1 der imitatio folgt (abgedruckt bei Hirsche I, p. 482); an Thomas kann bei diesen Schriften als Verf. nicht gedacht werden. Der genannte Calcar kann kein anderer sein, als Heinrich Calcar im Karthäuserkloster zu Muninkhuizen bei Arnheim, der 1408 gestorben und auf Thomas großen Einfluss gehabt hat. Aus der Verwechselung dieser änlichen Schrift Calcars mit des Thomas imitatio erklärt sich auch, dass man zuweilen jenen für den Verf. der letzteren gehalten.

Die Zeit der Abfassung wird, da codd. der imitatio vom Jare 1421 zu Melk, Ewich, Ochsenhausen gewesen sein sollen, danach ungefär bestimmt werden können.

V. Die Bedeutung des Buches. Der Grundgedanke, welcher in dem Anfang des Buches und von dort entnommen in der Überschrift des Ganzen ausgesprochen ist, stammt von der bekannten Manung des Herrn Joh. 8, 12 (in Verb. mit Matth. 10, 38 f. 16, 24); es ist der der praktischen Frömmigkeit des Mittelalters, wie er bei den Waldensern, Franz von Assisi, in den Bettelorden, bei den Mystikern sich findet, und gerade von der tief eingreifenden Wirksamkeit Grootes her auch in den von ihm gegründeten beiden Gemeinschaften, den Windsheimern wie den Brüdern vom gemeins. Leben, wie bei Zerbolt, Gerlach Peters, Friedr. v. Heilo, Joh. Brugman, J. v. Schoonhoven, H. Mande, Voß u. a. tiefe Wurzel geschlagen; er reicht bis auf Staupitz. Das Buch, aus den leib- und freudvollen Erfarungen eines echten Klosterlebens heraus entstanden, ist, was nicht genug betont werden kann, nicht zunächst für christliche Leser überhaupt, sondern, wie das erste, dritte und vierte Buch zeigt, für seine Ordensbrüder, das letzte insonderheit für diejenigen, welche auch Priester waren, bestimmt. Ist es auch im engen Anschluss an die heil. Schrift geschrieben, ja bewegt es sich vielfach in ihren Worten, so ist doch dem Ganzen der mittelalterliche Charakter der streng römischen Kirchenlehre aufgeprägt. Irgend welche Abweichungen von derselben ruhen auf falscher Auffassung der betreffenden Stellen. Das Buch ist daher von Anfang an nicht bloß in den Klöstern, sondern überhaupt in der Kirche, insbesondere in der römischen, das beliebteste und populärste Erbauungsbuch; namentlich hat der Jesuitenorden von seinem Stifter her es als solches in seine geistlichen exercitia aufgenommen. Ist das Buch auch ein Gemeingut der Kirche und wegen seiner Grundlegung in der heil. Schrift auch für protestantische Leser in vielen Abschnitten erbaulich, so ist der streng römische Geist in ihm so ausgeprägt, dass protestantische Christen das Original nicht one Anstoß lesen können; außer

den zalreichen Stellen vom Verdienst der guten Werke, auch des kleinsten, vor Gott, der Lehre von der Transsubstantiation (IV. 2), der Priestervermittlung (IV. 5, II. 6), der Fürbitte für die im Fegfeuer Befindlichen (IV. 9. 41 ff.; I. 24), wie zu den Heiligen und deren Vorbildlichkeit (I. 13, II, 9. 10. 12, III. 6 u. 58) — Stellen, welche man deshalb in Übersetzungen für Protestanten entweder ausmerzt, oder mit warnenden Anmerkungen versieht — ist es der ganze Grundton des Buches, welcher mit dem evangelischen Heilsglauben unvereinbar ist. Wird auch der römische Standpunkt durch eine mystische Innerlichkeit gemildert und ist auch des Tröstlichen gar viel zur waren Erbauung darin, so ist doch der mönchisch-asketische Geist mit seiner Nachfolge des Lebens Jesu in der Weltflucht ein einseitiger und geradezu zu bekämpfender; nicht äußerliche Weltflucht, sondern Weltüberwindung in Weltverleugnung durch den bußfertigen Glauben in der Liebe wie im Kampf gegen die Sünde im Herzen wie in der Welt ist des Christen Aufgabe. Ein Christ kann sich one das Kleinod von der Rechtfertigung allein aus Glauben an das alleinige Verdienst des Sones Gottes nicht erbauen; erst durch den bußfertigen Glauben an die Gnade Gottes kann er in die Möglichkeit versetzt werden, Christo nachzufolgen und nur durch diesen Glauben in dieser Gemeinschaft bleiben. Es handelt mehr vom Christus in uns, als dem für uns. Ist das Büchlein auch „die schönste Rose im Klostergarten der Br. vom gemeins. Leben“ (Hase), hat es für das 15. Jarhundert auch seine große Bedeutung gegenüber der damaligen entarteten und verweltlichten Kirche und ihrer Glieder gehabt, und hat es somit auch in der Zeit der Vorreformation vorbereitend gewirkt, so wird doch C. Schmidt (R.-E. 1. Aufl.) Recht behalten: „seitdem die Reformation uns besseres gebracht hat, sollte die Imit. in der protest. Kirche nur noch ein historisches Interesse haben“. Es fehlt viel an der Glaubenskraft, welche in Luthers Schriften, an der Klarheit und Sicherheit, welche in seinem kleinen Katechismus, an der Tiefe und Fülle, welche in seinen Liedern uns begegnet.

Litteratur (soweit sie nicht schon erwänt ist): a) Über Thomas: Außer den älteren Schriften bes. Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation, II, 104 f. und 579 f.; B. Bähring, Th. a K., der Prediger der Nachfolge Christi, nach seinem wahren und äußeren Leben, Berlin 1854; Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. II, 3, Zürich 1855, S. 678 f.; Mooren, Nachrichten über Th. a Kempis, Cref. 1855; Uhlhorn, Vermischte Vorträge, Stuttgart 1875.

b) Ausgaben, und zwar 1) sämtlicher Schriften: Zu Utrecht 1473, mit 14 Schr., one imit.; die 1494 zu Nürnberg vom Mag. Peter Dannhauer, auf Anlass des dortigen Karthäuserpriors G. Pirckhamer, mit 20 Schr.; ebenso unvollst. die von Badius 1521, besonders vom Jesuiten H. Sommalius 1599, 1601 bis 1607; 3. A. Antw. 1615, 8°, Col. 1728. 1757. Eine neue A. angefangen von Kraus, Trev. 1868; aber nur 1 Bd. — Eine Auswal deutsch von Silbert, 4 Bände, Wien 1838—40; das Rosengärtlein, Lilienthal und Selbstgespräche, deutsch von Bernhard, Leipzig 1847.

2) Ausgaben der Imitatio (mehr als 2000); über dieselben: Aug. de Backer, Essai bibliographique sur le livre de Imitatio Chr., Liége 1864; er kennt 545 Originalausg., c. 900 französische Übersetzungen; über die ältesten in Amort informatio controvers. p. 190, bei Panzer annal. typogr. I, 132, V. 275 u. a. — Die älteste A. in einem Sammelband mit Schriften des Hieronym. de viris illustr., des Thom. Aq., Augustin, gedruckt Augsburg bei Ginther Zainer c. 1472 (das 4. B. mit der Unterschrift, dass Thomas der Verfasser sei). Ferner Ausg. zu Straßburg 1481. 86. 87, Nürnberg 1487. 94, Memmingen 1489, Venedig 1486. 87. 1521, Lyon 1490, Paris 1493. 1500. 1549; Antwerpen 1486. 87; ohne O. (Cöln?) 1617, Cöln 1682; v. Erhard 1724; neuere Leipzig (Tauchnitz) 1840, ed. stereot. 1866 u. ö., mit sehr ungenauem Text; ferner Rom 1882. — Kritische Ausg. von Heribert Rosweyde, nach dem Autogr. von 1441, Antwerp. 1617. 1691, — der Mauriner Text von Delfau, Paris 1674, one Wert, sofern z. B. die Germanismen beseitigt sind; von J. B. M. Gence, Paris

1826, die erste A. mit Varianten; von de Gregory nach dem cod. de Advocatis, Paris 1833; v. Leclerc, Paris 1855; die beste Ausg. nach d. Autogr. von 1441, von C. Hirsche, Berlin 1874; von Wolfsgruber (nach der Ausg. von Delfau 1674), Wien 1879. — Taschenausgaben ed. Horstius 1874, Mooren 1876, Kessel 1880, Th. Schwermer 1883; Wolfsgruber, Augsburg 1883. — Ein Facsimile des Brüsseler Autogr. von Ch. Ruelens, Lond. 1879, mit Einl. in drei Sprachen (franz., engl., ital.), bes. wichtig.

c) Übersetzungen: 1) deutsche. Die älteste 1448 zu Pforzheim; das boek van der navolghinghe Jhesu Chr. 1489, das 4. Buch erschien 1492; van der navolghinge Jhesu Christi, niederf., Lübeck 1496; dasf. o. O. (Rostock?) 1507; Eine ware nachfolgung Christi, Augsburg 1486. 93. 1531; Die war nachfolgung Christi, Constanz 1515. — Spätere von Joh. Arndt mit der ihm zugeschriebenen deutschen Theol. 1621, mit Gottfr. Arnolds Vorrede 1712, von J. Hübner 1737, von Seiler, München 1799—1883, von Goßner 1824—1884, Tersteegen 1844, Krehl 1846 u. ö., Sudhoff 1854, zu Stuttgart 1882, von Bernhard 10. A. 1882; von bes. Werke die von M. A. v. Bethmann-Hollweg 1868, 2. A. 1878. — Nach Hirsches Ausg.: Fr. Ad. Frincken, Cöln 1875, 5. A. 1881, und Leop. Haupt 1880 (nur B. 1). Poetische Bearbeitungen: von Blumes 1716, bes. J. Hübner 1727. 37. 52, Mareck 1776, Reebauer 1822, Achenbach 1838, in Alexandrinern durch B. Rousseau 1843. 44. — Röm.-kath. Übersetzungen bes. von Görres, neue Ausg. 1883; Müller neue Ausg. 1882. 2) Französische: Handschriften 1447 und 1462; gedruckt zuerst Tholose 1488; von 1493 mit dem Namen des Thomas; le livre intitulé internelle consolation, Paris 1531 (die 3 ersten B.); die eines ungenannten par M. P. P., Paris 1621. 30. 32. Anvers 1846, par de Beueil, Brux. 1706, mit préface de P. Poiret 1747, von Gence; revue par de Sacy 1854 und besonders 1858; von anderen Übersetzungen besonders die von Corneille 1651. 56. 1745. 1856, Prachtausgabe 1855. 3) Italienische: Venedig 1488 und 1491, Mailand 1489 u. a. 4) Holländische: eine der Maatschapij v. Nederl. te Leiden gehörig, Anfang des 15. Jarh.'s; van der Navolginge Cristi ses Boeke, alte, niederländische aus der ersten Hälfte des 15. Jarh.'s, herausgeg. von C. Wolfsgruber, Wien 1879. 5) Englische: by W. At'kynson, und Buch 4 by the Princess Margarete moder to kynge Henry VII., Lond. 1502; by Dibdin, Lond. 1828; by Benham, Leips. Tauchn. ed. 1877. 6) Spanische: Antw. 1661. 7) Griechisch: *βιβλίον πρῶτον περὶ μιμήσεως Χριστοῦ* 1749, und in linguam gr. vulg. von J. H. Callenberg, Halae 1749. 8) Ins klassische Latein: von Seb. Castellio, Basel 1563. 1616. Ferner armenisch, Rom 1674. 96; arabisch, Rom 1663. Eine Polyglottenausgabe von J. P. Weigl, Sulzbach 1837. — Illustrirt mit Text von Görres durch Ritter von Führich, Leipz. 2 A. 1875; von K. Merkel, herausgeg. von Ebert, Text von Goßner, Kassel 1882; französisch Paris 1839.

d) Die Lehre. Peritia libri de imit. in Sommals und Cajetans Ausgaben. Mart. de Funey (Jes.) meth. pract. in der A. von Cajetan. — Heser, Summa theol. myst. ex 4 libr. de im., ed. Amort. 1726, auch deutsch. — Scholtz, Disquisitio qua Th. a K. sententia de re christ. exponitur et cum Gerardi M. et Wesselii sentent. comparatur, Groen. 1839; ferner bei Ullmann und Böhringer a. a. O.; auch hiefür Hirsche am genauesten Bd. III (demnächst erscheinend).

Ludwig Schulze.

Thomaschristen, s. Nestorianer Bd. X, S. 505.

Thomasius, Christian. Die kulturhistorische Bedeutung von Chr. Thomasius, mit welchem Spittler eine neue Periode der Kirchengeschichte beginnen läßt, liegt darin, daß er als der personifizirte Geist der Aufklärung am Wendepunkt der beiden Jarhunderte, des 17. und 18., steht, — einer der hellsten Köpfe seiner Zeit, einer der wirksamsten Banbrecher des modernen Zeitgeistes. Er wurde am 1. Januar 1655 in Leipzig geboren. Sein Vater, aus einer

alten sächsischen Adelsfamilie Thomasen abstammend, war der als Geschichtsschreiber der Philosophie und Lehrer von Leibnitz bekannte Jacob Thomasius (geb. 1622, † 1684), Professor der Philosophie und Eloquenz, ein biederer und gelehrter, frommer und friedliebender Mann, der mit Spener korrespondirte und dessen pia desideria mit freudigem Danke begrüßte (vgl. Gerber, Historie der Wiedergeborenen in Sachsen, im Anhang des IV. Theils; Brucker, Hist. phil. IV und VI; Jöcher, Gel.-Lex. IV, 1163; Krug, Philos. W.-Buch, 2. Aufl. IV, 189; Zeller, Gesch. der deutschen Philos. S. 41). Der Son, ein vielseitig begabter, lebhafter und eifriger Geist, dessen skeptischer Laune der Vater öfters Einhalt tun muste, studirte zuerst Philologie und Philosophie in Leipzig, erhielt 1672 die Magisterwürde, wurde dann aber durch die Vorlesungen seines Vaters über Hugo Grotius jus belli et pacis und durch Pufendorfs auf dem Gebiete des Natur- und Völkerrechts banbrechende Arbeiten für das Studium der Jurisprudenz bestimmt und begab sich 1675 nach Frankfurt a. O., um unter dem berühmten Stryck seine Studien fortzusetzen und selbst, nachdem er 1679 Dr. juris u. geworden, seine Laufban als juristischer Lehrer zu beginnen.

Über die Entwicklung seines theologischen Denkens bis dahin hat er uns selbst interessante Winke gegeben in seinen Cautelae circa praecognita jurisprudentiae 1710. Seine Kautelen in Betreff des theologischen Studiums fasst er hier zusammen in die Warnung: noli me tangere! Da es aber auch auf der anderen Seite gelte: peribis, nisi me tetigeris! so muss er sich doch auf genauere Warnungen einlassen und gibt diese nach den Erfarungen seines eigenen Lebens. Da er von Kindheit an vor dem Köhlerglauben der Papisten gewarnt worden, so habe er sich die Kautele gebildet: sapientis fidem et theologiam non debere esse carbonariam. Da er ferner gehört, dass nichts Törichteres im Papsttum sei, als der Gottesdienst in fremder Sprache und das Hersagen von unverstandenen Gebeten, habe er sich die Kautele abgeleitet: sapientem debere intelligere ea quae in theologia credit, nec saltem verba nihil significantia ore vel calamo proferre. Ferner war ihm gelehrt worden, dass die Theologie übernatürliche, die Philosophie natürliche Dinge zum Objekt habe; daraus hat sich ihm die Kautele ergeben; dass, wenn auch die theologischen Objekte dem Wesen nach unverständlich bleiben, doch ein formeller Widerspruch in theologischen Dingen nicht stattfinden dürfe. Aus der Polemik der Lutheraner gegen die Transsubstantiation habe er sich den Schluss gezogen: dicta scr. s. non esse exponenda, ut inde sequatur aliquid contradictionem involvens. Er habe ferner von dem Missbrauch der Vernunft bei den Calvinisten gehört und sich daraus die Kautele ableiten müssen: in studio theologico esse quaerendos terminos rationis et fidei. — Mit diesen Ansichten ist er zur Universität gegangen, und zwar an eine solche, wo neben der lutherischen auch die reformirte Ansicht bestanden (Frankfurt a. O.). Anfangs habe er sich wenig um die Theologie, sondern nur um die Jurisprudenz bekümmert; so oft er indes reformirte Predigten gehört, hätten diese keine Kontroversen — nur etwa dann und wann gegen die Papisten — enthalten, sondern nur Ermanungen zur praktischen Frömmigkeit. Hieraus habe er sich abnehmen können, dass die groben Beschuldigungen gegen die Reformirten handgreifliche Lügen seien, und daher sich die Kautele gebildet: non omnia vera esse, quae dicuntur ab orthodoxis adversus heterodoxos, sed hos ipsos esse audiendos. Mit dieser Kautele ist er von der Universität in die Heimat zurückgekehrt, noch so fest von der lutherischen Orthodoxie überzeugt, dass er es für eine Gottlosigkeit angesehen hätte, „Unser Vater" statt „Vater unser" zu beten. Denke er an diese Zeit zurück, so müsse er die freilich damals ihm noch nicht aufgegangene Kautele stellen: non odio prosequendos esse dissentientes in explicatione scr. s. et parum pium esse desiderium, ut deus nos impleat odio haereticorum. Als er nun angefangen, sich auf seine Vorlesungen zu rüsten, habe er vieles von Luther gelesen, darunter auch dessen Ausfälle gegen die scholastische Philosophie, und habe sich daraus die Kautele abstrahirt: caute tractandam esse philosophiam scholasticam tanquam fontem litigiorum theologicorum. Als er dann gelesen, dass Luther sein Dogma

von der Konsubstantiation von einem Schüler Occams, Gabriel Biel, entlehnt, so habe sich ihm diese Annahme sehr empfohlen und sei ihm die Vermutung entstanden, dass wol auch die Reformirten dies Dogma nur wegen seines Ursprungs aus der Scholastik verworfen hätten. Als er dann ferner erfaren, mit wie schlechten und sophistischen Künsten das Naturrecht des trefflichen Pufendorf als unchristlich angegriffen, habe er sich die wichtige Kautele abgenommen: philosophiam ac theologiam scholasticam etiam in academiis evangelicis a fermento ineptarum doctrinarum nondum satis esse purgatam. Von ungefär sei er darauf in der Schrift des Jean d'Espagne, de manducatione corporis Christi auf die Angabe aus den jüdischen Altertümern gestoßen, dass der jüdische Hausvater dort beim Passah das Brot mit den Worten ausgeteilt: „Nehmet hin und esset, dies ist das Brot der Trübsal, welches unsere Väter in Ägypten gegessen haben", worin er den deutlichsten Schlüssel zum Verständnis der Abendmalseinsetzung erkannt; er habe sich daher die neue Kautele gebildet: studium theologiae genuinum non posse carere studio antiquitatum ecclesiasticarum, et historia ecclesiastica eaque genuina utriusque foederis. Da indes die Frage über das Sakrament ihn immer noch beschäftigt, sei ihm geraten worden, die formula concordiae zu studiren, er habe aber hier soviel scholastische Terminologie gefunden, dass er sich gewundert, wie man die Geistlichen darauf verpflichten könne. Auch habe er ein Manuscript seines mütterlichen Großvaters, des Juristen Schultheß, gefunden, worin derselbe überzeugend dargelegt, warum er jenem Buche nicht subskribiren könne, und habe daraus die Folgerung gezogen: dass Keiner wider das Gewissen den Religionseid auf irgend ein Buch leisten dürfe, das von Menschen verfasst, außer wenn er gewiss überzeugt, dass er es verstehe und glaube. Die Gelegenheit zu einer neuen Kautele sei ihm endlich durch die Spenerschen Streitigkeiten gegeben worden; er habe sich daraus den Grundsatz abnehmen müssen: cavendum esse a studio theologico, quod solum in veritatem mysteriorum speculativorum inquirit, neglecto mysterio pietatis. In jener Zeit habe er bei einem angesehenen Reformirten gewont und demselben die Frage vorgelegt, ob denn war sei, was er in einem lutherischen Buche gelesen, dass die Katechumenen bei den Reformirten bekennen müssten: das sei ihr einziger Trost im Leben und im Sterben, dass sie nicht zu glauben brauchten, dass Christus für sie gestorben sei. Als nun die Frau jenes Mannes den Heidelberger Katechismus herbeigeholt und ihm gleich aus der ersten Frage das Gegenteil erwiesen, habe er sich sofort zum Grundsatz gemacht, aufs äußerste sich zu hüten, den in der Lehre Dissentirenden verleumderische Beschuldigungen aufzubürden. Hier bricht der Verfasser ab und gibt uns nur noch die Nachricht, dass er dann als Professor zwanzig Jare lang fortgefaren, die Schriften der Quäker und Socinianer, die des Spinoza und der Kabbalisten, auch die des R. Simon zu lesen und mannigfache Kautelen denselben zu entnehmen.

Die Erfarungen, welche er hier mitteilt, insbesondere die Entdeckung, dass auch Grotius und Pufendorf nicht überall als sicher leitende Fürer angesehen werden könnten, dienten dazu, in dem aufstrebenden Geiste des jungen Mannes das Vertrauen auf wissenschaftliche Autoritäten wankend zu machen und den Entschluss in ihm hervorzurufen, überall mit eigenen Augen zu sehen. „Er schloss die Augen des Geistes zu, damit nicht der Blitzstral menschlicher Autortiät sie blende, und fasst den festen Vorsatz, künftig nur durch seine eigene Vernunft sich bestimmen zu lassen. Er kam sich vor, wie Einer, der von einem Tyrannen sich losgesagt, um gegen ihn die eigene Freiheit zu verteidigen."

In dieser Stimmung war er 1679 nach einer kurzen Reise durch Holland nach Leipzig zurückgekehrt, praktizirte hier eine zeitlang als Advokat und begann juristische Vorlesungen mit einer Künheit, die anfangs seine Zuhörer erschreckte, bald aber um so stärker anzog. Was vorzugsweise Anstoß gab, war die entschlossene Art, mit welcher er als Vertreter des Pufendorfschen Naturrechts, des auf den Boden der Rechtssphäre verpflanzten Rationalismus, auftrat, und das

positive Recht dadurch, wenn nicht entbehrlich zu machen, doch zu meistern unternahm. Bis 1684 hatte dem jungen Brausekopf die Autorität des bedächtigen, vor allem pruritus novaturiendi zurückschreckenden Vaters noch Zügel angelegt. Von da an steigern sich seine Anläufe auf das Gebäude „der alten Vorurteile", und damit einerseits der Beifall der akademischen Jugend, andererseits aber auch der Gegensatz seiner Widersacher gegen ihn. 1685 in der Abhandlung de crimine bigamiae sucht er zu erweisen, dass wenigstens nach dem jus naturae die Polygamie nicht verworfen werden könne. 1687 erscheinen auf Pufendorfscher Grundlage die institutiones jurisprudentiae divinae (7. Ausg. 1730); 1688 kündigt er in deutscher Sprache an dem schwarzen Brette — es war das erste Mal, dass dasselbe durch eine solche Ankündigung entweiht wurde — eine Vorlesung an: „über Gratians Grundregeln, vernünftig, klug und artig zu leben" mit dem beigegebenen Diskurse: „Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle", einer Aufforderung an die Deutschen, nach dem Vorbild der Franzosen, der eigenen Muttersprache für die Wissenschaft sich zu bedienen.

Von entscheidendem Einfluss auf die Litteratur wie auf das Lebensschicksal des Mannes wurde aber die Monatsschrift, welche er seit 1688 nach französischem Vorgang als das erste wissenschaftliche Journal in deutscher Sprache unter dem Titel herausgab: „Scherz- und ernsthafte, vernünftige und einfältige Gedanken über Allerhand, oder Monatsgespräche vornehmlich über neue Bücher", seit Dezember 1688 unter dem veränderten Titel: „Ernsthafte Gedanken ꝛc.", seit Januar 1689: „Freimüthige Gedanken über ernsthafte Bücher und Fragen ꝛc". Hier zeigt sich zuerst der Genius und damalige Standpunkt von Thomasius unverhüllt. Mit einem durch französische Vorbilder geschärften Witz und petulanter Laune wird auf den alten „Bocksbeutel" der bisherigen Gelahrtheit Anlauf gemacht. Man nenne ihn einen Gelehrten, sagt er; aber das sei er nicht, denn er sei zu keiner Fakultät zu bringen: er sei kein Theologe, denn er könne nicht predigen, noch mit den Ketzern disputiren; kein Jurist, denn die Praxis habe ihm wenig eingebracht, und er halte dafür, das Recht sei seit den Zeiten Trebonians so verdorben, dass es nicht mehr in formam artis gebracht werden könne; kein Mediziner, denn er liebe den Rheinwein mehr als die Perlessenz; kein Philosoph, denn er „halte dafür, dass die Logik, die man in Schulen und Akademieen lernte, zur Erforschung der Warheit so viel helfe, als wenn er mit einem Strohhalm ein Schiffpfund aufheben wolle", und von der Metaphysik glaube er, „dass die darin enthaltenen Grillen fähig sind, einen gesunden Menschen dergestalt zu verderben, dass ihm Würmer im Gehirn wachsen und dadurch der meiste Zwiespalt in Religionssachen entstanden, auch noch erhalten werde". Ein solches herausforderndes Sturmlaufen auf alle bisherigen wissenschaftlichen Methoden, verbunden mit leichtfertigen Ausfällen gegen den geistlichen Stand im allgemeinen und auf mehrere Mitglieder der Leipziger Fakultät insbesondere, riefen neben Privathändeln auch eine Generalanklage des frivolen Journalisten bei Hofe hervor, welche darauf angelegt war, das litterarische Handwerk ihm gänzlich zu legen. Das gesamte Leipziger Ministerium richtete (Febr. 1689) eine Klage gegen ihn an das Oberkonsistorium in Dresden als einen der ruchlosesten Menschen, welcher Gott und die Religion verachte, seine Lehrer schmähe und das Ministerium beschimpfe. Thomasius, der geschickte Rechtspraktikant, weiß durch Evasionen Zeit zu gewinnen. Bald aber erhoben sich noch gefärlichere Wolken. Der Theolog Pfeiffer eröffnet ein auf ihn gemünztes Kolloquium über die Atheisterei. Der dänische Hof verlangt in Dresden Genugtuung wegen eines Angriffs von Thomasius auf den dänischen Hofprediger und Professor der Theologie in Kopenhagen, H. G. Masius, der in seiner Schrift de interesse principum circa religionem die luther. Religion aus politischen Gründen den Fürsten empfohlen, die reformirte und katholische als statsgefärlich verdächtigt hatte. Die Wittenberger Fakultät verklagt ihn wegen seiner Schutzschrift für die „Mischehe" des lutherischen Herzogs Moriz von Sachsen-Zeitz mit einer reformirten brandenburgischen Prinzessin. Und endlich, um das Maß voll zu machen, verfasst Thomasius im Herbst 1689 die männliche De-

fensionsschrift für A. H. Francke gegen die von der Leipziger theol. Fakultät wider dessen Collegia biblica erhobenen Anschuldigungen. Nun geht auch ein Beschwerdeschreiben der Leipziger Theologenfakultät gegen Thomasius als „Verächter Gottes und des hl. Amtes“ nach Dresden, das mit jenem Wittenberger zusammentrifft; und das Oberkonsistorium erläſst den 10. Mai 1690 gegen den von allen Seiten angegriffenen Journalisten das Verbot, bei Strafe von 200 Gulden ferner weder Vorlesungen zu halten noch Schriften herauszugeben. Seine Hilfsquellen waren ihm abgeschnitten; ein Verhaftsbefehl drohte und langte auch bald darauf in Leipzig an. Thomasius, von einem unbekannten Freunde gewarnt, kommt der Verhaftung zuvor durch eine Reise nach Berlin, und das Ansuchen bei dem ihm zuvor schon wolgewogenen Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg, ihm in seinen Staten ein Asyl und den Aufenthalt in Halle zu gestatten. Was er wünscht, wird ihm gewärt, auch ein Gehalt von 500 Taler und der Ratstitel.

So ließ sich Thomasius 1690 in Halle nieder und brachte hiermit den schon seit einiger Zeit erwogenen Entschluſs der Gründung einer Universität in Halle zum Ausschlag. Schon bestand daselbst eine sogenannte Ritterakademie: als sich nun um Thomasius eine Anzal Studirender sammelte, welche den Kurfürsten bei seiner Durchreise durch Halle begrüßten, so kam bei diesem der Gedanke, hier eine Universität zu gründen, zur Entscheidung. Alles was von nun an der küne Mann durch Wort und Schrift zur Verbreitung der Aufklärung wirkte, war durch diese Wendung seiner Lebensschicksale begründet, welche ihn unter den brandenburgischen Scepter gebracht; in jedem anderen Lande hätten sich damals einer Geistesrichtung, wie die seinige, unübersteigliche Hindernisse in den Weg gestellt. Auch war er sich dessen bewuſst und spricht es in seiner ersten Halleschen Disputation aus: de felicitate subditorum Brandenburgensium.

Man begegnet nicht selten der Angabe, daſs sich an seinen Übergang nach dem Brandenburgischen auch der Übergang zum Pietismus geknüpft. Innerhalb gewisser Grenzen hat dies eine Warheit. Seine eigenen Bestrebungen hatten ja mit denen des Spenerschen Pietismus einen Berürungspunkt. Die Gegner von beiden waren dieselben, und was Thomasius für die Theologie anstrebte, war anscheinend das, was die Spenersche Richtung verfolgte: Zurückfürung der Theologie von der „Scholastik“ zur biblischen Simplicität und praktischen Frömmigkeit. — Die nähere Beziehung, welche in Leipzig zwischen Thomasius und Francke eingeleitet worden, dauerte auch in Halle noch fort. Nachdem Francke und Breithaupt (1692) nach Halle berufen worden, bleibt Thomasius der rechtliche Beistand Franckes, und erst Spener bringt durch seine ernstliche Ermanung, daſs „dieser Mann, Dr. Thomasius, allhier (in Berlin) durch und durch nicht wol angesehen sei“, ihn davon ab (Brief Speners vom 16. Juni 1694, gedr. bei Kramer). Einen merkwürdigen Beweis des moralischen Einflusses, welchen der Pietismus in dieser Periode auf Thomasius ausübte, gibt die „nachdrückliche und ernsthafte Lektion, die Dr. Thomasius sich selbst liest“, ein Vortrag vor der versammelten Universität gehalten nach der vom Kurfürsten 1694 vollzogenen Einweihung derselben; 1694 gibt er die Schrift des geistreichen Mystikers Poiret de eruditione triplici mit rechtfertigenden Bemerkungen heraus, und noch deutlicher zeigt sich die Wirkung Speners auf sein Gemüt in den durch dessen Ermanungen hervorgerufenen, 1695 herausgegebenen „Ostergedanken vom Zorn und bitterer Schreibart, ein Gespräch zwischen Geist und Fleisch“, worin er mit rürender Offenheit seiner satirischen Schreibart wegen sich öffentlich anklagt und Besserung angelobt. Weiter als bis zu einem moralischen Purismus geht indes die Selbstrüge nicht: von einer Bekehrung im Sinne Speners und Franckes ist keine Rede. So lag denn auch kein Selbstwiderspruch darin, wenn er wenige Jare darauf in dem Osterprogramme von 1702 sich in bitteren Ausfällen gegen Lehrer ergeht, die „ins Reformiren geraten“, wozu er dann auch die von ihm in die Kategorie von Korrektionshäusern gestellten Waisenhäuser rechnet. „Sobald“, sagt er, „die Lehrer ins Reformiren fallen, gehen sie in lebendiger Erkenntnis der Warheit

zurück und fallen in subtile Versuchungen von allerhand Lüsten und Begierden, fürnehmlich eines subtilen und desto schädlicheren Ehrgeizes, je mehr sich derselbe in ihren eigenen Augen unter der Larve einer Liebe zu Gottes Ehre verbirgt". „Für Anstalten", färt er fort, „da man die Leute mit gewissen Lehren wollte fromm machen, sollte man nicht einen Groschen Wert geben, noch im geringsten sich dergleichen Dinge annehmen; man mache nur das Land voll Mönche. Nützlicher sei es, zur Ausstattung einer Bauernmagd zehn Reichstaler anzulegen, als zu einem solchen Gestifte; besser wäre gewesen, man hätte zur Zeit der Reformation wie die Klöster auch die Hospitäler und Waisenhäuser eingezogen und in Zuchthäuser verwandelt, da ein einziges Zuchthaus einer Republik mehr Nutzen tue, als 1000 Hospitäler oder Waisenhäuser." Durch einen Angriff, welcher wie dieser die ganze innere Roheit des Mannes offenbart, läſst sich Joach. Lange, damals in Berlin, ehemals Hauslehrer bei Thomasius, bestimmen, anonym eine „Gewissensrüge" herauszugeben, welche beklagt, dass „der hochbegabte Mann nach einem Anfange in christlichem Wandel, weil sein Herz nicht genugsam durch den Glauben gebrochen, wider in sein altes skeptisches Wesen zurückgefallen sei". In der Vorrede zur 2. Ausgabe von Poiret sagt sich Thomasius auch von den mystischen Schriftstellern los, und in der Vorrede zu den „Gedanken und Erinnerungen über allerhand juristische Händel", 1720, gibt er auch an, wie er von der eine zeitlang von ihm gehegten Ansicht, „die Warheit könne nicht anders als durch Lesung warhaftiger und andächtiger Bücher erhalten und müsse auch hinwiderum mit lauter Ernst oder mit Seufzen und Weinen vorgetragen werden", zurückgekommen sei, wobei er sich auf die „freudige und sinnreiche Schreibart des Mannes Gottes Lutherus und des Erasmus von Rotterdam" beruft. Schon 1699 schreibt der orthodoxe Theolog Sonntag an Mehlführer (cod. Uffenb. in Hamburg): „Man sagt, dass Thomasius jetzt den Halleschen drei vornehmsten Theologen ganz entfremdet sei. Er soll dieselben derjenigen Hauptlaster, die er immer angreift, beschuldigen. Dem Breithaupt scheint er Unrecht zu tun. Als ich in Meiningen mit ihm zusammen war, konnte man ihm nichts weniger vorwerfen, als die *αἰσχροκερδεία*." Von dem mächtigen Einfluss der ehrwürdigen Persönlichkeit Speners erhält man eine desto höhere Vorstellung, wenn man sieht, welchen nachhaltigen Eindruck sie auf diesen von aller Autorität sich emanzipirenden Geist gemacht hatte; auch noch 1699 in der Vorrede zu seinem „Versuch vom Wesen des Geistes" spricht er aus: „Ob ich wol die guten Vermanungen, die mir Herr Spener in Sachsen gegeben, da ich noch in der Torheit der satyrischen Schriften stak, lebenslang rühmen werde, ob ich es wol damals nicht begriff, auch sein Gebet, das er für mich tut, mir lieber ist als große Ehre und Geschenk mächtiger Fürsten; so muss ich doch in der Erkenntnis der Warheit, wie von aller menschlichen Autorität, so auch von der seinigen abstrahiren."

In Halle nach außen zu Ruhe gekommen, entfaltet der rastlose Mann neben seinen durch ausfürliche Programme angekündigten, zalreichen Vorlesungen*) eine umfassende litterarische Tätigkeit: „der Zerstreuung alter Vorurteile" auf allen Feldern der Wissenschaft und des Lebens und der Verbreitung des Standpunktes eines praktisch-gesunden Menschenverstandes gewidmet. Indem wir die Prinzipien, welche er hierbei zugrunde legt, darstellen, gehen wir von der Philosophie aus. Schon in Leipzig hatte er 1688 eine introductio ad philosophiam aulicam s. primae lineae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi herausgegeben; seit seiner Übersiedelung nach Halle folgte die „Einleitung zur Vernunftlehre", 1691; 4. Aufl. 1701; 5. Aufl. 1719; die damit verbundene „Aus-

*) Ausdrücklich ladet er in einem Programme seiner Zuhörer auch zu persönlichem Besuche ein: — „als gebe ich, sagt er, hiermit einem jeden unter euch freien Access zu mir und setze hierzu täglich die Nachmittagsstunden von 1—3 Uhr aus. Ich verspreche euch geneigt Gehör und freundliche Antwort, und biete euch den Gebrauch meiner Bücher an".

übung der Vernunftlehre", 1710; „Einleitung in die Sittenlehre", 1692, 1710, 1726; „Ausübung der Sittenlehre", 1696. Diese Schriften ruhen sämtlich auf den Prinzipien der späteren „Aufklärung". Nicht auf die Warheit, nicht auf die Gründe des Wissens kommt es ihm an, sondern auf die praktische Anwendbarkeit desselben, auf „die Gemeinnützigkeit". Das höchste Kriterium der Warheit ist ihm die Glückseligkeit, und diese eine zwiefache: die der ewigen Seligkeit, womit sich die Theologie beschäftigt, und die der zeitlichen Glückseligkeit, mit welcher es die drei anderen Fakultäten zu tun haben. Wie wenig die gangbare Schullogik und Metaphysik zu diesem Ziele fürte, hatte er schon in seinem Journal ausgesprochen (s. oben). Er gab nun (1688) die Einleitung in die Hofphilosophie (d. h. Lebensphilosophie) heraus, jene „Einleitung in die Vernunftlehre, worin eine leichte und allen Menschen, welcherlei Standes und Geschlechtes sie seien, verständliche Manier gezeigt wird, das Ware, Warscheinliche und Falsche zu unterscheiden und neue Warheiten zu finden". Die „Ausübung der Vernunftlehre" erklärt er näher dahin: Angabe kurzer, deutlicher und wolgegründeter Handgriffe, wie man in seinem Kopfe aufräumen könne." Einen Einfluss mystischer Schriften zeigt der 1699 erschienene „Versuch vom Wesen des Geistes".

Vom Standpunkte des gesunden Menschenverstandes aus werden nun auch alle übrigen „Fakultäten" beurteilt. In der Theologie haben die scholastische Methode und die Systeme alles verdorben, in der Jurisprudenz die Spitzfindigkeiten des römischen Rechts; den Medizinern, deren Kunst, wie weltbekannt, so unzuverlässig, empfiehlt er nach dem Vorgange von Schuppe statt Hippokrates und Galen lieber praktische Beobachtung und Hausmittel. — Die Plattheit des gesunden Menschenverstandes lässt ihn auch über die alten Klassiker und das alte Sprachstudium Urteile aussprechen, welche ihn mit der Aufklärung am Ende seines Jarhunderts in starken Kontrast setzen. Nach ihm sind sie nur ein in vielen Dingen blindes und überdies liederliches Gesindel gewesen. „Ich sollte, schreibt er, vermeinen, das Buch der Weisheit, der Judith wären so gute pensa für einen Professor der griechischen Sprache, als der Narr Homerus und die übrigen heidnischen Poeten und oratores. Ja, ich sollte meinen, aus dem einzigen Jesus Sirach, den man doch auch in den Trivialschulen den Kindern in die Hände gibt, seien mehr gute praecepta logica und moralia, auch politica in formam artis zu bringen, als aus allem Geschmiere des heidnischen Aristoteles". — Nach diesem Maßstabe wird von ihm auch die Praxis des Universitätsunterrichts einer Kritik unterworfen in seinen Anmerkungen zu den von ihm herausgegebenen „Testament des v. Osse", der Schrift eines alten biederen und frommen Statsmannes unter Kurfürst August, in welcher die Mängel des damaligen Unterrichtswesens beleuchtet werden.

Was die Theologie betrifft, so würde man ganz fehl gehen, wollte man sich unter Thomasius einen Rationalisten vorstellen, welcher den Schriftinhalt der Vernunftkritik unterordnet. Thomasius ist auch als Theologe durch und durch nur der Mann der Aufklärung, welchem die richtig ausgelegte Schrift eine unantastbare Autorität ist. Nicht nur vor den gottlosen Ansichten Spinozas warnt er, sondern auch vor den sententiae periculosae eines R. Simon und Clericus, welche die Authentie des Pentateuch in Zweifel ziehen wollen. Er erkennt die Richtigkeit der mosaischen Schöpfungsgeschichte; und wenn in dieser und in der Geschichte des Sündenfalles manches unerklärlich erscheine, so habe man sich dabei zu beruhigen, dass dies nicht ad salutem nötig sei. Er lässt die Geschichte von Simson stehen, aber man solle dieselbe nur nach der neueren Erklärung von H. von der Hardt auffassen. Wie fern er noch von der Kritik späterer Aufklärung ist, zeigt namentlich seine disp. de crimine magiae, 1701. Man wird sich darunter nur eine neue Auflage der aufgeklärten „verzauberten Welt" von B. Becker denken. Aber nichts weniger als das. Thomasius bekennt sich nicht nur zum Glauben an die Existenz des Teufels, er hält ihn auch für den Urheber des Sündenfalles; ja noch mehr, er glaubt, dass manche unbegreifliche Wirkungen der Zauberer und Hexen warscheinlich vom Teufel ausgehen: was er bestreiten

will, sind nur die leiblichen Teufelserscheinungen und die Bündnisse mit ihm. Diejenige durch sein Leben hindurch festgehaltene Überzeugung, durch welche er sich am entschiedensten von der späteren Aufklärung entfernt, ist sein Glaube an die Erbsünde und an die mit derselben zusammenhängende, durch die Verderbnis des Willens vermittelte Depravation der Erkenntnis. — Die Bibel aber soll richtig und vorurteilsfrei erklärt werden, one Rücksicht also auf menschliche Satzungen, daher frei von der Autorität der symbolischen Bücher und aller Systemtheologie, welche nur Sekten bildet. „Die Warheit", sagt er (de libris edendis in den kleinen deutschen Schriften S. 708), „ist kurz und deutlich und braucht nicht viel Geschmiere. Könnt ihr das strategema brauchen, dass man im Ketzermachen einen großen Vorteil habe, wenn man wider die Ketzer nicht sowol die hl. Schrift, als die libros symbolicos brauche, so habe ich eine Kontralektion, dass ich in dem Streit der Warheit wider euch, eben wie es Luther mit den Papisten seiner Zeit gemacht, keinen patrem, kein concilium, kein librum symbolicum annehme, sondern einzig und allein Schrift oder allgemeine Vernunft". Alle Kirchen, auch die lutherische, heißen ihm nur Sekten; auch Autoritäten, wie Luther und Melanchthon (letzterer wegen seiner Anhänglichkeit an Aristoteles) müssen sich seine censorische Rute gefallen lassen: „Alle Reformationen", sagt er 1702 in den „Erinnerungen wegen der Winterlektion", S. 36, „so die Lehrer angefangen, sind der Kirche und dem gemeinen Wesen schädlich gewesen." „So lange Friedrich der Weise und Spalatinus Lutheri allzu hitzigen Eifer mit Glimpf zurückgehalten und der Kurfürst Gott reformiren und alles sein gelinde gehen lassen, sei alles wol von Statten gegangen, wenngleich Lutherus noch so sehr gescholten und seinen Kitzel zu reformiren vor einen starken Glauben, des Fürsten Klugheit aber vor eine politische Kleingläubigkeit ausgegeben. Sobald Lutherus aus seinem Gefängnis gelaufen und sich in das Reformationswerk gemischt, auch die Händel mit Carlstadt und sonsten angefangen, so sei daraus das Unglück entstanden, das die Protestirenden im römischen Reich, ja in Europa, noch nicht verwinden könnten." Wie viel ihm der Kirchenunterschied überhaupt wog, zeigt sein Gutachten an den Herzog von Braunschweig beim Übertritte der Enkelin desselben zur römischen Kirche: an der Seligkeit könne es ihr keinen Abbruch tun, wiewol er ihren Übertritt auch nicht rate. „Man wird mir nicht übel nehmen, dass ich keinem Lutheraner rate, katholisch zu werden, ja ich rate nach meinem wenigen Verstande auch keinem Katholischen, dass er lutherisch werden soll" (Soldan, Proselytismus in Braunschweig, 1845, S. 206).

Wurde durch solche teils freie teils frivole Ansichten die Theologie bloß auf der Oberfläche gestreift, so wurde die Kirche bis aufs Mark zerfressen durch das Kirchenrecht von Thomasius. Die kirchenrechtliche Ansicht von Thomasius geht auf Pufendorf zurück, wie diese auf Grotius de jure belli et pacis und de imperio summarum potestatum circa sacra. Von Grotius waren zuerst jene Prinzipien des Naturrechts aufgestellt worden, nach welchen der Stat aus einem gesellschaftlichen Vertrag entstanden sein soll, auf Grund dessen auch dem Fürsten die oberste Gewalt übertragen, somit auch die über einzelne im Stat befindliche Korporationen wie die Kirche. Nach dem Vorgange von Grotius hatte Pufendorf diese naturrechtlichen Ansichten auch auf das Kirchenrecht angewendet in seiner Schrift: de habitu religionis ad vitam civilem, 1672. Hiernach ist die Kirche ein auf freier Übereinkunft ruhender Verein und als solcher, wie jede andere Korporation, ein Glied des Statsorganismus, weshalb sie auch nicht notwendig eines christlichen Statsoberhauptes bedarf: doch waren von Pufendorf noch eigentümliche Verpflichtungen des Fürsten für die Kirche verlangt worden, wie die Ausstattung mit den nötigen Mitteln, die Berufung von Synoden zur Entscheidung von Streitigkeiten u. s. f. Diesen Pufendorfschen Ansichten hatte sich Thomasius in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen angeschlossen. In seinem „Natur- und Völkerrecht" aber, oder seinen Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti justi et decori, Halle 1705 u. ö., betritt er eine selbständigere Ban, indem er hier, na-

mentlich vom Toleranzinteresse geleitet, mit bleibendem Verdienst für die Rechtswissenschaft wie für die Ethik die zum äußeren Frieden dienenden, erzwingbaren Rechtspflichten unterscheidet von den zum inneren Frieden dienenden, unerzwingbaren moralischen Pflichten, also überhaupt den wesentlichen Unterschied zwischen dem justum und honestum, zwischen Recht und Sittlichkeit feststellt. Da nun der Stat keinen andern Zweck hat, als 1) bürgerliche Glückseligkeit, 2) die genügenden äußerlichen Dinge, so ergibt sich, daſs mit den inneren Interessen der Moral und der Religion der Fürst nichts zu schaffen haben kann, daſs die sogenannte Sorge für die Seligkeit seiner Untertanen ein sinnloser Satz ist. Da er für nichts anderes zu sorgen hat als für die angegebenen beiden Zwecke, so hat er weder Ketzer zu bestrafen, da ja der Glaube nicht zu den erzwingbaren Pflichten gehört, noch Synoden zu berufen, die ja doch als Ansichten von Einzelnen die Überzeugung nicht bestimmen können: die einzige Verpflichtung, die er hat, kann nur die sein, zwischen streitenden Parteien den äußeren Frieden zu erhalten. In der Kirche darf aber solchen Institutionen nicht Raum gelassen werden, welche über ihre Befugnis hinaus in die Aufgabe des Stats eingreifen, die auch biblisch gar nicht zu begründen, sondern bloße reliquiae papatus sind, wie Kirchenzucht und Exkommunikation, zumal wenn die Diener der Kirche sich in törichtem Hochmute unterfangen wollen, den Bindeschlüssel selbst gegen das Oberhaupt des States in Ausübung bringen zu wollen, von dem sie ihre Anstellung empfangen haben. — Diese seine kirchenrechtlichen Ansichten findet man zusammengestellt in den aus seinen Vorlesungsheften 1738 nach seinem Tode herausgegebenen „Kirchenrechtlichen Vorträgen“, wovon der erste Teil die Vorlesungen des Thomasius über die angegebene Schrift von Pufendorf enthält, der zweite „die eigentliche Kirchengelahrtheit“, im Anschluſs an Brunnemanns jus ecclesiasticum, den er zwar mehrfach billigt, über den er aber hinauszugehen sich veranlaſst sieht. Hier, wo er vor seinen Zuhörern seiner Suada den Zügel schießen lassen kann, erkennt man erst recht seine Frivolität und sein oberflächliches Hinfaren über die wichtigsten Fragen. Im einzelnen ausgefürt sind seine kirchenrechtlichen Grundsätze in einer Anzal bekannter Abhandlungen. 1695 erschien unter seinem Präsidium die aus seinen Vorträgen geschöpfte Disputation von Brennehsen: de jure principis circa adiaphora, welche 1696 die Carpzovsche Dissertation de jure decidendi controversias theologicas hervorrief. Hierauf ließ Thomasius jene Dissertation nochmals erscheinen mit einer Verteidigung derselben „wider die papistischen Lehrsätze eines theologi zu Leipzig“; 1697 die zwei Dissertationen de jure principis circa haereticos; Untersuchung der beiden Fragen, ob Ketzerei ein strafbares Verbrechen sei? und ob die Kirche das Recht hat, Ketzer zu bestrafen? 1701 „dreifache Rettung des Rechts evangelischer Fürsten in Kirchensachen“; 1706 „Bedenken über die Frage, inwieweit ein Prediger gegen seinen Landesherrn, der zugleich summus episcopus ist, sich des Bindeschlüssels bedienen dürfe“; 1724 „kurze Lehrsätze vom Recht eines lutherischen Fürsten in Religionssachen“, u. a. Durch den frivolen Ton, mit welchem Thomasius in der ersteren Abhandlung über Ketzerei als einen bloßen Popanz der Theologen spricht, wurde selbst die pietistische Schule gegen ihn in den Kampfplatz gerufen, und der ehrwürdige Breithaupt gab gegen ihn seine observationes de haeresi heraus. Überhaupt wurde er besonders seit jener Disputation nur als Indifferentist und Naturalist behandelt, dessen Christentum „auf ein moralisches Raisonniren“ hinauslaufe. Die gangbare Definition der Ketzerei als „halsstarriger Irrtum im Grunde des Glaubens bei einem Gliede der Kirche“ hatte er nämlich dunkel und unverständlich gefunden, für den „Grund des Glaubens“ aber erklärt: „die Liebe Gottes und des Nächsten, und der Haſs und Verachtung sein selbst. Alle Irrtümer, die da widerstreiten, greifen den Grund meines Glaubens an; die anderen Irrtümer, sonderlich von den Geheimnissen des göttlichen Wesens, gehen meinen und anderer evangelischen Christen gemeinen Glauben nicht an.“ Über die kirchenrechtlichen Anschauungen des Thomasius und seinen Einfluſs auf die Entwicklung des sog. Territorialsystems s. den Artikel „Stat und Kirche“ R.-Enc. Bd. XIV, 638 f.; Territorialsystem Bd. XV, S. 330 ff.; Richter-Dove, Kirchenrecht, S. 156 ff., und

die dort angegebene weitere Litteratur. Auch geschichtlich hat Thomasius diese Fragen behandelt in seiner historia contentionis inter imperium et sacerdotium usque ad seculum XVI, Halle 1722. Ein weiteres (freilich zweifelhaftes) Verdienst um die kirchenhistorische Wissenschaft hat sich Thomasius erworben durch seine Beteiligung an G. Arnolds unparteiischer Kirchen- und Ketzerhistorie, zu der er die erste Anregung gab, Beiträge lieferte und die er als das beste und nützlichste Buch dieser Gattung empfahl, vgl. Stäudlin, Gesch. u. Litt. der K.-G. S. 155; Luden S. 221 ff. 261.

Für die juristische Aufklärung trat Thomasius insbesondere noch auf in der Schrift de crimine magiae 1701 (deutsch 1704 und 1706) und mehreren anderen teils von ihm selbst teils von seinen Schülern verfassten Schriften über Zauberei und Hexenprozess, wodurch er zum Aufhören des Greuels der Hexenprozesse in Deutschland in wirksamster Weise beigetragen hat, indem jetzt die meisten Gerichte sich schämten, solche Prozesse vorzunehmen (vgl. Soldan-Henke, Geschichte des Hexenprozesses, 1880, II, 245 ff.; Roskoff, Geschichte des Teufels, II, 361). Auch gegen die Tortur sprach er sich aus in seinen Vorlesungen sowol als aus Anlass einer, von seinem Schüler Bernhard verfassten Disputation de tortura e foris christianorum proscribenda 1705; obwol Thomasius selbst in diesem Punkte den Ansichten seines Schülers nicht one Bedenken beitrat und wenigstens die völlige Beseitigung jener Barbarei erst von einer fernen Zukunft hoffte (vergl. Biedermann a. a. O. 382; Luden S. 282). Eine zalreiche Schule der bedeutendsten Juristen seiner Zeit ist von Thomasius ausgegangen und hat seine Lehren für die juristische Theorie und Praxis in der verschiedensten Weise weiter verwertet, z. B. Gundling, J. H. Böhmer, Titius, Pertsch, Schmauß, J. J. Moser und andere.

Zur Aufklärung in allen Disziplinen dienten die seit 1700 von ihm herausgegebenen Observationes selectae ad rem literariam spectantes, für die er namhafte Mitarbeiter aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft gewonnen hatte, z. B. Buddeus für Theologie, Stahl für Medizin, Gundling für die Jurisprudenz, Struve für die Geschichte ꝛc. Als besonderer Zweck der Zeitschrift wird bezeichnet, die der Häresie und des Atheismus angeklagten Männer von diesem Vorwurf zu befreien. Thomasius selbst hat 20 Beiträge geliefert aus dem Gebiet des Naturrechts, der Moral, der Pädagogik (s. Luden S. 270). Doch finden sich darin auch allerlei kritische Beiträge zur Theologie, z. B. eine Abhandlung über den Ursprung der Kabbala und deren Einfluss auf die Apokalypse und des Vater-Unser, kritische Untersuchungen über die Scholae antediluvianae, über die Verfälschung der Geschichte Constantins, über die richtige Auslegung des Wortes „Paradies“ im Neuen Testament aus rabbinischen Vorstellungen.

Im Jare 1710 starb zu Halle der hochberühmte, mit dem damals unerhörten Gehalt von 1000 Thlrn. von Wittenberg berufene Jurist Stryck; nunmehr trat Thomasius, schon vorher 1709 zum Geheimen-Rat ernannt, als Direktor der Friedrichs-Universität an deren Spitze. Unermüdlich tätig erreichte er das 74. Jar seines Lebens und starb am 23. September 1728, verehrt in weiten Kreisen als „ein Reformator der Kultur und Woltäter der Menschheit“, aber auch in einem vielleicht ebenso großen ein Gegenstand des religiösen Abscheus als ein verlorner Son, der weder an Gott noch an Gespenster glaube (vgl. die bei Luden S. 288 abgedruckten Verse des Hamburger Polemikers Edzardi, und andererseits die Funebria Chr. Thomasii 1728 fol.).

Die Einwirkung von Thomasius auf den Geist seiner Zeit ist größer, als sie gewönlich angeschlagen wird. Wol steht er an Geist, an spekulativem Talent, an Umfang und Gründlichkeit des Wissens hinter Leibniz weit zurück; aber sein unmittelbarer Einfluss auf seine Zeitgenossen, seine Verdienste um Förderung der Humanität und Aufklärung sind größer als die des berühmten Philosophen. — Thomasius hat, wie Schlözer von ihm sagt, „auf Mit- und Nachwelt mehr gewirkt, als alle Philosophen Griechenlands zusammengenommen“. Seine Wirksamkeit erstreckt sich fast auf alle Gebiete und auf die meisten Kreise der Gebil-

beten. Was dazu gehörte, um auf die damalige gebildete Welt zu wirken, besaß er: ein ausgebreitetes, wenn auch oberflächliches Wissen, das gemeinverständliche Raisonnement des gesunden Menschenverstandes, die Waffe des in der französischen Schule gebildeten Witzes, dabei deutsche Gradheit des Charakters und den Mut der Unerschrockenheit. Seine Cäsaropapie kam den damals herangereiften Souveränitätsgelüsten der Fürsten entgegen, sein Kampf für die Toleranz dem überall aufkeimenden rationalistischen Mystizismus, seine satirischen Angriffe auf die Geistlichkeit, die symbolischen Bücher und die kirchlichen Ordnungen den Freigeistern. Als ein Wirbelwind ist er durch alle Gebiete des Lebens und der Wissenschaft hindurchgegangen zur Reinigung der Luft, doch vielfach auch zum Umsturz berechtigten Glaubens und berechtigter Ordnungen.

Litteratur: Das Beste über ihn gibt immer noch die mit Liebe, Fleiß und Urteil geschriebene Schrift von Heinrich Luden, Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1805 (mit Vorrede von Johannes von Müller); außerdem sind zu vergleichen Schröckh, Allg. Biogr., V, 266; Becker, Denkmäler, 1828; Gerlach, Zerstreute Blätter, III, 1, 254; Dernburg, Thomasius und die Stiftung der Universität Halle, 1865; ferner die Werke zur Geschichte der Philosophie von Fülleborn, IV, 1; Brucker, Hist. crit. phil., IV; Buhle IV, 1024; Krug, Philos. W.-B., IV, 186 ff.; Zeller, Gesch. der Philos. in Deutschland S. 200 ff.; über seine Stellung in der Geschichte der deutschen Litteratur und Kulturgeschichte s. Koberstein-Bartsch, Deutsche National-Litt., 5. A., II, 17; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jarh., II, 355 ff.; Julian Schmidt, Gesch. des geistigen Lebens in Deutschland, I, 160 ff. Über seine theologisch-kirchliche Stellung s. Walch, Religionsstreitigkeiten, I, 588 ff.; Schmid, Gesch. des Pietismus; Frank, Geschichte der prot. Theol., II, 322 ff.; Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus, II, 2, 262 ff.; Kirchl. Leben des 17. Jarhunderts, II, 61 ff.; Geschichte des Rationalismus, I, 107 ff.; Ritschl, Geschichte des Pietismus, II, 171 ff. **Tholuck † (Wagenmann).**

Thomasius, Gottfried, einer der bedeutendsten lutherischen Theologen des 19. Jarhunderts, als Dogmatiker und Dogmenhistoriker gleich ausgezeichnet, eine Persönlichkeit voll christlicher Tiefe, Lauterkeit und Wärme, ist am 26. Juli 1802 in Egenhausen im bayerischen Franken geboren. Er stammte in direkter Linie von dem berühmten Rechtslehrer Christian Thomasius ab; mit ihm erlosch der protestantische Zweig dieses Geschlechts, da Thomasius' wol zwei Töchter, aber keinen Son hinterließ. Das evangelische Pfarrhaus „mit seiner Poesie, seiner Not, seinem Segen" war nicht bloß Thomasius Heimat, sondern hat ihm auch Geistesrichtung und Charakterentfaltung vorgezeichnet. Seinen Ursprung aus dem evangelischen Pfarrhaus hat Thomasius auch als akademischer Lehrer nie verleugnet. Thomasius' Vater, späterhin zum Dekan erhoben, dann wider in den einfachen Pfarrstand zurückgetreten, war ein überaus würdiger, pflichttreuer, namentlich auch als langjäriger Vertreter des geistlichen Standes innerhalb der bayerischen Ständekammer verdienter Mann. Er war nicht unbeeinflußt von der kirchlichen Strömung der Zeit, nicht zu den Erneuerern des kirchlichen Lebens gehörig, aber auch der herrschenden flachen Aufklärung abhold, und wandte sich später mehr und mehr einem entschiedenen Supernaturalismus zu. In der Mutter, die selbst wider einem Pfarrhaus entstammte, waltete der Geist inniger, praktischer, aus Gottes Wort und den Liedern der Kirche genärter Frömmigkeit. Thomasius hat seinem Vater in der Schrift: „Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns", der Mutter in der von ihm gehaltenen Grabrede selbst ein Denkmal kindlicher Pietät gesetzt. „Wenn ich sie so in ihren Liedern reden und beten hörte", sagt er in letzterer, „hat sie mich oft erinnert an das Wort des Psalmisten: Deine Rechte sind mein Lied in dem Hause meiner Wallfahrt". Thomasius hat vom Elternhause das Erbe der Pflichttreue, der Gottesfurcht und einer kirchlich geprägten Frömmigkeit angetreten und dies Erbe hinübergeleitet in seine äußere und innere Lebensentwicklung, die ungeachtet

der Verflochtenheit in die tiefen Gegensätze der Zeit und den Übergang vom Alten zum Neuen etwas sehr Ruhiges, Stetiges, in sich Harmonisches hatte.

Bis zum 16. Jare hat der kenntnisreiche, in den Alten wolbewanderte Vater den Son selbst unterrichtet. Von da bis zur Universität weilte Thomasius auf dem Gymnasium in Ansbach. Mit großer Liebe nahm sich hier Christian Bomhard, ein eminenter Schulmann, Bruder der beiden Theologen Bomhard, deren Name mit der Geschichte der Erneuerung der bayerischen Landeskirche tief verwachsen ist, seiner an; Bomhards pädagogischer Blick erkannte bald des strebenden Jünglings Gabe und fürte ihn tiefer in das Reich der Geschichte und bereits auch der Philosophie ein. Thomasius blieb Bomhard trotz aller Charakterverschiedenheit für immer innigst verbunden. Von bedeutendem Einfluss war auf Thomasius auch dessen späterer Schwiegervater, Kirchenrat Lehmus, in dem von ihm am Gymnasium erteilten Religionsunterricht. Dieser merkwürdige Mann hatte sich unter eigentümlichen Kämpfen und Gärungen, nicht one Hilfe der Schellingschen Philosophie, zum evangelischen Kirchenglauben voll durchgearbeitet und besaß die Gabe persönlicher Einwirkung in hohem Maße. In der Traurede, die er Thomasius später, am 9. Juni 1830, als seinem Schwiegersone hielt, redete er ihn mit den Worten an: „mit Freuden nannte ich dich einst meinen Schüler."

Im Jare 1821 begann Thomasius zu Erlangen sein Universitätsstudium, setzte es nach ein und einem halben Jare in Halle fort und schloss es nach drei hier verbrachten Semestern in Berlin, wo er noch ein Jar weilte. In Erlangen war die Anregung eine geringere; am meisten verdankte Thomasius dem grundgelehrten Kirchenhistoriker Engelhardt; Kraffts Stunde war damals noch nicht gekommen. Umsomehr kann man aus Briefen an das Elternhaus wärend des Aufenthalts in Halle und Berlin das zielbewusste Ringen nach einer sichern religiösen Überzeugung, das Wachstum inneren Lebens in Verbindnng mit einem mächtigen Warheitstrieb, einer hohen Begeisterung für die theologische Wissenschaft und dem ernstesten Erfassen ihrer Probleme bei Thomasius verfolgen. In Halle wurde er von dem dort vorherrschenden Rationalismus nur abgestoßen, dagegen von dem ehrwürdigen Knapp um so mehr angezogen: „Durch Knapp ist mir in dem Feld der Exegese ein neues Licht aufgegangen", schreibt er an seinen Vater. Das Bibelstudium ist ihm der wichtigste Teil der Theologie, die Bibel des Supernaturalismus feste Stütze. Aber zugleich meint er, die exegetischen, historischen und kritischen Angriffe der Gegner lassen sich widerlegen, nicht so leicht die philosophischen. Ihnen rückte er in Berlin näher. Man kann fragen, wer mehr auf ihn wirkte, Schleiermacher, „ein ganz kleines Männchen, die Augen voll Feuer", wie er ihn nennt, oder Hegel; der Einfluss des ersteren zeigt sich in der ganzen Anlage seiner Dogmatik, der des zweiten in seiner dogmenhistorischen Methode. Auch Marheineke hielt er hoch. Neanders universelle Auffassung des Christentums erfasst ihn sichtlich, nur betont er ihm das persönlich Christliche fast zu viel. Tholuck, den er schon in Halle vorübergehend kennen gelernt hatte, trat er für sein ganzes Leben nahe. An der pantheistischen Seite des Schleiermacherschen Systems nahm Thomasius schon damals entschiedenen Anstoß, wärend andererseits ihm das Streben der damaligen Philosophie, das Christentum, welches die frühere zu antiquiren sucht, spekulativ zu konstruiren, imponirte; aber nicht „als den Messias der Philosophie, wol aber als einen Johannes Baptista" betrachtete er auch jene. Mit aller Stärke spricht er sich aber zugleich gegen eine in jener Zeit zu Berlin stark vertretene mystisch-pietistische und separatistische Richtung aus. „Meiner Meinung nach", äußert er sich, „ist das Konventikelwesen gerade das, was der protestantischen Kirche am meisten Schaden bringen kann — wer sich dem allgemeinen entzieht, der kann nur schaden." Er meint, von dieser Richtung werde der Wert der Wissenschaft gelästert, die Philosophie werde zur Stallmagd erniedrigt, das Gefül aber auf den Thron gesetzt. Mag dies Urteil auch zu scharf sein, jedenfalls zeugt es für die durchgängige Gesundheit seiner inneren Richtung und erscheint vorbildlich und maßgebend für seinen späteren

kirchlichen Standpunkt. In einem Brief aus dem letzten Jare seines Universitäts-aufenthaltes fasst er den ganzen Ertrag seiner Arbeit in den schönen Worten zusammen: „seit ich im Auslande bin, habe ich, das darf ich sagen, mein Streben darauf gerichtet, Warheit zu finden, und mit Gottes Hilfe glaube ich in manchen Dingen das Rechte ergriffen und auf den Fels meine Hoffnung gestellt zu haben, außer welchem kein Grundstein ist. Freilich habe ich in anderen Dingen dabei manches weniger gelernt, aber das tut nichts. Ich habe mit des Zweifels dreiköpfiger Hydra gekämpft, zwar den Sieg nicht in allem gewonnen, doch die Mitte und die Hauptsache erhalten. Mir ist die Wissenschaft hoch und heilig geworden und sie hat mich auch vor manchem jetzt so nahe liegenden Abweg bewart", und einige Monate später schreibt er: „das ist mein Trost, dass die akademische Zeit nicht das Studium schließen, sondern beginnen soll. Täglich geht mir die Würde der Wissenschaft, sowie die eigentliche Bedeutung des Lebens tiefer auf, und ich glaube, mir eine gewisse Festigkeit für meinen künftigen Beruf gewonnen zu haben. Hat man nur einen sicheren Grund, darauf man steht, so muss sich das Andere schon fügen, und zwar einen Grund für das Leben und die Wissenschaft zugleich: das ist das Christentum allein, — die goldenen Sterne meines inneren Lebens sind nicht verlöscht, aus meiner Kindheit habe ich sie mit herübergenommen und das Leben hat mich mir selbst nicht geraubt. Noch habe ich einen kindlichen Sinn, ich hoffe, dass ich mir treu bleiben werde". Wissenschaft und Leben reichten sich schon damals in Thomasius die Hand zu sicherem Bunde. Hiezu kam noch die glücklichste Entfaltung seiner praktischen Begabung. Thomasius besuchte das theologische Seminar von Strauß, der ihm übrigens trotz seiner originellen Art, die praktische Theologie zu behandeln, nicht besonders zusagte, und predigte auch da. Man rühmte die Einfachheit und tüchtige Anwendung, Studium der Bibel, Klarheit und Gesundheit. Strauß meinte, dass er künftig zwar anfänglich mit seinen Predigten kein großes Aufsehen und glänzenden Effekt bewirken werde, dass aber bald die Leute Stunden weit herkommen und nimmer wider von ihm gehen werden. Thomasius' gesamte akademische Entwicklung ist wie harmonisch in sich selbst so die schönste Weissagung auf ihn den künftigen Theologen und Prediger.

Thomasius wollte, nachdem er im Jare 1825 die Universität absolvirt hatte, ursprünglich sofort dem akademischen Berufe sich widmen. Äußere Verhältnisse hinderten ihn daran; so war er zunächst auf die gewönliche Laufban eines bayerischen Kandidaten, das Vikariat und die Pfarrverwesung angewiesen. Das praktisch-kirchliche Amt überhaupt, das er 17 Jare lang verwaltete und innerhalb dessen er die theologische Wissenschaft, vor allem die früherkorenen Lieblingsstudien, Patristik und Dogmengeschichte, sorgsamst pflegte, wurde ihm Vorstufe und innere Zubereitung für die akademische Tätigkeit, die seiner gleichwol harrte. Der Ruf seiner trefflichen Predigtgabe fürte ihn zunächst und zwar schon im Jare 1829 von einem Dorfe zwischen Erlangen und Nürnberg in letztere Stadt. Er wurde III. Pfarrer an der Kirche zum heil. Geist, zwei Jare darauf eben dasselbe bei St. Lorenz. Das Amt eines Sonntagsnachmittagspredigers war ihm anfänglich eine Schule der Selbstverleugnung. Seine edle, ihm durchaus ebenbürtige Gattin, eine starke Seele und bewärte Kreuzträgerin, die nach langem schweren Leiden, unter dem sie sich eine bewundernswerte Geistesfrische bewart hatte, ihrem Manne einige Jare im Tode voranging, hielt seinen Mut in jener für ihn nicht leichten Zeit aufrecht. Der Kreis seiner Zuhörer mehrte sich langsam, aber sicher. Angesehene Männer der Stadt, besonders der damalige Rektor des Gymnasiums und große Schulmann, Karl Ludwig Roth, die Professoren Fabri und Nägelsbach suchten bei Thomasius die Befriedigung ihres geistlichen Bedürfnisses. Roth griff dadurch bedeutsam in Thomasius Leben ein, dass er ihm den Religionsunterricht am Gymnasium übertrug. Thomasius hatte sich lange geweigert, auf Roths dringenden Wunsch einzugehen; ich kann es nicht anders — Sie müssen ihn übernehmen, sagte Roth bei einem dritten Besuch. Thomasius übernahm ihn, um Ungewönliches auf diesem Gebiet zu leisten. Er verstand die seltene Kunst, von der Höhe des klassischen Altertums aus die Jugend in das Heiligtum der christlichen War-

heit zu füren. Sein Einfluss war so tiefgehend, dass nicht wenige seiner Schüler in freiem Trieb zu regelmäßigem Besuche seiner Nachmittagspredigten sich entschlossen. Aus dieser Lehrtätigkeit ging die treffliche Schrift: „Grundlinien zum Religionsunterricht an den mittleren und oberen Klassen gelehrter Schulen“ hervor, welche die weiteste Verbreitung in und außerhalb Bayerns fand.

Für Thomasius bildete diese Tätigkeit die unmittelbare Überleitung zum akademischen Lehramt. Seine stille Sehnsucht ging auf letzteres, so tiefe Befriedigung er auch in seinen bisherigen Ämtern gefunden. Unter dem 11. März 1842 wurde Thomasius zum ordentlichen Professor der Dogmatik an der Universität Erlangen ernannt. Fakultät und Kirchenregiment hatten sich einstimmig für ihn erklärt.

Thomasius' Berufung nach Erlangen bezeichnet einen eigentümlichen Wendepunkt nicht bloß für ihn selbst, sondern auch für die Fakultät, deren Mitglied er geworden war, und die ganze Landeskirche. In den Jaren seiner praktischen Wirksamkeit hatte sich innerhalb der letzteren eine denkwürdige innere Umgestaltung vollzogen. Zur selben Zeit, als Thomasius die Universität verließ, begann ungefär die tief einschneidende Wirksamkeit Kraffts auf das jüngere Geschlecht, und ganz in demselben Jare erstand in dem homiletisch-liturgischen Korrespondenzblatt von Brandt eine geistesmächtige Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus aus der Mitte der Geistlichkeit selbst. Wie von selbst strebte das neu erweckte Leben in einer von Haus aus lutherischen Kirche, die von einer Union nie berürt war, einer konfessionellen Ausprägung zu, ja trug schon in der Wurzel den lutherisch-kirchlichen Charakter. Thomasius hat diesen selbsterfarenen Prozess in dem oben angefürten Buch anschaulich beschrieben (S. 244 ff.). Wir standen, sagt er dort, mit unserem Glauben in dem Centrum der Kirche, weil in articulo justificationis. So waren wir Lutheraner, noch bevor wir es wussten; one auf die konfessionelle Eigentümlichkeit unserer Kirche und one auf die konfessionellen Unterschiede, die sie von anderen trennt, viel zu reflektiren, waren wir es faktisch. So sind wir Lutheraner geworden frei von innen heraus. Befördert wurde diese kirchliche Erneuerung durch die Tätigkeit des obersten Kirchenregiments, welches in der bayerischen Landeskirche von Anfang an eine sehr konservative Haltung hatte und namentlich durch Männer wie Niethammer und Roth one alle Gewaltsamkeit und nur äußerliche Restauration konsequent auf allseitige Zurückfürung der Kirche auf den Grund des Bekenntnisses Bedacht nahm. Mit unermüdlichem Eifer und in äußerst interessanten Verhandlungen wurde von den genannten Männern insbesondere eine angemessene Besetzung der theologischen Lehrstüle in Erlangen im kirchlichen Geiste betrieben. Schon im Jare 1826 äußerte sich Niethammer an maßgebender Stelle dahin, dass es für die protestantische Kirche zu keiner Zeit dringender und notwendiger war, als in der gegenwärtigen, in der Wal der theologischen Lehrer mit der äußersten Vorsicht und Behutsamkeit zu verfaren, um die Fundamente des Lehrens und des Glaubens einerseits gegen die Anfechtungen eines alle positiven Lehren erschütternden Rationalismus und andererseits gegen die Einwirkungen eines alle wissenschaftliche Begründung geringschätzenden Mystizismus zu sichern. Im Jare 1833 wurden sodann Männer, die unmittelbar von jener Strömung evangelisch-kirchlichen Lebens getragen waren und ihre theologische Tüchtigkeit hinreichend bewärt hatten, Höfling und Harleß, als erste Vertreter einer konfessionellen Theologie auf den Separatantrag des Oberkonsistoriums zu Professoren ernannt. Hiemit war der Grund zu einer Richtung innerhalb der Fakultät gelegt, die bald das innere Übergewicht erhielt und allmählich völlig durchdrang, einer Richtung, welche Treue gegen das kirchliche Bekenntnis und Hingebung an die kirchlichen Interessen mit echter Wissenschaft und energischem theologischem Fortbildungsstreben ein halbes Jarhundert hindurch unter jetzt noch zunehmendem Einfluss verband. Zur Herausbildung des einheitlichen Charakters und zur Blüte der Fakultät hat Thomasius in hervorragendster Weise mitgewirkt.

So engbegrenzt der Kreis von Vorlesungen war, in welchem Thomasius sich bewegte, indem er außer über Dogmatik und Dogmengeschichte noch über Symbolik, praktische Behandlung der Perikopen und überhaupt praktische Exegese las,

so tiefgehend und nachhaltig war seine Wirksamkeit namentlich durch die beiden erstgenannten Kollegien. Fast 33 Jare ging von dem anspruchlosen Manne, dem die nicht leichte Aufgabe zufiel, von der Kanzel hinweg auf dem Lehrstul derjenigen Disziplin sich zu behaupten, welche mit Recht die Krone der theologischen Wissenschaft genannt wird, ununterbrochen eine Anziehungskraft aus, wie sie nur wenigen theologischen Lehrern in den letzten Jarzehnten eigen gewesen. Was die Jugend fesselte, lag wie immer bei ungewönlichen Lehrerfolgen in dem Geheimnis der ganzen Persönlichkeit. Thomasius war eine echt theologische, priesterliche Persönlichkeit, die tief im Glauben wurzelte und mit fülbarer Freude das Reich des Glaubens auch anderen aufschloß, die überall den Dienst des Herrn und die Erbauung seiner Gemeinde im Auge behielt und doch sehr ferne war von einem einseitigen Praktizismus, sondern den Schüler stets in ein unermüdliches geistiges Forschen und Arbeiten hineinblicken ließ und zur Mitarbeit aufforderte. Mit Ehrfurcht und Liebe zugleich blickte man zu ihm auf. In allem, was Thomasius gab, lag ein tiefer Gehalt gekleidet in die schlichteste Form, die schwierigsten Probleme wuſste er bei seltener Klarheit dem Zuhörer zugänglich zu machen. Nicht der Glanz der Rede oder die Schärfe der Dialektik, überhaupt nicht irgendwelche formale Virtuosität — nach diesen Seiten traten vielmehr unverkennbare Mängel hervor, — wol aber das sittliche Pathos tiefinnerer Überzeugung, die innige Verschmelzung des ideal wissenschaftlichen mit dem praktischen, seelsorgerlichen und pädagogischen Element, die stille Begeisterung für den Gegenstand und der hohe Gewissensernst, der aus Allem hervorleuchtete, erklärt bei Thomasius Erfolg und Einfluſs. Er behauptete neben einer so eminenten Kraft, wie Hofmann, vollkommen seinen Platz und bildete die woltuendste Ergänzung zu ihm. Gewisse, man möchte sagen, liebenswürdige Schwachheiten, die dem trefflichen Manne eigneten, daſs er nicht selten sich wundersam versprach und infolge kleiner Störungen von außen in eigentliche Verwirrung geriet, schadeten ihm in den Augen seiner Zuhörer in keiner Weise, ja sie erschienen wie unablösbare Züge in dem Bilde des ehrwürdigen Mannes.

Thomasius war ein ungemein glücklicher Lehrer, er war auch ein sehr einfluſsreicher theologischer Schriftsteller. Wie uns in seiner Lebensentwicklung ruhige Stetigkeit entgegentritt, so in seiner wissenschaftlichen Arbeit eigentümliche Koncentration, ungemeine Treue und Ausdauer. Thomasius hat früh erkannt, was sein eigentlicher Beruf sei: geschichtlich-genetische Darstellung und theologisch-wissenschaftliche Begründung des kirchlichen Lehrbegriffs, und diesem Berufe mit eisernem Fleiße ein langes Leben hindurch sich hingegeben. Noch als Vikar und Pfarrverweser begann er, das System des ersten eigentlichen Theologen unter den Kirchenvätern, Origenes, einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen. Das Werk erschien aber erst im Jare 1837: „Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jarhunderts.“ Es ist in diesem Werk der klare Grundriſs der Anschauungen entworfen, welche Thomasius später auf die Durcharbeitung der gesamten Dogmengeschichte mit so viel Glück und Energie zur Anwendung gebracht hat. Wie eine Vorhersagung lautet es, wenn er im Vorwort sagt: „auch die Dogmengeschichte wird nicht eher aus der Unsicherheit und Unbedeutendheit, in der sie sich gegenwärtig noch befindet, herauskommen, als sie wider anfängt, sich der Kirche zuzuwenden und auf sichere und echt historische Prinzipien sich zu gründen“. Sein früherer Lehrer Engelhardt, mit dem Thomasius in den Jahren seiner praktischen Tätigkeit verbunden blieb, hat das Werk in den theologischen Studien und Kritiken (1838, III, S. 1030—1070) ausfürlich und sehr vorteilhaft besprochen. Er bringt am Schlusse seiner Rezension dasselbe in Zusammenhang mit Neanders kirchenhistorischen Arbeiten und meint dann: „Seine Schrift zeigt, daſs er mit philosophischen Studien sich eindringend und gründlich beschäftigt, und Forschung und Darstellung beweiset den Gewinn, den er davon gezogen hat. Er hat den Vorteil eines festen und sicheren Standpunktes und der lebendigsten Teilnahme an allen Bewegungen auf dem theologischen Gebiete .... Man wird die Gründlichkeit und Tüchtigkeit der Bearbeitung, das Talent der Forschung und die scharfe Bestimmtheit des Ausdruckes immer anerkennen und gestehen

müssen, daß er die Untersuchungen über das dogmatische System des Origenes weiter gefürt und ihrem Abschlusse genähert hat." Dieses Werk vor allem baute Thomasius den Weg von der Kanzel auf den Katheder. Durch die interessante Abhandlung De controversia Hofmanniana, Erlangen 1844, erwarb er sich dann Sitz und Stimme im Senat. Nun folgten als Vorläufer seines dogmatischen Hauptwerkes: Beiträge zur kirchlichen Christologie, 1845; ferner: Dogmatis de obedientia Christi activa historia et progressiones inde a confessione Augustana ad formulam usque concordiae, particula prima, altera et tertia, 1845, 1846, und endlich die nunmehr vergriffene treffliche Schrift: Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche in der Konsequenz seines Prinzips, 1848. In der ersteren Schrift sind mit ungemeiner Klarheit die Grundlinien der kirchlichen Christologie gezogen und die Grundzüge eines Versuchs der Fortbildung und Vertiefung der Lehre von der Erniedrigung Christi entworfen. Die dritte der genannten Schriften ist eine mit großer Wärme geschriebene, geschichtlich entwickelnde Apologie des lutherischen Bekenntnisses überhaupt und der Konkordienformel insbesondere. Nach diesen Vorarbeiten erschien Thomasius' bedeutendstes Werk: Christi Person und Werk, Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus, I.—III. Teil; erste Auflage 1852-1861; zweite Auflage 1856—1863; eine dritte Auflage wird vorbereitet. Die Konzeption des Werkes erinnert an Schleiermacher, der gefordert hatte, daß alle christlichen Glaubenssätze eine Beziehung auf Christus haben müssen. In klarer, sicherer Gliederung wird die ganze Dogmatik behandelt. Mit einer umfassenden dogmatischen Erörterung ist stets der Schriftbeweis und der kirchliche Konsensus verknüpft: die Reproduktion des Dogma soll exegetisch begründet und dogmengeschichtlich bestätigt werden. One Zweifel gehört Thomasius' Dogmatik zu den hervorragendsten Produkten der erneuerten protestantischen Theologie, sie ist auch das Werk, mit welchem die dogmatische Theologie des 19. Jarhunderts das erste Mal mit voller Entschiedenheit und in konsequenter Durchfürung auf den Boden des kirchlich-lutherischen Bekenntnisses sich begibt. Man wird sie um so williger zu den theologischen Taten rechnen, wenn in Betracht gezogen wird, daß nach dem Erscheinen der Schleiermacherschen Glaubenslehre vielversprechende, auf positiver Grundlage ruhende dogmatische Bestrebungen es über Ansätze und Anfänge nicht hinaus brachten: weder Twestens Vorlesungen noch Becks christliche Lehrwissenschaft noch Liebners christliche Dogmatik wurden vollendet. Von größeren dogmatischen Schriften innerhalb dieses Zeitraumes sind nur die Werke von Lange und Ebrard zu nennen, das eine auf unirtem, das andere auf reformirtem Standpunkte ruhend. Mehr sporadisch als in wissenschaftlicher Vollständigkeit vertrat die lutherische Grundanschauung Sartorius, wärend Martensen in seiner Dogmatik sie geistvoll unter reichen spekulativen Motiven anklingen ließ. Thomasius hat vom Centrum des rechtfertigenden Glaubens als organisirenden Prinzips der dogmatischen Darstellung oder, anders gefaßt, von der persönlichen, durch Christus vermittelten und widerhergestellten Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aus, in tiefer Versenkung in Bekenntnis und Geist der lutherischen Kirche, unter starker Berücksichtigung der dogmatischen Vorgeschichte, aber durchaus frei der kirchlichen Theologie als solcher gegenüberstehend, sich bemüht, „das Dogma aus seinen tief innerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus neu und frisch zu reproduziren und ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als Ausdruck des Einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zugleich ist". Thomasius berürt sich hier genau mit Martensen, der in einer Reproduktion Erneuerung und Verjüngung der kirchlichen Dogmen die Aufgabe der Theologie unserer Tage erkennt (aus meinem Leben I, S. 170). Die eigentümliche Verbindung von kirchlicher Gebundenheit und wissenschaftlicher Freiheit, von gründlicher, schlichter und doch in die Tiefe gehender Explikation mit Gemütswärme und einem praktischen Lebenshauch mutet bei dem Werke immer von neuem an. Es ist von ihm eine bedeutsame Doppelwirkung, nach der rein theologischen wie nach der praktisch-kirchlichen Seite ausgegangen. Konfessionelle Richtung fand in ihm wissenschaftliche Selbstrechtfertigung, Ver-

tiefung und Verstärkung. Mit unmissverständlicher Klarheit hat Thomasius selbst seinen Standpunkt, der eine gesunde Mitte zwischen jeder Verflüchtigung der Substanz des Dogmas und unbedingter Repristination einer theologischen Form und Darstellung desselben einzunehmen bestrebt ist, zum öfteren gezeichnet. So äußert er sich etwa: „nie haben wir die Theologie des 16. und 17. Jarhunders dem festen kirchlichen Bekenntnis gleichgestellt, nie haben wir sie als abschließende Normen und Grenzen theologisch-kirchlicher Wissenschaft angesehen, sondern uns stets eine freie Stellung zu ihnen bewart. Vorwärts haben auch wir gewollt auf allen Gebieten der Theologie, nur keinen solchen Fortschritt, der die alten Grundvesten erst abbricht, keinen solchen, der lediglich in der Luft schwebt, sondern einen Fortschritt auf dem guten alten Grunde, d. h. einen organischen Fortschritt (das Widererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns S. 285 f.)" oder: „ich lebe mit meiner Theologie nicht sowol auf als in dem Bekenntnis der Kirche und erachte mich an dasselbe mit meiner Theologie gebunden, darum weil ich in dem Bekenntnis meiner Kirche den Ausdruck meines persönlichen Glaubens mit Dank und Freude erkenne. Mit dem Bekenntnis der Kirche ist mir aber die ältere, auf ihm ruhende Dogmatik, deren Bedeutung ich hoch genug anschlage, nicht dasselbe, und damit unterscheide ich mich wesentlich von dem Standpunkte derer, welche nach der strikten Übereinstimmung mit letzterer die Kirchlichkeit aller theologischen Leistungen messen und an denselben Kanon alle diejenigen Theologen, die auf Kirchlichkeit Anspruch machen, binden zu dürfen, ich weiß nicht was für ein Recht zu haben glauben. Ich weiß mich überhaupt im Hause meiner Kirche nicht als ein Knecht, sondern als ein Kind und finde in diesem Stande beides, die Gebundenheit der Pietät und die Kindesfreiheit (Dogmatik III, 1, S. V)".

Seine ganze Kraft hat Thomasius auf die Christologie selbst verwendet und den angegebenen theologischen Standpunkt gerade für dieses Gebiet energisch geltend gemacht. Seine Lehre von der Kenosis nicht des Menschgewordenen, sondern des Menschwerdenden hatte Epoche machende Bedeutung. Sie berürte sich unmittelbar mit dem tiefsten theologischen Streben des 19. Jarhunderts, die geschichtliche und dogmatische Seite der Lehre von der Person Christi in inneren Einklang zu bringen. An der früheren dogmatischen Anschauung haftete unleugbar teils ein gewisser Dualismus, in welchem die göttliche und menschliche Natur Christi einander gegenüberstanden, teils ein nicht völlig überwundener doketischer Schein. Man betrachtete die Person Christi einseitig nur von oben und lief hiedurch Gefar, eine warhaft menschliche Lebensentwicklung Christi einzubüßen. Auf andere Weise schien unter Festhaltung der warhaften Gottheit Christi die Einseitigkeit nicht überwunden werden zu können, als durch die Annahme einer wirklichen Selbstbeschränkung des ewigen Logos in und mit der Tat der Menschwerdung. Schrift und innerster Lebenstrieb des kirchlichen Dogmas schienen Thomasius den von ihm gethanen Schritt unbedingt zu fordern; andere waren mehr andeutend ihm auf diesem Wege schon vorangegangen oder taten es zugleich mit ihm. Mit großem Scharfsinn und eingehendster Gründlichkeit entwickelte er seine Lehre; er tat es in dem Bewusstsein, hier vor dem tiefsten und schwierigsten aller Probleme zu stehen, mit heiligem Ernste und mit der ihm eigenen Bescheidenheit. Er sagt: „was die Eigentümlichkeit meiner Auffassung der Menschwerdung betrifft, so betrachte ich sie als einen Versuch und will sie auch so angesehen wissen, allerdings nicht dem Grundgedanken nach, denn dessen Schriftmäßigkeit steht mir fest, aber die Aus- und Durchfürung der Sache macht keinen andern Anspruch, als ein Versuch zu sein." Der Grundgedanke, dass der Logos mittels Entäußerung in Jesu Mensch geworden sei, one darum aufzuhören, zu sein, was er wesentlich ist, ist unseres Erachtens vollkommen richtig, Thomasius Versuch, denselben darzustellen, allerdings nicht völlig gelungen. Der Haupteinwand, von einem der gelehrtesten und gewichtvollsten Theologen von Seiten der Unveränderlichkeit Gottes erhoben, trifft insofern nicht zu, als bei dieser Anschauung im Grunde eine Menschwerdung Gottes und ein geschichtliches Verhältnis Gottes zur Menschheit überhaupt zur Unmöglichkeit würde. Merkwürdigerweise hat gerade in dem-

selben Jare, in welchem Thomasius zum ersten Male mit seiner Lehre hervortrat, ein Mann, der wie wenige in dem altkirchlichen Dogma von der Menschwerdung Gottes wurzelte, Heinrich Thiersch, umgekehrt die platonischen Voraussetzungen in der Lehre von Gott und den göttlichen Attributen, wonach τὸ θεῖον ἀπαθὲς oder ἀναλλοίωτον ist, als den Grund angefürt, warum der Doketismus nie vollständig überwunden und die κένωσις Phil. 2, 7 nicht so eigentlich aufgefaßt wurde, als sie aufgefaßt werden muſs (Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften S. 151 f.). Bereits einzelne unserer alten Dogmatiker waren nahe daran, den starren Begriff der Unveränderlichkeit Gottes zu durchbrechen. Dagegen erscheint die eigentümliche Unterscheidung zwischen immanenten Eigenschaften (absolute Macht, Heiligkeit, Warheit, Liebe), die der Logos bei seiner Menschwerdung beibehalten und relativen Eigenschaften (Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit), deren er sich begeben, nicht als die Stärke, sondern die Schwäche der Thomasiusschen Lehre. Daſs die göttlichen Eigenschaften nicht in dieser Weise geschieden werden können, deutet Thomasius selbst durch die Äußerung an, daſs die relativen zu den immanenten Eigenschaften sich verhalten wie die Erscheinung oder Betätigung nach Außen zu dem Wesen, das sich darin betätigt (Christologie II, 546); bei diesem Verhältnis müssen die ersteren in den letzteren notwendig irgendwie mit enthalten sein. Und in einer Weihnachtspredigt läßt sich Thomasius nicht bloß vernehmen: „Dieses Wunder besteht ja eben darin, daſs nicht eine erschaffene Person, nicht eine wenn auch noch so erhabene Kreatur, sondern Gott selber in Christo Mensch geworden ist", sondern auch: „wer den Herrn in seinem Wandel auf Erden gesehen hat — der muſs darin die Offenbarung einer Macht erkennen, wie sie nur von dem Allmächtigen, von dem Herrn der Kreatur, ausgehen kann. — Aus dieser barmherzigen Liebe heraus sind alle die Wunder seiner Allmacht geflossen (Zeugnisse von der Gnade Gottes in Christo, 1847, S. 41 ff.)." Es erscheint auch ganz richtig, was Thomasius früher behauptete: „nur potentia besitzt er die göttliche δόξα, nicht mehr actu", und: „er macht von der göttlichen Macht und Lebensfülle, soweit er sie potentia besitzt, nur da und nur soweit Gebrauch, als es der Wille des Vaters gestattet (Beiträge zur kirchlichen Christologie S. 94. 106)." Der Logos kann in der Tat Proprietäten, die er gehabt, nicht von seinem Sein und Wesen ausscheiden, wohl aber treten mit dem Eingang des Logos in das kreatürliche Wesen die der absoluten Person eignenden absoluten Qualitäten in Latenz. Wenn die zur Herrschaft gelangte frühere dogmatische Vorstellung von einem unbedingten Besitz und Gebrauch der göttlichen Eigenschaften von Seiten der göttlichen Natur Christi, aber nur von einem mitgeteilten Besitz und teilweisen Gebrauch dieser Eigenschaften von Seite der menschlichen Natur redete, so wird die richtige Anschauung die sein, daſs die eine gottmenschliche Person auf Grund einer mit der Menschwerdung unmittelbar gegebenen Selbstbeschränkung die göttlichen Qualitäten zwar potential besaß, aber auf deren Vollgebrauch verzichtete und dieselben nur in vereinzelten Akten innerhalb der menschlich beschränkten Lebensform, der irdischen Knechtsgestalt offenbarte. Es dürfte richtig sein, was Delitzsch irgendwo sagt: „die Herrlichkeit göttlicher Eigenschaften bildet hienieden den ruhenden Hintergrund seiner Person und leuchtet nur in einzelnen Stralen durch seine Knechtsgestalt", oder Düsterdieck: „er hat die ihm unverlierbaren göttlichen Eigenschaften auch im irdischen Leben und gebraucht sie, aber beides nicht in gottgleicher Weise, sondern seiner Knechtsgestalt entsprechend (Apologetische Beiträge III, S. 72)." Diese Art von κτῆσις und χρῆσις war zugleich eine κρύψις: das ganze geschichtliche Leben des Herrn war nach der gesamten evangelischen Überlieferung, namentlich aber nach dem Ev. Johannis eine Verhüllung und Offenbarung göttlicher Majestät zugleich. So manches Unsichere und Schwankende die Thomasiussche Darstellung der Kenosislehre auch haben mag, so ist gerade von dieser dogmatischen Position eine bedeutende theologische Bewegung ausgegangen; es dürfte auch nicht zuviel mit der Behauptung gesagt sein, daſs die Mehrzal derjenigen Theologen, welche nach der Schrift an die ewige Präexistenz des Sones Gottes glauben, auch an einer realen Selbstentäußerung desselben nach dem ebenfalls klaren

biblischen Zeugnisse (Joh. 17, 5; Phil. 2, 6 f.; 2 Kor. 8, 9) festhalten. Besonders möchten wir Kahnis, Steinmeyer und vor allem Frank nennen; letzterer hat in dem System der christlichen Warheit am tiefsten, gründlichsten und förderndsten unter Überwindung der bezeichneten Einseitigkeit den Warheitskern der Kenosislehre zur Ausbildung gebracht. Anklänge an diese Lehre ziehen sich durch die ganze Geschichte des Dogma hindurch, selbst Brenz findet in einer Predigt die Entäußerung in gewissem Sinne bereits in der Menschwerdung (kurze Auslegung der Sonn- und Festtagsepisteln, herausgegeben von Grunwald S. 133). Wenn es sich um die Frage der Übereinstimmung der Kenosislehre mit dem Bekenntnis der lutherischen Kirche handelt, so darf nicht aus dem Auge gelassen werden, dass die Konkordienformel es für die Christologie zu einem in sich ganz abgeschlossenen harmonischen Resultate nicht gebracht hat und die innerste Intention des kirchlichen Bekenntnisses von dessen theologischer Form unterschieden werden muss. Jedenfalls ist aber mit Recht gesagt worden, dass man mit gewissen Gesetzesparagraphen des Bekenntnisses sich den Weg fortschreitender dogmatischer Erkenntnis nicht verbauen lassen dürfe. Unmöglich erscheint uns, die altlutherische Christologie geradezu zu repristiniren, wärend auf der anderen Seite die Annahme einer allmählichen Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen in Christo — beides wurde Thomasius entgegengesetzt — das eigentliche Mysterium one Frage noch weniger erreicht. Es ist aber gewiss auch Thomasius' innerste Meinung getroffen, wenn Martensen mit Liebner und Dorner bekennt, „in Übereinstimmung mit jenen Männern, die seit den Anfängen der Kirche über Gottes Menschwerdung nachgesonnen haben", „dass, welche tiefsinnigen Gedanken hier die Spekulation auch zutage fördere, dennoch ein Mysterium übrig bleibe, das kein menschlicher Verstand durchdringen, das man allein im Glauben aneignen könne (Aus meinem Leben III, 189)." Und ebenso werden die sogenannten Kenotiker mit ihrem bedeutendsten Gegner, dem trefflichen Dorner, in dem schönen Worte übereinstimmen: „wir stammeln an diesem Mittelpunkte der Wunder. Aber nur durch Stammeln lernen wir reden. Und das Wort, das Fleisch ward, wie es Gottes höchste Rede an die Menschheit ist, will auch die immer vollkommenere Erkenntnis, die immer treuer abspiegelnde und die immer einstimmigere Rede von Ihm wirken, ja sie als dankende Antwort der im Glauben seligen Menschheit vernehmen und annehmen."

Nicht wenig wurde auch gegen die Trinitätslehre von Thomasius eingewendet. Das Zeugnis muss ihm jedoch gegeben werden, dass er auch auf diesem Gebiete nach einer lebendigen, selbständigen Reproduktion biblisch-kirchlicher Gedanken strebte; aber seine Darstellung ist kaum von einem gewissen Schwanken zwischen der strengkirchlichen Fassung und dem Subordinatianismus freizusprechen, der, so viel Schein er auch für sich hat, doch nur eine unhaltbare, den Fortschritt zu klarer trinitarischer Lehre aufhaltende Zwischenstation nach Dorners richtigem Ausdruck ist (System der christlichen Glaubenslehre I, S. 435). Um so befriedigender ist widerum die Lehre von dem Werk Christi behandelt; die fraglichen Ausfürungen gehören uns zu dem Treffendsten, was neuester Zeit hierüber überhaupt geschrieben worden ist: unter einer tiefen Auffassung menschlicher Sünde und Schuld und einem umfassenden Eingehen in die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge des Leidens Christi ist das Ware der Anselmschen und der altlutherischen Doktrin in den richtigen Begriff der Süne aufgenommen. Schon vor dem Erscheinen des dritten Teiles der Dogmatik, welcher das Werk des Mittlers behandelt, hat Thomasius in der Schrift: Das Bekenntnis der lutherischen Kirche von der Versönung und die Versönungslehre D. von Hofmanns (1857), sich mit diesen Fragen beschäftigt. Letztere Schrift tritt mit großer Gelehrsamkeit in mildem, irenischem Tone Hofmanns Lehre, welche ein stellvertretendes Strafleiden Christi ablehnt, entgegen, one jedoch die Warheitsmomente in ihr zu verkennen und ausdrücklich hervorzuheben, dass Hofmann auch da, wo er von dem kirchlichen Bekenntnis abweicht, von einer anderen Seite her ihm wider nahe tritt und sich selbst den Weg offen gelassen hat, um mit ihm in vollen Einklang zu kommen. Bezeichnend und sehr beifallswert ist das Wort: „mit der Berufung auf das Be-

kenntnis der Kirche ist es allein in dieser großen Sache nicht getan, — das letzte Wort bleibt der Schrift, über welche hinaus auch die Kirche keine höhere Autorität erkennt (S. 111)." Mit Recht erklärt sich übrigens Steinmeyer (Geschichte der Passion des Herrn S. 18) gegen Dorners Äußerung, dass durch Hofmann die Lehre vom hohenpriesterlichen Amte Christi zwar in einige Bewegung gekommen, aber nicht mit bemerkbarem Resultate (Geschichte der protest. Theologie S. 876), wie denn andererseits auch die Behauptung Dorners gewiss nicht zutrifft, dass von Hofmann in der Versönungslehre hinter Schleiermacher zurückgeblieben sei (Syst. der christl. Glaubenslehre II, S. 587), da Hofmann eine wirkliche in sich abgeschlossene Tatsache der Versönung annimmt, was bei Schleiermacher nicht der Fall ist.

Seine schriftstellerische Laufban schloss und krönte Thomasius mit dem lang ersehnten Werke: „Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. I. Band. Die Dogmengeschichte der alten Kirche (1874)." Im Vorwort nennt er die Dogmengeschichte seine Jugendliebe; das Werk trägt die Frische der Jugend und die Reife des Alters an sich. Wir kennen wenige Werke, in welchem wie in diesem mit exquisiter Gelehrsamkeit solche Durchsichtigkeit und Abgeklärtheit der Darstellung, mit der gründlichsten Untersuchung der speziellen, oft sehr spinösen Fragen solch offener Blick auf die Größe, den Reichtum, die innere Planmäßigkeit des Ganzen sich verbände. Der sichere theologisch-kirchliche Standpunkt des Verfassers im Zusammenhang mit einem feinen geschichtlichen Sensorium verleiht dem Werke in der Tat den Stempel der Überlegenheit über die bisherigen dogmengeschichtlichen Arbeiten. Ein sehr kundiger Recensent äußerte sich: „Das vorliegende Werk bietet uns von dem Entwicklungsgange des kirchlichen Lehrbegriffs als eines lebenskräftigen, seinen Inhalt stets reicher entfaltenden Organismus ein anschaulicheres, frischeres, plastisch-lebendigeres und korrekteres Bild, als uns solches bisher irgendwo vorgefürt worden. Wie die Kirche ihre große Aufgabe, vom Centralpunkt ihres Bekenntnisses zu Jesu Christo als dem Herrn aus „„ihren Gemeinglauben zum Lehrbegriff zu entwickeln"", zunächst in der grundlegenden Periode der patristischen Dogmenbildung gelöst, wie sie aus jener christologischen Grund- und Kernsubstanz ihres Bekenntnisses alle Hauptmomente ihres Dogmensystems, soweit sie innerhalb jenes ersten Zeitraumes zu selbständiger Existenz heranreiften, getragen und getrieben vom erleuchtenden Walten des in alle Warheit leitenden Geistes Christi hervorgebildet hat, davon erinnern wir uns nirgends eine gleich schöne, geschichtstreue und eben darum gleich glaubenstärkende, herzerquickende Darstellung gelesen zu haben (Zöckler, Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche, 1875, S. 551 f.)." Der zweite Band, die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit umfassend, von dem Verfasser nicht mehr ganz durchgearbeitet und erst nach seinem Tode von Plitt herausgegeben, steht nicht ganz auf der Höhe des ersten.

Der ausgezeichnete Lehrer und Theolog war aber auch ein vorzüglicher Prediger. Ein tiefes und gewissenhaftes Schöpfen aus der Schrift, freudigstes und kräftigstes Bekenntnis, eine klare, fasslichc und zugleich vom Inhalte unmittelbar gehobene, poetisch durchhauchte Form charakterisirt seine Predigtweise, soweit wir sie verfolgen können. Schon die erste Predigt, die uns vorliegt, zum Jubelfest der Augsburger Konfession gehalten, bringt den evangelischen Lehrbegriff mit aller Entschiedenheit und großer Begeisterung zum Ausdruck; sie schlägt einen wirklichen Jubelton an: „Die lange schwere Zeit des Unglaubens eilt ihrem Ende entgegen, der alte Glaube hebt wider siegreich sein Haupt empor, wird wider allgemeiner anerkannt und besser gewürdigt." Thomasius' Predigtgabe reifte aus unter der wichtigen, einflussreichen Funktion eines Universitätspredigers, die er vom Jare 1842 bis zum Jare 1872 übte. Imponirende äußere Mittel gingen ihm ab, aber jede seiner Predigten war, wie einer seiner Schüler richtig sagte, eine aus dem Gebet geborene Geistesarbeit: einfach, tief, gesalbt. Er äußerte sich gelegentlich, nichts habe ihn tiefer in die Buße hineingetrieben, als die Predigtvorbereitung. Mit dem hieraus geborenen heiligen Ernste war aber der gewinnendste evangelische, ein warhaft seelsorgerlicher Geist verbunden. Verfehlt er-

schien ihm, wollte man Christengemeinden ansehen und behandeln wie Heiden: „es gibt kein verkehrteres Beginnen, als wenn Pastoren ihre Gemeinden in zwei Hälften scheiden, in eine große Rotte von Unbekehrten und in eine kleine Herde von Frommen und Gläubigen (prakt. Auslegung des Kol.-Briefs S. 3. 5).“ Die Lehre von den Gnadenmitteln, der wirksamen Gegenwart des erhöhten Christus in Wort und Sakrament, die alle umfasst, war ihm besonders teuer. Vor allem aber predigte Thomasius wie wenige in diesem Jarhundert aus dem rechtfertigenden Glauben heraus mit der ganzen Fülle seiner tröstenden und erhebenden Kraft. Er selbst sagt über seine Predigten: „es sind einfache, aus dem Schriftwort geschöpfte Zeugnisse, deren wesentlicher Inhalt jener fürnehmste Artikel christlicher Lehre ist, der den lebendigen Mittelpunkt in dem guten Bekenntnis unserer Kirche bildet und in welchem auch ich mit ihr den ewigen Trost und die beste Kraft meines Lebens finde — der hohe Artikel von der freien Gnade Gottes in Christo, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Mag immerhin Manchem der Artikel zu oft und zu stark hervorklingen in dieser Auswal meiner Predigten, mir ist es geradezu Bedürfnis, auf ihn das ganze Gewicht zu legen, und ich weiß auch, dass er wie das Fundament des christlichen Glaubens so das kräftigste Mittel zur Erbauung im christlichen Leben ist. Er ist mein Lied im Hause meiner Walfart.“ Um diesen Mittelpunkt gruppirte sich aber der ganze Reichtum christlicher Heilswarheit. Lehrhaftigkeit war sein eigentliches Charisma, one dass das erweckliche Element verleugnet worden wäre. In 5 Sammlungen erschienen seine Predigten vom Jare 1852—1860; im Jare 1861 kamen sie mit anderen nach der Ordnung des Kirchenjares zu einem Ganzen verbunden heraus. Im Jare 1876 wurde das treffliche, noch immer fleißig gelesene Predigtbuch neu aufgelegt. Teilweise warhaft erhebend und mustergiltig sind die von Thomasius gehaltenen Gedächtnisreden, z. B. auf Krafft, Engelhardt, von Schaden, von Nägelsbach, Karl von Raumer. Gerne erwänen wir hier noch die vergriffene vortreffliche Schrift: „Praktische Auslegung des Briefs Pauli an die Colosser (Erlangen 1860).“ Wir kennen keine Schrift, in welcher die Aufgabe der praktischen Exegese, die einer waren Vermittlung zwischen dem in der Geschichte wurzelnden göttlichen Wort und der Beziehung desselben auf die Gegenwart so glücklich gelöst wäre, wie in dieser. Die ganze Höhe und Tiefe der apostolischen Gedanken wird in plastisch durchsichtiger, edler Darstellung dem Erbauungsbedürfnis der Gemeinde und des Einzelnen one alle homiletische Zerflossenheit nahe gebracht.

Alle echte Theologie dient der Kirche, hat deren Förderung zum letzten Zweck. Für Thomasius' gesamte theologische Arbeit gilt dies in hervorragendem Maße. Thomasius war durch und durch ein Mann der Kirche. Man bekommt den Eindruck, dass, was er im letzten Teil seiner Dogmatik über Sakrament, Heilsordnung und namentlich Kirche sagt, mit besonderer Wärme geschrieben ist. Charakteristisch ist ferner, wie er Schleiermacher nachrühmt, dass er zuerst wider die Bedeutung der Kirche zu würdigen unternahm: „was er nach dieser Richtung hin geleistet hat, gehört zu seinen unsterblichen Verdiensten. Es war eine Tat, die Welt, sofern sie der Erlösung zugeeignet ist, unter den Begriff und die ganze Theologie unter den Gesichtspunkt der Kirche zu stellen (III, 2, S. 403).“

Thomasius war durch seine ganze äußere und innere Lebensfürung auf die lutherische Kirche gewiesen worden und hing dieser Kirche und ihrem Bekenntnis mit der wärmsten Liebe und Treue an. Sein Luthertum trug aber den voll evangelischen, einen warhaft ökumenischen Charakter. Bezeichnend ist seine Äußerung: „es ist bei dem Namen „„lutherisch““ gar nicht unsere Meinung, als sei das Lutherische etwas Sonderliches, das etwa neben oder außerhalb des Allgemeinchristlichen und Evangelischen läge, wir sind vielmehr überzeugt, in dem eigentümlich Lutherischen gerade das zu besitzen, was das warhaft Allgemeine, was insbesondere die rechte, schriftgemäße Mitte zwischen den konfessionellen Gegensätzen bildet.“ Keine sichtbare Kirchengemeinschaft darf sich nach seinem Urteil rühmen, in ihr sei das Zion Gottes beschlossen (Dogmatik III, 2, S. 374), wenn er auch der „Sonderkirche des schriftgemäßen Bekenntnisses“ den Charakter der Katholizität vorzugsweise zueignet (a. a. O. III, 2, S. 423). Sein ideell theologi-

scher Standpunkt hinderte ihn aber nicht, sich mit voller Liebe der Landeskirche hinzugeben, aus welcher er hervorgegangen und deren theologischen Nachwuchs er in erster Linie zu bilden hatte. Als Abgeordneter der theologischen Fakultät griff er bedeutsam in die Verhandlungen von fünf Generalsynoden vom Jare 1853 bis 1869 ein. Er war auf ihnen der Mann besondersten Vertrauens. Die wichtigsten Referate über Agende, Katechismus, Kommunalschule wurden ihm anvertraut. Nie stand er ungeachtet aller entschiedenen Geltendmachung seiner lutherischen Überzeugung auf Seiten einer extremen Richtung, auch in der Frage der Abendmalsgemeinschaft nicht. Das schönste Denkmal hat er seiner Landeskirche und zugleich sich selbst in der Schrift: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. Ein Stück süddeutscher Kirchengeschichte (1800—1840) (Erlangen 1867) gesetzt. Diese Schrift ist ein Spiegel nicht bloß seines kirchlichen Standpunktes, sondern auch seiner eigenen inneren Entwicklung. Wir möchten sagen: die Geschichte der bayerischen Landeskirche, die ruhig, organisch, unter der Konkurrenz glücklichster Umstände und edelster Kräfte verlief, und ihr Geschichtsschreiber sind ihre beste Apologie. Dass ein Mitglied der theologischen Fakultät mit solcher Wärme und Lebensfrische dieser Aufgabe sich hingab, war von um so größerer Bedeutung, je schärfer eine Weile der Gegensatz gegen die Landeskirche sich geltend gemacht hatte und je bedrohlicher der Separationsgedanke aufgetreten war. Wie sehr Thomasius unter den angedeuteten Konflikten litt, hat er im Schlusswort des genannten Werkes ergreifend dargelegt (S. 299 ff.).

Als Thomasius von der Universitätspredigerstelle zurücktrat und bei dieser Gelegenheit auf den Antrag des Oberkonsistoriums mit dem Titel eines Geheimen Kirchenrates ausgezeichnet worden war, antwortete er unter dem 30. Januar 1873 auf die Zuschrift des Oberkonsistoriums: „Die Auszeichnung soll mir eine Ermutigung und Manung sein, was ich durch Gottes Gnade an Kräften besitze, ganz dem Dienst der Landeskirche, der ich mit ganzem Herzen angehöre, in meinem akademischen Lehramte zu widmen und so lange ich noch zu leben habe, dem Kirchenregimente, dessen Glaubens- und Bekenntnistreue in dieser gegenwärtigen schweren Zeit allen redlichen Gliedern der Kirche Halt und Stärkung ist, den Segen des Herrn zu erflehen."

Thomasius äußerer Lebensgang verlief aufs einfachste, die Stätte seines Gesamtwirkens ging über den Umkreis einiger Stunden nicht hinaus. Einen glänzenden Ruf an die Oberhofpredigerstelle in Dresden hat er abgelehnt. Wie umfassend war aber doch seine Wirksamkeit selbst! Thomasius steht vor uns als ein höchst gesegneter Lehrer, sehr einflussreicher theologischer Schriftsteller, bedeutender Prediger und Seelsorger, als ein Mann lebendigster kirchlicher Tätigkeit. Im einzelnen haben ihn viele, wenige aber in dem seltenen Gleichmaß verschiedenartiger Gaben und Kräfte und ihrer harmonischen Verwendung übertroffen. Seine gesamte Berufsarbeit bekundete eine seltene Konsonanz von Theorie und Praxis, eine tiefe Harmonie in Verfolgung theologischer und kirchlicher Interessen. Was Thomasius von den Vätern der lutherischen Kirche sagt: „ihre theologische Arbeit war immer zugleich praktisch, unmittelbar der Erbauung dienend", gilt gewissermaßen auch von ihm. Seine theologischen Leistungen trugen einen habitus practicus an sich im besten Sinne des Wortes und forderten von selbst zur praktischen Aneignung und Anwendung auf. Seine kirchliche Tätigkeit hatte um dessentwillen so nachhaltigen Einfluss, weil sie vom sichersten theologischen Hintergrund getragen war. Thomasius war tief eingetaucht in den Geist der deutschen Reformation; entsprechend diesem Geiste begegneten sich in ihm das subjektiv persönliche und objektiv kirchliche Element und schlossen den woltuendsten, die geschichtlichen Gegensätze der Orthodoxie und des Pietismus versöhnenden Bund. Wie Wenige hat Thomasius die Geschichte der Kirche nach ihrer Innenseite durchwandert; Arbeit und Kampf derselben um Glaube und Lehre haben in ihm einen ungemein treuen Spiegel gefunden. Er verstand die kirchliche Lehrentwicklung, weil er im Geiste der Kirche lebte. Der kirchliche Geist hatte ihm Festigkeit und Weite zugleich eingeflößt. Alle Radien kirchlicher Entwicklung liefen ihm im Bekenntnis

der lutherischen Kirche zusammen, und die Linien dieses Bekenntnisses in der Lehre und Erfarung der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben. Unter seinem Bilde steht Röm. 3, 28: dies Wort war in der Tat Mittelpunkt, bewegende Kraft und Weihe seines Wirkens und Lebens. Was Thomasius lehrte und predigte, lebte er auch. Vollste Glaubensentschiedenheit war in ihm mit tiefer Demut und Anspruchlosigkeit, mit versönender Milde und gewinnendster Herzensgüte verbunden. Einen Mann höheren Friedens hat ihn mit Recht v. Zezschwitz in seiner erhebenden Gedächtnisrede genannt.

Harmonisch wie sein Wirken und Leben war auch sein Lebensabschluss. Im Wintersemestester 1874/75 las er noch praktische Exegese über den Brief Pauli an die Philipper. Frisch und anregend wie nur je war diese seine letzte akademische Leistung. Da musste er an der Stelle 2, 6 ff. abbrechen, welche das große Problem seiner Theologie enthält. Seine letzten Worte waren: „das Vorbild Christi vor Augen, die gewaltigste Predigt, lauter und mächtiger als alle Worte. Die Gesinnung Christi soll Ihnen zeigen, wie ware Selbstverleugnung beschaffen sein müsse — von Stufe zu Stufe herab und von da wider ein Aufsteigen zu höchster Höhe." Die letzten Tage kam noch Schweres über ihn. Das Wort der Schrift und das Lied der Kirche waren sein Trost. Stehend hat er am 24. Januar 1875 sein Leben ausgehaucht. Ein gesegnetes Erbe und Gedächtnis hat Thomasius der Kirche hinterlassen.

Zu Vorstehendem wurden benützt: Gedächtnisrede auf Dr. Gottfried Thomasius von Dr. v. Zezschwitz, Erlangen 1875. Gottfried Thomasius (Nekrolog). Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1875, Nr. 59. von G. Z. (v. Zezschwitz). Zum Gedächtnis an Thomasius, ferner: Briefe aus der Universitätszeit des sel. Thomasius in Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrgang 1875, I, S. 113 ff.; II, S. 113 ff. Ein Kranz dankbaren Gedächtnisses auf das Grab eines vollendeten Lehrers von Dekan Dr. Summa in Erlangen in Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrgang 1876, II, S. 23 ff. Gottfried Thomasius in der allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung Jahrgang 1875, Nr. 14, S. 321 ff. (von mir verfasster Nekrolog). Die Akten des K. Oberkonsistoriums in München. D. von Stählin.

Thomassin, Louis, ein gefeierter Kleriker und Kanonist, wurde zu Aix in der Provence, wo sein Vater das Amt eines General-Advokaten bekleidete, am 28. August 1619 geboren, in der Kongregation des Oratoriums erzogen und 1632 selbst ein Mitglied derselben. Als solches erteilte er zuerst Unterricht in der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften zu Lyon, wendete sich dann aber ganz der Theologie zu und lehrte sie zu Saumur bis 1654, dann im Seminar St. Magloire zu Paris bis 1668. Hierauf zog er sich zurück und lebte ganz der Wissenschaft. Da ihm eigenes Vermögen fehlte, wurde er vom französischen Klerus unterhalten, der ihm wegen seiner Bescheidenheit und Gelehrsamkeit die höchste Achtung zollte. Seine schriftstellerische Tätigkeit bezog sich vornehmlich auf die Geschichte der Dogmen und der kirchlichen Disziplin. Es erschienen von ihm zuerst Dissertationes in concilia generalia et particularia und Mémoires sur la grâce. Darauf folgte das Werk, durch welches er seinen großen Ruf begründete: Ancienne et nouvelle discipline de l'église touchant les bénéfices et les bénéficiers, welches er selbst auch ins Lateinische übertrug: Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiaros, und das aus drei Büchern besteht: 1) de primo cleri ordine, 2) de secundo cleri ordine, 3) de clericorum et monachorum ordinationibus, deren jedes einen Folioband füllt. Es erschien widerholt 1691, 1706, 1728 und ist noch gegenwärtig für Untersuchungen auf diesem Gebiete eins der wichtigsten Hilfsmittel. Dieses Werk machte auf Papst Innocenz XI. einen so mächtigen Eindruck, dass er den Verfasser in seine Nähe zu ziehen wünschte und mit dem Plane umging, ihn zum Kardinal zu erheben. Allein Ludwig XIV. erklärte, dass er einen solchen Mann nicht aus Frankreich entlassen könne, was auch mit der eigenen Neigung Thomassins, ferner in der Stille sich

der Wissenschaft zu widmen, mehr zusammenstimmte. Hierauf erschien noch von ihm: Dogmata theologica (in 3 Foliobänden); eine große Anzal kleinerer Schriften: La methode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les poétes...; la grammaire et les langues par rapport de l'ecriture sainte et langue hebraique....; les historiens profanes; traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'église et de la morale chrétienne und viele andere. Auch rürt von ihm ein Glossarium universale Hebraicum her, seine letzte Arbeit, in der er den Beweis zu füren suchte, dass die hebräische Sprache die Ur- und Muttersprache aller übrigen sei. — Er starb am 24. Dezember 1697.

Man vgl. über Thomassin das Elogium historicum von Joh. Domin. Mansi, von den späteren Ausgaben der vetus et nova ecclesiae disciplina abgedruckt, sowie Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques T. XVIII, p. 187 bis 196. **H. F. Jacobson †.**

Thorafest, s. Feste der späteren Juden Bd. IV, S. 545.

Thoralesen, s. Perikopen Bd. XI, S. 460.

Thorn, Religionsgespräch 1645. — Unter dem König Sigismund II. August hatte sich im Königreich Polen das evangelische Bekenntnis in einer merkwürdigen Mannigfaltigkeit von reformatorischen Lehr- und Lebensrichtungen gegen die römische Kirche siegreich behauptet. Die ersten Bekenner des Evangeliums waren überall in Polen Lutheraner gewesen. Die Reformation war überall in der Gestalt der lutherischen Lehre und der deutschen evangelischen Bewegung mit freudigem Entgegenkommen begrüßt worden. Es konnte daher mit Recht auf der Synode von Sendomir 1570 gesagt werden, dass die Augsburgische Konfession „die erste Pflegemutter der Kinder Gottes in Polen gewesen sei".

Aber seit dem Jare 1548 waren das schweizerische Bekenntnis und die Gemeinschaft der böhmischen Brüder, jenes besonders in Litthauen und Kleinpolen und unter dem Adel in Großpolen, diese in Großpolen sich ausbreitend, als neue Faktoren der reformatorischen Bewegung hinzugetreten. Wärend die lutherischen Prediger des Evangeliums sich gewönlich auf die deutsche Bevölkerung beschränkten, die polnische Sprache sich nicht aneigneten, überdies wegen Mangel an Beweglichkeit und Geschick dem polnischen Volke sich nicht zu accomodiren vermochten und somit den Gegensatz der Nationalität nicht zu überwinden verstanden, wussten die jetzt in Scharen auftretenden Evangelisten der Brüdergemeinschaft und des reformirten Bekenntnisses in dieser Beziehung es ihnen zuvorzutun und sich überall, besonders bei dem Adel, leicht Eingang zu verschaffen, wozu freilich die für den reformirten Typus der evangelischen Lehre mehr, als für den lutherischen, disponirte Nationalität nicht wenig beitrug. Es konnte nicht fehlen, dass bei der Beweglichkeit und Lebendigkeit des polnischen Geistes unter dem Zusammentreffen so verschiedener Faktoren mehr oder weniger tiefgehende Differenzen und Gegensätze sich herausstellten. Und dieser Streit starker gegensätzlicher Elemente auf religiösem und kirchlichem Gebiete wurde durch das Eindringen der antitrinitarischen oder unitarischen Irrlehren, besonders durch diejenigen Vertreter derselben, welche einst aus Italien nach Genf geflüchtet und von dort vertrieben bis nach Polen versprengt waren, noch vermehrt. Aber die Erkenntnis der großen Gefaren, welche die Zwietracht der Evangelischen der Sache des Evangeliums teils der römischen Kirche, teils dem antitrinitarischen Treiben gegenüber bringen musste, und der unter allen Gegensätzen sich doch immer wider mächtig regende Einigungstrieb, welcher das wesentlich Gemeinsame in den verschiedenen Bekenntnissen ins Auge zu fassen nötigte, fürte zu mancherlei Einigungsversuchen. Eine solche Einigung vollzog sich nach mancherlei vorbereitenden Verhandlungen auf der Synode zu Kozminek zwischen den Reformirten und den böhmischen Brüdern. Über die Gegensätze hinweg, die zwischen den Reformirten selbst und dann zwischen ihnen und den Brüdern hervorgetreten waren, reichte man sich

hier die Hand zur Vereinigung in der kirchlichen Lehre wie in der Verfassung. Wärend die Brüdergemeinschaft in Böhmen und Mähren eine engere Verbindung mit Luther und seiner Lehre einzugehen versucht hatte, schlossen sich jetzt die Brüder in Polen an das reformirte Bekenntnis an, indem widerum von Seiten der Reformirten ihr Glaubensbekenntnis, ihre Kirchenordnung und Kirchenzucht, ihr Katechismus und Gottesdienst anerkannt wurde, und eine gemeinschaftliche Abendmalsfeier den geschlossenen Bund besiegelte. Zur Befestigung dieser Einigung konnte nur dienen, dass auf der Synode zu Petrikau 1565 die Antitrinitarier aus der reformirten Kirche Polens ausgeschieden wurden.

Desto größer war aber der Gegensatz zwischen den Lutheranern und Reformirten, indem von den ersteren viele zu den letzteren übergingen, und dann zwischen den Lutheranern selbst, die in Bezug auf Lehre und Verfassung untereinander haderten. Die immer drohender werdenden Unternehmungen der römischen Partei gegen Alles, was evangelisch war und hieß, machten die Lage der Evangelischen immer unsicherer. Diese mussten die Vereinigung unter sich als eine in den Umständen liegende Notwendigkeit erkennen. Zu einer solchen Vereinigung aller evangelischen Elemente zum Schutz gegen Rom waren freilich die Lutheraner, deren einzelne Gemeinden unter sich bis dahin noch durch kein gemeinsames Band zusammengefasst waren, wie es für die reformirten Gemeinden in gemeinsamer Kirchenordnung und Kirchenzucht, in järlichen Synoden und in der durch Distriktssenioren und einen Superintendenten ausgeübten Inspektion vorhanden war, zuerst wenig geneigt. Aber auf einer allgemeinen Versammlung in Posen 1563 erkannten sie die Notwendigkeit, zunächst sich selber gegen die Römischen einen festen Halt in einer kirchlichen Verfassung und Organisation zu geben, die auf der ersten lutherischen Synode zu Gostyn 1565 zustande kam, indem man auf Grund des reinen Wortes und Sakramentes die Ausgestaltung des Kultus und der äußeren Formen des kirchlichen Lebens der evangelischen Freiheit der Gemeinden überließ, diese aber mit ihren Geistlichen und ihren weltlichen Vorstehern unter die Oberaufsicht zweier Senioren oder Superintendenten stellte (S. Thomas, Altes und Neues vom Zustande der evang.-lutherischen Kirchen im Königreich Polen, 1754, S. 11—21; Fischer, Geschichte der Reform. in Polen, Grätz 1855, I, S. 55 f.). Die Unionsverhandlungen, welche seitens der Reformirten und der Brüder und seitens der milderen Fraktion der Lutheraner auf mehreren Synoden fortgesetzt stattfanden, fürten endlich unter dem Einfluss der Wittenberger theologischen Schule dazu, dass auf der Synode zu Sendomir 1570 eine Vereinigung der Lutheraner, Brüder und Reformirten durch Aufstellung des consensus Sendomiriensis zustande kam. Die Wirkung dieser Vereinigung war freilich eine desto größere Rürigkeit und Feindseligkeit der römischen Partei, namentlich der von dem Bischof Hosius bereits zur Ausrottung des Protestantismus nach Polen gerufenen Jesuiten, deren erstes Kollegium schon 1565 von ihm in Braunsberg gestiftet worden war. Aber die nächste Zeit brachte eine für die Evangelischen der römischen Kirche gegenüber günstige Wandlung der politischen Verhältnisse, indem nach des Königs Tode (1572) Polen ein Walkönigreich wurde. Die königliche Macht wurde durch die von den Ständen auf dem Reichstag zu Warschau 1573 abgeschlossene Generalkonföderation für immer wesentlich beschränkt. Mit derselben hatte fortan jeder König die darin festgestellte pax dissidentium, wodurch allen im Reich bestehenden Kirchen gleiche Rechte gegeben waren, und die gegenseitige Anerkennung aller christlichen Religionsparteien als ein Bestandteil der polnischen Reichsverfassung festgestellt war, zu beschwören. Als der entschieden antievangelisch gesinnte Heinrich von Valois 1574 zum König gewält war und diesen Schwur abgelegt hatte, wagte er es doch nicht, den Rat des Hosius, die durch Ablegung des Eides begangene Sünde durch Brechung desselben wider gut zu machen, zu befolgen. Und als König Stephan Bathory (s. 1575) zu gewaltsamer Unterdrückung der Ketzerei aufgefordert und gedrängt wurde, wies er diese Zumutung eines eidbrüchigen Verfarens mit den Worten zurück: „Ich bin König der Völker, nicht der Gewissen, und darf über die Gewissen nicht herrschen, was Gott allein zusteht." Dennoch gelang es Rom und dem Jesuitismus, unter seiner

Herrschaft mächtig das Haupt zu erheben. Unter der Regierung Sigismunds III., „des Jesuitenkönigs", gelangte vollends die römische Partei zu einer das innere und äußere Leben der evangelischen Kirche Polens zerstörenden Macht und Herrschaft, welche hauptsächlich in den über das ganze Reich immer zalreicher sich ausbreitendem Jesuitenkollegien in einer Litteratur von jesuitischen Schmähschriften, die über das ganze Land in Massen ausgestreut wurden, und in einer großen Zal von jesuitischen Klerikern, die auf den Schlössern des Adels sich Eingang zu verschaffen wussten, ihre Werkzeuge hatte. Die Verleihung von Ämtern und Würden nur an Katholiken hatte bald den Rücktritt vieler Adeligen zur katholischen Kirche zur Folge. Immer zalreicher strömte die Jugend des Adels zu den blühenden jesuitischen Bildungsanstalten. Viele evangelische Gemeinden auf dem Lande waren dadurch ihres bisher von dem Adel ihnen gewärten Schutzes beraubt. Den Gemeinden in den Städten wurden ihre Kirchen durch die katholischen Gerichte nach und nach genommen (s. Markull, der Bau der altstädtischen Kirche in Thorn, 1856). „Die Dissidenten", eine Bezeichnung, welche in der pax dissidentium zuerst die römische Partei mitumfasste, jetzt aber nur noch von den Protestanten galt, wurden von dem Bischof, dem abtrünnigen Adel und den Jesuiten bald aufs grausamste verfolgt.

Die auf der pax dissidentium beruhenden politischen Verhältnisse waren durch die römisch-jesuitische Kontrareformation aufs höchste gefärdet. Die Evangelischen, von der jesuitischen Majorität vergewaltigt, konnten um so weniger ein Gegengewicht gegen die grenzenlose Verwirrung und Zerfarenheit bilden, als ihre Kraft durch den Abfall vieler zu dem mit dem Antitrinitarismus verschmolzenen Socinianismus und durch innere Zwiste, die trotz des die inneren Gegensätze nur künstlich verdeckenden Vergleichs von Sendomir immer wider heftig hervorbrachen, gelämt war.

Angesichts dieser gewaltigen inneren Zerklüftungen des States und Volkes, die in den religiösen und kirchlichen Differenzen ihren Grund hatten, wurde von dem Königsthron her der Versuch gemacht, den verzweifelt bösen Schaden zu heilen und eine Vereinigung im religiösen und kirchlichen Leben zur Herstellung des Friedens auf dem politischen Gebiet auf Grundlage der schmählich gebrochenen pax dissidentium zustande zu bringen. Abgesehen von dem kirchlichen Interesse für Widerherstellung der inneren Ruhe und des Landesfriedens mussten dabei allerlei politische Erwägungen mitwirken. Man musste sich vergegenwärtigen, dass in den großen Städten Danzig, Elbing, Thorn, die für das Reich eine hohe politische Bedeutung hatten, die Mehrzal der Einwoner Protestanten waren. Welch ein Verlust hätte für das Reich ihr Abfall sein müssen! Wie leicht hätte eine Losreißung der evangelischen Länder, die unter polnischer Lehnshoheit standen, der Herzogtümer Preußen und Kurland, erfolgen können! Auf die beiden größten polnischen Vasallen, den Herzog von Preußen, welcher der große Kurfürst von Brandenburg war, und den Herzog von Kurland, musste gebürende Rücksicht genommen werden. Auch die römische Partei erkannte, dass die ihr dienstbare politische Macht möglichst vor Schwächung bewart werden müsse, und kam den wolgemeinten Friedensabsichten des friedliebenden Königs Wladislaws IV. entgegen, als derselbe mit allem Ernst und mit energischem Eifer sich angelegen sein ließ, die Wege zur Herstellung des Friedens zwischen den Religionsparteien zu banen. Jedoch war es weniger aufrichtige Teilnahme an der Sorge des Königs für die allgemeine öffentliche Wolfart, als vielmehr die Hoffnung auf weitere Ausbreitung oder Widergewinnung ihrer eigenen Herrschaft behufs der völligen Unterdrückung des Protestantismus, wodurch die römische Partei sich zum Eingehen auf die Friedenspläne des Königs bestimmen ließ. Von allem Parteihass fern, durch die Bekanntschaft mit den konziliatorischen Theorieen eines Cassander und Hugo Grotius bestärkt, hielt der König eine ware brüderliche Vereinigung unter den verschiedenen Kirchen für möglich und war ehrlich der Meinung, dass zu derselben eine ruhige gegenseitige Aussprache und Verständigung über die streitigen oder trennenden Lehrpunkte füren müsse. Wie sehr aber die römisch jesuitische Partei die Friedensintentionen des Königs von vornherein nur für die Interessen

der katholischen Kirche auszubeuten gedachte, ist schon bei allen Vorbereitungen zu dem von dem König beabsichtigten allgemeinen Religionsgespräch zu erkennen, und konnte selbstverständlich auch auf Seite der Evangelischen nicht unbemerkt bleiben. Ein Konvertit, ein früherer evangelischer Geistlicher reformirten Bekenntnisses in Danzig, Namens Bartholomäus Nigrinus, wusste sich beim König Eingang zu verschaffen und ihn in seinem Vorhaben, ein Religionsgespräch zur Herstellung und Befestigung des Friedens zu veranstalten, zu bestärken. Er wurde sogar selbst als der Urheber dieses Gedankens angesehen. Indem er in einer öffentlichen Schrift die Abhaltung eines solchen Religionsgesprächs ausdrücklich beantragte, gab er mit nicht wenigen römisch-katholischen Geistlichen zu verstehen, dass die Verhandlungen auf diesem Religionsgespräch zur Bekehrung möglichst vieler evangelischen Geistlichen und Gemeinden dienen sollten. Es konnte den Evangelischen nach dem bisherigen feindlichen Verhalten der römischen Partei nicht verborgen sein, dass am 12. November 1643 auf einer Provinzialsynode zu Warschau das bereitwillige Eingehen der polnischen Bischöfe und Prälaten auf den Antrag des Königs, in Thorn ein Religionsgespräch abzuhalten, keineswegs auf der ehrlichen Absicht, mit den Protestanten ein Friedensverhältnis zustande zu bringen, beruhte. Mit Recht sagte der Finnländer Johannes Nuranus in einem nach Danzig gerichteten Schreiben: „Ich staune über die Dummheit des Nigrinus, oder verabscheue seine Schlechtigkeit, da er hofft oder anderen die Hoffnung einflößen will, dass dieses treulose und störrige Geschlecht der Papisten redlich und ernstlich mit den Gegnern einen Frieden suche".

Der König bat den Kurfürsten von Brandenburg um seine Zustimmung zur Abhaltung des Religionsgesprächs in dem unter seiner Hoheit stehenden Thorn und um Absendung eines geeigneten Theologen zu den Verhandlungen. Der Primas von Polen, Erzbischof Matthias Lubienski, erließ sofort nach dem betreffender Beschluss jener Synode im Namen derselben ein Synodalschreiben an alle Dissidenten geistlichen und weltlichen Standes, in welchem er zu einer friedlichen Besprechung auf den 14. Oktober 1644 nach Thorn einlud, da der König nach glücklicher Bekämpfung äußerer Feinde in seinem Reiche auch den religiösen Frieden herzustellen wünsche. Hinter den freundlichen Worten zeigt sich nur zu deutlich der Plan der römischen Partei. Die Dissidenten sollen zu dem Gespräch solche Männer auswälen, die von reiner Liebe zum Kirchenfrieden erfüllt seien. Da sie in vielen Stücken des Glaubens mit der katholischen Kirche übereinzustimmen glaubten, so werde es, sobald das Gewisse von beiden Seiten als gewiss festgestellt, das Zweideutige aufgeklärt und das wirklich Streitige nach den Zeugnissen der Schrift und der ältesten Kirche und anderen Zeugnissen erwiesen worden, fürwar nicht schwer sein, die katholische Kirche in ihrem ungetrübten Glanz nach Beseitigung alles dessen, was sie bisher zu verdunkeln schien, deutlich zu erkennen und einzusehen, wie leer alle Vorwürfe seien, die man ihr gemacht, und ob die gegenwärtige Trennung einst mit Recht erfolgt sei. Völlig ließ der Bischof von Wilna, Abraham Woyna, den Schleier fallen, als er in einem Rundschreiben, mit welchem er dieses Synodalschreiben in seinem Sprengel verbreiten ließ, dasselbe als ein nicht bloß an, sondern auch wider alle Dissidenten ergangenes Schreiben bezeichnete. Diese sollten in Thorn davon Rechenschaft geben, „wie sie die durch das Blut Christi erkauften Seelen verschiedener Völker und Reiche durch ihre falschen und verkehrten Lehren von der waren heutigen katholischen Kirche abfürten und in die Hölle stürzten." Gegen diese beleidigende Kundgebung erhob sofort die evangelische Gemeindein Wilna energischen Protest unter Abweisung der gegen sie darin geltend gemachten bischöflichen Auktorität.

Die Protestanten waren entschlossen, die Einladung gänzlich unbeachtet zu lassen, weil sich die Einladenden, der Erzbischof an der Spitze, als eine der evangelischen Kirche vorgesetzte Behörde darin vernehmen ließen und sich eine unbefugte Auktorität über sie anmaßten. Dazu kam, dass derselbe Bischof von Wilna bald nach jenem Rundschreiben eine Schrift veröffentlichte, in der die heftigsten Drohungen gegen die Evangelischen ausgestoßen wurden, sobald sie die angebotene Milde nicht annehmen und nicht zur katholischen Kirche zurückkehren würden. Da-

durch mussten die Protestanten in ihrem Entschluss, dieser bischöflichen Einladung zum Religionsgespräch nicht Folge zu leisten, bestärkt werden.

Der König erkannte bald, dass der Ton und der Inhalt der bischöflichen Einladungsschreiben und das Verhalten der römischen Partei selbst die eigentliche Ursache des Nichtzustandekommens des Religionsgesprächs werden würde. Er entschloss sich daher, selbst eine Einladung an die Dissidenten ergehen zu lassen. Dies geschah in einem langen Kabinetsschreiben vom 20. März 1644, in welchem er ihnen bezeugt, dass er mit derselben warmen Liebe, um ihre Herzen zu erwärmen, zu ihnen rede, wie die Mutterkirche es bei dieser Gelegenheit tue, die gleich einer Mutter, welche ihre von einer langen Reise ins Vaterland zurückkehrenden Söne am Gestade mit heißer Sehnsucht erwarte, ihre Arme gegen sie ausstrecke, um sie zur Erbschaft des ein ganzes Jarhundert lang ihnen entrissenen Friedens zu füren. Er lade sie als Söne, wenn sie diesen Namen dulden wollten, oder als Brüder, wenn sie lieber Brüder heißen wollten, zur Beratung über eine heilsame und ehrenvolle Versönung ein und bezeuge ihnen, dass er bei diesem Werk nichts anderes beabsichtige, als dass Christus, der König aller Könige, in Frieden herrsche und Gott in Einem Glauben verehrt und mit Einem Munde gepriesen werde, sie aber nicht mehr mit den frommen Manen ihrer Voreltern zerfallen sein möchten.

Man merkt die Spuren römisch-klerikaler Inspiration bei diesem Schreiben des Königs; denn als Mittel zur Herstellung des religiösen Friedens wird deutlich genug die Zurückfürung der Dissidenten zu der seit einem Jarhundert verlassenen „Mutterkirche“ bezeichnet. Die Protestanten hielten deshalb eine allgemeine Versammtung zu Orla am 24. August 1644, auf welcher sie beschlossen, dem König für seine edlen Intentionen zu danken, ihn aber auch zu bitten, die ihnen durch die Verfassung und durch die Verordnungen der früheren Könige gewärleistete Gewissensfreiheit gegen die bei allen ihren Schritten und auch bei der Angelegenheit dieses Religionsgesprächs unmittelbar vom römischen Stul abhängige bischöfliche Partei aufrecht zu erhalten, für das beabsichtigte Gespräch einen späteren Termin anzusetzen und selber das Präsidium dabei zu übernehmen, damit sie desto erfolgreicher die Reinheit ihrer Sache und die Unschuld ihrer von der römischen Kirche abgewichenen Vorfahren erweisen könnten. Der König antwortete ihnen in einem zweiten Schreiben vom 1. Dezember 1644 mit der Versicherung, dass es ihm wie auch den vornehmsten Bischöfen ein warer Ernst sei, das höchste Gut für Kirche und Vaterland, Religionseinheit und Frieden, zu begründen, und dass sie dies auf dem Wege eines von den Evangelischen seit einem Jarhundert so inständig begehrten freien und brüderlichen Gesprächs zu erreichen glaubten. Ihrem Wunsche entsprechend setzte er das Gespräch nunmehr auf einen späteren Termin, den 28. August 1645, an, und zwar auf die Dauer von drei Monaten. Auch gewärte er ihnen die erbetene Zuziehung auswärtiger Theologen ihres Bekenntnisses, obwol es sein Wunsch gewesen wäre, dass nur inländische Deputirte dieses Eintrachtswerk in die Hand nähmen, damit es nicht durch die Streitsucht fremder Theologen gefärdet würde. Den auswärtigen Theologen sowol lutherischen wie reformirten Bekenntnisses verhieß er sicheres Geleit. Dagegen hielt er seine persönliche Anwesenheit nicht für nötig, weil für die zweckmäßige Abhaltung des Gesprächs durch die von ihm erwälten Senatoren beiderlei Bekenntnisses hinreichend gesorgt sei.

Vor allem kam es nun darauf an, dass die Evangelischen bis zu dem Beginne des Gesprächs unter sich zu einer geschlossenen Einheit gelangten, an der es ihnen bisher zum großen Nachteil für die Sache des Evangeliums gegenüber von der kompakten festgeschlossenen Masse der jesuitisch-römischen Partei gefehlt hatte. Trotz des Widerwillens, den die Lutheraner gegen die zwischen den Reformirten und den böhmischen Brüdern 1555 geschlossene Union fort und fort bekundet hatten, erklärten dieselben in der weit überwiegenden Mehrzal auf den im April 1645 in Lissa abgehaltenen Synoden polnischer Reformirter und Lutheraner, dass sie mit den Reformirten wie Ein Heer gegen den gemeinsamen Widersacher zusammenstehen und die zwischen ihnen selbst schwebenden Streitfragen zurücktreten

lassen wollten. Nicht ganz unbedenklich war ihnen freilich die Verbindung mit den böhmischen Brüdern, die mit den Reformirten vereinigt waren. Sie beschlossen daher, noch ein Gutachten der Wittenberger Theologen und die Zusendung eines von denselben gewälten Deputirten sich zu erbitten, indem sie erklärten: obwol das Kolloquium wie das trojanische Pferd unter freundlichem Scheine Viele hintergehen könne, seien sie doch schon ihrem König gegenüber verpflichtet, zu erscheinen; sie seien nur noch im Zweifel wegen der Verbindung mit den böhmischen Brüdern, nicht aber wegen der Gemeinschaft mit den Calvinianern. Die Wittenberger antworteten ihnen in zwei Schreiben vom 22. Mai 1645 zu ihrem Verdruss: wie die Union von Sendomir, so sei auch das gegenwärtige Vorhaben und Verhalten der polnischen Lutheraner nichts als Synkretismus und Samaritanismus; bei dem vorhandenen fundamentalen Dissensus, der sich auch auf Nebenpunkte miterstrecken müsse, sei bloß eine Verhandlung über den bürgerlichen Frieden zwischen den Anhängern beider Konfessionen zu billigen; eine innere Gott gefällige Gemeinschaft im Glauben könne one offenbaren Konsensus in der Lehre nicht stattfinden, an dem es hier doch fehle. Dabei stellten sie doch ihres Kollegen Hülsemanns Teilnahme an dem Gespräch in Aussicht, um ihrerseits es „ihnen und der Warheit nicht an nötigem Beistand fehlen zu lassen". Vergeblich remonstrirten dagegen die polnischen Lutheraner. Diese erhielten die Antwort: sie sollten die ehemals bloß von kryptocalvinistischen Wittenberger Theologen gebilligte Union von Sendomir endlich ganz wegwerfen und zur Entschiedenheit in der reinen Lehre zurückkehren. Ihr Abgesandter Hülsemann werde sie übrigens persönlich über Alles eines Besseren belehren. Dadurch war ein Zwiespalt in die Gemeinschaft der Lutheraner geworfen. Hervorragende Männer aus der reformirten Gemeinschaft hörten nicht auf mit Versuchen, den Gegensatz auszugleichen. So suchte der Fürst Janus von Radziwill den Magistrat von Danzig von der Ausschließung der reformirten Geistlichen aus der Zal der Abgeordneten noch abzubringen.

Wer unter den auswärtigen lutherischen Theologen hätte berufener und geeigneter für diese Friedensverhandlungen sein können, als der Helmstädter Theolog Georg Calixt, der Zeit seines Lebens und Wirkens für die Vereinigung der christlichen Gemeinschaften auf den wesentlichen und allgemeinen Grundlagen des Christentums eifrig mit Wort und Tat eintrat. Er begrüßte das ihm in jeder Hinsicht sympathische Vorhaben des Königs als ein warhaft frommes, königliches und christliches. Ein Freund in Danzig, der Syndicus Fabricius, später Bürgermeister daselbst, trat bei dem dortigen Rat, an den Calixt seine Schriften gegen die Mainzer Theologen sandte, worin er seine Gedanken über Friedenskolloquien Dissentirender dargelegt hatte, mit Wärme und Entschiedenheit für seine Wal zum Abgeordneten Danzigs zu dem Kolloquium in Thorn ein. Aber der Führer der streng lutherischen Partei in Danzig, Abraham Calovius, damals Rektor und Prediger daselbst, wusste diesen Plan zu vereiteln und es dahin zu bringen, dass er selbst mit noch drei Anderen gewält wurde. Dagegen ließ nun der große Kurfürst durch seinen reformirten Hofprediger Joh. Bergius Calixt als Abgeordneten für Königsberg berufen und zur Teilnahme an seiner lutherischen Königsbergischen Gesandtschaft nach Thorn einladen. Calixt nahm mit großer Freude den Ruf an, da er, wie er in dem Antwortschreiben sagt, „längst jede Kraft seines Lebens der Beilegung oder doch der Milderung der Zerrissenheit der Kirche gewidmet habe". Er unternahm die weite Reise von Helmstädt nach Thorn, musste aber dort wegen der noch nicht angekommenen, vom Kurfürsten noch zurückgehaltenen übrigen ostpreußischen Abgesandten untätig seine Zeit verbringen. Und auch als der Rat von Thorn ihn inzwischen einlud, den lutherischen Abgeordneten von Thorn beizutreten und Hilfe zu leisten, wusste Calov es durch Vermittlung der Danziger Abgeordneten durchzusetzen, dass die Thorner ihre Einladung zurücknahmen, nachdem er mit Calixt wegen dessen Weigerung, die Calvinisten zu verdammen und aus der Zal warer Christen zu stoßen, und wegen der Meinung desselben, dass Lutheraner und Calvinisten in den Punkten, in dem sie wider die Papisten einig seien, zusammenhalten müssten, einen heftigen Streit pro-

vozirt hatte. So gelang es dem Calov, nicht bloß wärend der Zeit von Calixt's Eintreffen in Thorn bis zur Eröffnung des Gesprächs (5 Tage) denselben in eine Lage zu bringen, in der er völlig untätig sein muſste, sondern ihn auch aus Vorsitz und Geschäftsleitung für die lutherischen Kollokutoren zu verdrängen und dieses beides für den Wittenberger Theologen Hülsemann zu gewinnen. Und da die Verhandlungen des großen Kurfürsten mit dem König über einen besonderen Gesandten, durch den er bei dem Kolloquium vertreten sein wollte, sich bis dahin verzögerten, wo (gegen Ende September) die öffentlichen Sitzungen bereits vorüber waren, und da infolge dessen auch die Königsberger lutherischen Abgeordneten, zu denen Calixt gehörte, nicht eher eintreffen konnten, war Calixt, diese für die Friedensverhandlungen bedeutendste Kraft, durch die Zurücknahme der Thorner Berufung völlig lahm gelegt. Das war das Werk der lutherischen Eiferer aus Danzig und Wittenberg.

Das Gespräch wurde am 28. August 1645 durch die erste öffentliche Sitzung eingeleitet. Die große Zal der Teilnehmer zerfiel in drei Abteilungen. Die katholische Abteilung bestand aus 28 Mitgliedern, welche durch einen Erlaſs des Erzbischofs von Gnesen deputirt waren, unter ihnen acht Jesuiten. Der Vorsitzende war der Bischof von Samogitien, Georg Tyszkiewicz. Die lutherische Abteilung bestand aus 28 Deputirten, darunter 13 aus Ostpreußen und Kurland, unter dem Vorsitz des Starosten von Stum, Sigismund Güldenstern. Die reformirte Abteilung zälte 24 Abgeordnete, — darunter die kurfürstlich brandenburgischen Hofprediger Joh. Bergius und Fr. Reichel aus Frankfurt a. O., und der Bischof der Brüder Amos Comenius, — unter dem Vorsitz des Castellans von Kulm, Zbigneus Gorayski. Der Kron-Großkanzler des Königs, Fürst Georg Ossolinski, war als königlicher Gesandter und Bevollmächtigter mit der Oberleitung aller Verhandlungen beauftragt und hatte als Stütze ein Kolloquium von sechs weltlichen Deputirten, zwei von jeder Konfession, zur Seite. Diese sollten bei allen Zusammenkünften zum Frieden wirken, Unfrieden abwehren, die zweckmäßige Redaktion aller Schriftstücke und deren Zirkulation vermitteln, und jeder bei seinen Glaubensgenossen auf möglichste Erfüllung der königlichen Intentionen hinarbeiten. Nach einer für jede Abteilung veranstalteten gottesdienstlichen Feier begaben sich die Deputirten in feierlichem Aufzuge in die Johanniskirche, wo Fürst Ossilinski die Versammlung im Namen des Königs mit einer Rede begrüßte, und nach Verlesung seines Beglaubigungsschreibens eine ausfürliche königliche Instruktion über den Geschäftsgang bei dem Gespräch, wodurch jedem Unfrieden vorgebeugt und dem Werke der Friedensstiftung jede mögliche Förderung gesichert werden sollte, verlas. Nach dieser Instruktion sollten drei Hauptaufgaben hintereinander zur Ausfürung kommen. Zuerst sollte jede Abteilung eine vollständige „Liquidation", d. h. schlichte tatsächliche Darstellung ihrer wirklichen Lehre zur Abwehr gegenseitiger Miſsverständnisse und falscher Voraussetzungen und Vorurteile, die so viel Unfrieden und Zerfarenheit verursachten, aufstellen. Hier sollte es sich nicht darum handeln, ob die eine oder andere Partei recht lehre, sondern um das, was sie wirklich glaube und lehre. Die zweite Aufgabe sollte in der Vergleichung der so ermittelten und festgestellten gegenseitigen Lehren in Betreff ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit bestehen. Es sollte sich hier nicht um gegenseitige Bekämpfung in heftigen Disputationen über die rechte Lehre handeln, sondern um friedliche Vergleichung der entgegengesetzten Lehrmeinungen unter einfacher ruhiger Darlegung der Gründe, die jeder Teil für seine Lehre beibringen könne, damit so eine redliche und freie Beurteilung der entgegenstehenden Meinungen und eine friedliche Einigung über die Warheit ermöglicht werde. Würde man auf diesem Wege nichts ausrichten, so müſste man sagen, Christus habe kein Mittel hinterlassen, wodurch Brüder zu einer Vereinigung gelangen könnten; und dies zu behaupten wäre doch das Ungereimteste, schmachvoll für die christliche Religion und beleidigend für Christum, den erhabenen König der Könige. Die dritte Aufgabe sollte in Verhandlungen über das alles, was in Bezug auf praktisch kirchliche Dinge, Sitten und Gebräuche kontrovers sei, bestehen. — Darauf folgten die Eröffnungsansprachen der Vorsitzenden der Abteilungen, in denen dem König für die Ver-

anstaltung des Gesprächs und für seine friedlichen Absichten gedankt, aber nur von dem lutherischen Sprecher, Hülsemann, mit dem Versprechen, das Friedenswerk zu fördern, auffällig zurückgehalten wurde.

Beim Beginn der Verhandlungen, die zunächst bis zum 16. Septbr. in 13 nicht öffentlichen Sessionen gefürt wurden, entstand ein Zwiespalt wegen des am Anfang und Schluss der öffentlichen Sitzungen zu haltenden Gebets, der damit beigelegt wurde, dass die Reformirten an einem von den Katholischen vorgeschlagenen und von dem Bischof gehaltenen Gebet, welches durchaus evangelischen Gehalt hatte, wie der Wortfürer der Lutheraner, Hülsemann, selbst anerkennen musste, sich beteiligten, diese aber, die Teilnahme an diesem gemeinsamen Gebet verweigernd, in ihrem Zimmer daneben abgesondert zu einem von Hülsemann formulirten Gebet sich vereinigten und dann in die Versammlung sich begaben. Ein anderer Dissensus betraf die Bezeichnung „katholisch", welche die Katholiken für sich allein beanspruchen wollten. Man einigte sich vorläufig dahin, dass die Katholischen für sich bei den protokollarischen Aufzeichnungen der Bezeichnung catholici, die Protestanten aber für sich des Ausdrucks catholici, für die Katholischen der Bezeichnung Romanocatholici sich bedienen sollten. Über die Einzelheiten des zu beobachtenden Geschäftsganges wurde ziemlich vollständig Einigkeit erzielt. Eine Differenz zwischen den Lutheranern und Reformirten über das Rangverhältnis der beiderseitigen Deputirten, indem die ersteren den Platz vor den Reformirten beanspruchten, weil im königlichen Ausschreiben die Augsburgischen Konfessionsverwandten stets zuerst genannt würden, die Reformirten aber sich auf den höheren Rang ihres reformirten Landesherrn, des großen Kurfürsten, beriefen, wurde dadurch ausgeglichen, dass man beschloss, mit der Besetzung des ersten Platzes abzuwechseln.

Als man aber zunächst in nicht öffentlichen Verhandlungen die vorbereitenden Schritte zur Erledigung der ersten Hauptaufgabe, der liquidatio, durch gegenseitige Mitteilung der Lehrdarstellungen tat, traten schon hinsichtlich der Erkenntnisquellen und Normen der einzelnen Lehrbegriffe die vorhandenen Gegensätze scharf hervor. Die katholische Partei berief sich auf die Dekrete des tridentinischen Konzils und auf den einstimmigen Konsensus aller Lehrer der katholischen Kirche als Quelle und Norm für die echte Lehre. Dagegen wurde von den Lutheranern unter Hinweisung auf die tatsächlich vorhandenen Unterschiede unter den Lehrern der römischen Kirche eine solche Übereinstimmung in den Lehren derselben geleugnet. Von beiden Seiten kam man zuletzt darin überein, dass sich die Katholischen lediglich an das Tridentinum, die Lutherischen an die unveränderte Augustana halten sollten. Von reformirter Seite wurde zunächst die hl. Schrift als einzige Norm der Lehre behauptet, dann aber zur Erklärung des zweifelhaften Sinnes eines biblischen Ausspruchs auf die Entscheidung der drei ältesten ökumenischen Symbole oder der Kanones und Dekrete der zur Feststellung der christologischen und soteriologischen Warheit gehaltenen Konzilien der alten Kirche zurückgegangen, sowie auch die unveränderte und veränderte Augustana und die Eintrachtsformel von Sendomir als maßgebende Autorität anerkannt. — Nach gegenseitiger Mitteilung der Bekenntnis**entwürfe** kam es am 13. September zu einer Vorlegung der von den Abteilungen festgestellten Bekenntnisse. Es wurde von katholischer Seite eine summarische Darlegung des Lehrbegriffs der römischen Kirche überreicht, nebst einem Verzeichnis der unrichtigen und darum abzuweisenden gegnerischen Auffassungen in Betreff einzelner katholischer Lehren, wie Tradition, Rechtfertigung, Sakramente, Messopfer. Dass man mit bitterem Hon die Auffassungen der Protestanten über diese katholischen Lehren als „alberne" Vorstellungen bezeichnete und ihnen die Aufstellung unrichtiger Schlussfolgerungen als katholischer Lehren vorwarf, stellte für das colloquium caritativum kein günstiges Prognostikon. Das von den Reformirten vorgelegte ausfürliche Bekenntnis wurde, weil es zu polemisch sei, mit Berufung auf die königliche Instruktion von den Katholiken als noch nicht annehmbar zurückgewiesen, wärend das katholische an Polemik ihm nichts nachgab. Auch den Lutheranern wurde die Nichtbeachtung

der Instruktion des Königs vorgeworfen, da man sich in Aufstellung dogmatischer Subtilitäten verloren habe.

Erst 20 Tage nach jener ersten Eröffnungssitzung konnte nach allen diesen Vorverhandlungen die zweite öffentliche Sitzung stattfinden. Zuerst wurde von dem Jesuiten Schönhof das katholische Bekenntnis, dann von dem Superintendenten Joh. Bythner das ausfürliche reformirte vorgelesen. Dieses ist die generalis professio doctrinae ecclesiarum reformatarum in regno Poloniae nebst der specialis declaratio derselben, kurzweg gewönlich declaratio Thoruniensis genannt, welche, zum Symbol der brandenburgisch-preußischen reformirten Kirche erhoben, neben der confessio Sigismundi von 1614 und dem colloquium Lipsiense von 1631 als dritte märkische Konfession bezeichnet zu werden pflegt (cfr. Niemeyer, Collect. confess. in eccles. reform. S. 669 f.). Nach der Vorlesung derselben erfolgte ein heftiger Auftritt von katholischer Seite, indem man mit beleidigenden Ausdrücken die Antithesen der Reformirten gegen das, was sie in der katholischen Lehre verwarfen, als Beleidigung der katholischen Kirche und als Verletzung der königlichen Instruktion, nach welcher Jeder nur sagen dürfe, was er glaube, aber nicht, was er nicht glaube, bezeichnete und den Vorwurf erhob, dass, wenn das Friedensgespräch keinen Erfolg haben würde, die Schuld davon den Reformirten zuzuschreiben sei. Wegen der Ausfälle gegen die katholische Kirche durfte das reformirte Bekenntnis nicht zu den Akten genommen werden. Der Großkanzler, Fürst Ossinski, wollte mit der ganzen Sache nichts mehr zu tun haben, verließ Thorn in heftigem Unmut und ließ sich vom König von seinem Mandat dispensiren. An seine Stelle wurde der Kastellan von Gnesen, Johannes Leszczynski, der bis dahin nur an der Leitung der katholischen Abteilung teilgenommen hatte, als königlicher Gesandter berufen. Auch das lutherische Bekenntnis fand nach diesem Zwischenfall mit den Reformirten bei den weiteren Verhandlungen seitens der Katholischen keine Billigung, da es ebenfalls Beleidigendes und Ungehöriges enthalte. Wärend das reformirte zu öffentlichem Vortrag gekommen war, wurde nicht einmal die Vorlesung desselben gestattet. Auch ist es zuletzt auf Betrieb der Jesuiten ebensowenig wie das reformirte in die Akten des Kolloquiums aufgenommen worden.

Als am 25. September die dritte öffentliche Sitzung gehalten wurde, überhäufte Lesczynski nach Verlesung eines neuen zum Frieden ermanenden Erlasses die Protestanten sofort mit Vorwürfen, dass sie durch Nichtbeachtung der königlichen Instruktion die Verhandlungen ungebürlich verzögert hätten. Der Jesuit Gregor Schönhof fürte in längerer Rede aus, wie sie durch ihre polemischen Auslassungen in ihren Bekenntnissen und Reden die königliche Instruktion verletzt hätten, ihre Schriften deshalb für die Katholiken unannehmbar gewesen seien, und daher nicht diesen, sondern ihnen die Schuld an der Verzögerung oder Vereitelung der Friedensverhandlungen zuzuschreiben sei. — In der vierten öffentlichen Sitzung, die am folgenden Tage, den 26. September, stattfand, widerholten sich diese heftigen Ausfälle der Katholiken gegen die Protestanten, und es kamen noch Zerwürfnisse unter den letzteren hinzu. Als der inzwischen neu eingetretene Abgesandte des großen Kurfürsten, Johann Bergius, auf die Invektiven des Jesuiten Schönhof antworten wollte, wurde er von lutherischer Seite mit der Frage unterbrochen, mit welchem Recht der Kurfürst seine Abgeordneten in seinem Schreiben als Anhänger der Augsburgischen Konfession bezeichnet habe, wärend doch Bergius auf der Seite der Reformirten sitze. Bergius erwiderte, dass er wie sein Kurfürst kein Har breit von der Augustana abweiche, one darum aufzuhören, ein Glied der ecclesia reformata zu sein. Dies veranlasste Rede und Gegenrede, Protest und Gegenprotest zwischen den Lutheranern und Reformirten. Dann kam es zwischen dem vorsitzenden Bischof und Bergius zu einem Auftritt, weil dieser in Fortsetzung seiner Rede die Reformirten als „ehrwürdige Brüder“ angeredet hatte, welche Bezeichnung jener nicht gestatten wollte, da die Instruktion den Gebrauch aller Titel verbiete. Der königliche Gesandte wollte dem Bergius eine Bestreitung der von Schönhof in seinem Auftrage gehaltenen Rede, als gegen die Geschäftsordnung verstoßend, nicht gestatten. — Ebensowenig hatte die fünfte und überhaupt letzte öffentliche Sitzung am 3. Oktober einen friedlichen Verlauf und

gedeihlichen Erfolg. Wärend die Protestanten unter sich uneins waren und von lutherischer Seite die Reformirten befehdet wurden, musſten sich beide von den Katholiken immer von neuem den Vorwurf, daſs sie sich der Verletzung der königlichen Instruktion und Vereitelung der königlichen Intentionen durch ihre polemischen Ausfürungen schuldig gemacht hätten, und die heftigsten Angriffe gegen ihre antithetischen Lehraufstellungen gefallen lassen. Die Warnehmung, daſs die Katholiken die Zwistigkeiten der Protestanten zur Verfolgung ihrer Zwecke ausbeuteten, machte dem unfriedlichen Verhalten der Lutheraner zu den Reformirten kein Ende. Da die Protestanten die Auslegung und Anwendung der königlichen Instruktion, wie sie dem königlichen Gesandten beliebte, nicht anerkennen wollten, bestimmte der letztere durch den Jesuiten Schönhof den König selbst eine in seinem Sinne abgefaſste Deklaration der Instruktion zu erlassen. In dieser wurde einfach der oben erwänte Vorwurf gegen die Evangelischen widerholt und die Anklage erhoben, daſs sie die in der Aufgabe der liquidatio ihnen gezogene Schranke durch die Aufstellung ihrer Antithesen und durch die polemischen Ausfürungen, wie sie in der reformirten Schrift enthalten seien, überschritten hätten. Es wurde daher erklärt, daſs erst dann die reformirte Bekenntnisschrift und die lutherische Denkschrift zugelassen werden könnten, wenn alles Unfriedliche und für die Katholiken Beleidigende daraus entfernt sei. Man fügte nach angeblichen mündlichen Äußerungen des Königs als dessen Willensmeinung hinzu: er beabsichtige keinen Zusammenstoß, sondern bloß einen friedlichen Vergleich der Dissense, und würde lieber eine sofortige Auflösung der Versammlung befehlen, als eine weitere Fortsetzung der Verhandlungen gestatten, wenn es jetzt zu keinem friedlichen Verfaren kommen sollte. Als nun auch die Protestanten sich direkt durch zwei Abgeordnete an den König wandten, um ihm den Ungrund der Anklagen ihrer Gegner darzulegen, und ihren Abgeordneten zwei katholische nachgeschickt wurden, widerholte der König nur seine Ermanung zum Frieden, und die Verhandlungen erfuren eine längere Unterbrechung. Nach der Rückkehr der Abgeordneten kam es zu keiner öffentlichen Sitzung mehr. In den fortgesetzten nichtöffentlichen Verhandlungen forderten die Katholiken unausgesetzt Änderung der Konfessionsschriften der Evangelischen in Bezug auf die angeblich dem Friedenszweck widerstreitenden und somit auch instruktionwidrigen Ausfürungen. Trotz immer widerholter Änderungen, zu denen sich die Reformirten verstanden, setzten die Katholiken in ermüdender und alle Geduld erschöpfender Weise ihre Forderungen fort, one auf die Aufforderung, im einzelnen anzuzeigen, was sie denn noch geändert haben wollten, einzugehen. Die Katholiken wollten es zu keiner definitiven Feststellung und Übergabe des reformirten Bekenntnisses in öffentlicher Sitzung kommen lassen, um die damit notwendig werdende offizielle Veröffentlichung in den Akten des Gesprächs, durch welche die katholische Welt zum Lesen einer längeren häretischen Schrift veranlaſst worden wäre, zu hintertreiben. Man wollte eine öffentliches Bekanntwerden und eine Kenntnisnahme von der reformirten Lehre, die auf diesem Wege erfolgt wäre, verhindern. Wärend dieser Praktiken der vom Jesuiten Schönhof inspirirten katholischen Partei fehlte es leider nicht an Zänkereien teils der Lutheraner unter sich über nichtige Rang- und Ehrenfragen, die durch das endliche Eintreffen der Königsberger Abgeordneten veranlaſst wurden, teils der Lutheraner und Reformirten, deren Zwistigkeiten die Katholiken durch eine günstigere Behandlung der letzteren schlau zu schüren wuſsten. Es spielte zuletzt sogar noch die Sprachendifferenz hinein. Schon in der Eröffnungssitzung war von den Polen darüber gelacht worden, daſs der des Polnischen unkundige Hülsemann in seiner feierlichen Antrittsrede den Namen des Königs Wladislaus fünfsilbig, Uladislaus, ausgesprochen hatte. Als nun trotz der Ermahnung, daſs nur die lateinische Sprache bei den Verhandlungen gebraucht werden sollte, von Seiten der Polen bei den zu Ende gehenden Verhandlungeu fast nur polnisch gesprochen wurde, wurde ihm auf seine Gegenvorstellung dagegen spöttisch geantwortet: er möge nur polnisch lernen. Es zeugt das von der gereizten Stimmung, in der man sich gegeneinander befand. Man war endlich von allen Seiten des unfruchtbaren Verhandelns müde, und bemühte sich nur, die vom König für das

Gespräch festgesetzte Zeit von drei Monaten hinzubringen. Man war durch die von den Katholiken hingehaltene und zuletzt ganz hintertriebene Überreichnug der protestantischen Lehr- und Denkschriften nicht einmal zu der vom König geforderten gegenseitigen liquidatio gekommen. Auch der König sah sich in seiner Erwartung getäuscht und hatte kein Interesse mehr an der weiteren Fortsetzung der Verhandlungen. — Die Kollokutoren gingen am 21. November one förmlichen Schluss der Verhandlungen unter gegenseitigem Lebewolsagen und in „brüderlicher Liebe", wie es in den actis heißt, auseinander. Die protestantischen Theologen dankten dem Bischof als Vorsitzenden für die echte Humanität, die er stets bewärt habe, und dieser sagte: Wie wir es in Liebe begonnen haben, so wollen wir es in Liebe endigen. Calixts Urteil war ganz richtig, wenn er in dem Bericht an seinen Herzog vom 6. Dez. 1645 sagt: Das Kolloquium war kein Kolloquium, viel weniger war es caritativum, sondern vielmehr irritativum. Die römische und die evangelische Partei standen sich fortan noch feindseliger gegenüber, als zuvor. Aber auch die Lutherischen und Reformirten gingen von einander mit dem Bewusstsein des verschärften Gegensatzes ihrer Lehre. Wärend diese in der declaratio Thorunensis ein neues Bekenntnis aufstellten, sagten sich jene, indem sie in einer confessio fidei die Augustana widerholten, vom consensus Sendomiriensis los. —

Litteratur: Die königliche Ausgabe der Verhandlungen unter dem Titel: Acta conventus Thoruniensis celebrati a. 1645 pro ineunda ratione componendorum dissidiorum in religione per regnum Poloniae, Varsov. 1646. Calovii historia syncretistica mit den beiden zu den Akten nicht aufgenommenen protestantischen Konfessionen und zalreichen anderen Aktenstücken p. 199—560. G. Calixt, Scripta facientia ad colloquium a rege Vladisl. IV. Torunii indictum, Helmstädt 1645. Derselbe in der Widerlegung der Verleumdungen Wellers, Helmstädt 1651. Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie, Frankfurt 1686, S. 934 f. Lengnich, Geschichte Preußens unter Wladislav IV., Danzig 1729, S. 226 f. Hering, Neue Beiträge zur Gesch. der reformirten Kirche in Preußen, Berlin 1787, 2, S. 1—58; C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche, Leipzig 1838, II, 1—63; Graf Val. Krasinski, Geschichte der Reformation in Polen (nach dem Englischen: historical sketch of the rise, progress and decline of the reformation in Poland, 1838. 1840), von W. A. Lindau, Leipzig 1841, S. 264—71. J. Lukaszewicz, Geschichte der reform. Kirche in Litthauen, 1848, S. 143 f. Fischer, Gesch. der Reformation in Polen, Grätz 1856, II, 521 f. Henke, G. Calixt und seine Zeit, Halle 1860, II, 2. S. 71—118.

D. D. Erdmann.

Thubal wird 1 Mos. 10, 2 (1 Chron. 1, 5) unter den Sönen Japhets aufgefürt, zwischen Javan und Mesech. Bei Ezechiel erscheint dieses Volk 27, 13 mit denselben Genossen, und zwar durch Kaufleute vertreten, die zu Tyrus Sklaven und eherne Gefäße verkauften; ferner 32, 26 gleichfalls neben Mesech, endlich 38, 3; 39, 1 im Gefolge des Gog aus dem Lande Magog (s. Bd. V, S. 263 f.), sonst nur noch Jes. 66, 19 neben Javan. Schon S. Bochart (Phaleg III, 12) hat in diesem Mesech und Thubal die Morcher und Tibarener der Klassiker nachgewiesen, welche Herodot als zusammengehörig nennt (3, 94; 7, 78). Die letzteren kannten Griechen und Römer als südlich vom schwarzen Meer, östlich vom Thermodon wonend (Strabo 2, 129; Plinius 6, 4). Aber auch in den assyrischen Keilinschriften erscheint öfter das Volk und Land Tabal. S. Schrader KAT² S. 82 ff., KGF S. 155 ff. Zuerst wird es erwänt in einer Inschrift Salmanassar's II (nach Schr. 860—825 v. Chr.; vgl. Ménant, Annales des rois d'Assyrie p. 101), welcher meldet, dass ihm 24 Fürsten des Landes Tabal tributpflichtig geworden. Auch nach späteren Inschriften muss es eine bedeutende Ausdehnung und nicht geringe Bevölkerung gehabt haben. Bemerkenswert ist aber, dass die Assyrer dieses Volkes als ein im inneren Kleinasien wonendes, an Cilicien grenzendes kannten, nicht nur in der nördlichen Lage der Klassiker. Dies geht namentlich aus einer Inschrift Asarhaddons (681—668) hervor (Mé-

nant a. a. O. S. 242). Es scheint also, dass dasselbe änlich wie die Morcher sich in jener Zeit noch weiter nach Süden erstreckte und erst im 7. Jarhundert v. Chr. (durch die Kimmerier oder die Assyrer?) nach Norden zurückgedrängt wurde. Vgl. darüber Schrader a. a. O.; Friedr. Delitzsch, Paradies, S. 252 f.; Dillmann zu 1 Mos. 10, 2; Kautzsch in Riehms Handwb. S. 1690. — Josephus deutete irrig Thubal auf die kaukasischen Iberer, und Hiernonymus verstand darunter gar die spanischen Iberer. **v. Orelli.**

Thubalkain, תּוּבַל קַיִן, wird von der hebräischen Sage als Son Lamechs von der Zilla angefürt und als Erfinder der Erz- und Eisenarbeiten bezeichnet (1 Mos. 4, 22). Wir halten uns nicht für berechtigt, mit Buttmann im Mythologus I, 164 f. und Anderen den Thubalkain der Namensänlichkeit und Beschäftigung wegen geradezu mit dem Vulkan und den *Τελχῖνες* bei Strab. 14, p. 654 zu identifiziren; Bunsen, Aegypten Bd. V, S. 303 ff. Va, S. 62 kombinirt ihn mit dem *Τεχνίτης* der phönizischen Kosmogonie; ob aber gerade in der biblischen Angabe die Grundlage des phönizischen Mythus zu suchen sei, der dann weiter auf die hellenische Mythologie einwirkte (vgl. Auberlen in der Real-Enc.[1] VII, S. 212), ist ebenso fraglich. Doch läßt sich darüber nur im ganzen Zusammenhange religionsgeschichtlicher und symbolischer Untersuchung ein einigermaßen gründliches Urteil fällen, wozu hier der Ort nicht ist. Die vorliegenden Data reichen auch kaum hin, mit Knobel an ein bestimmtes Volk des ural-altaischen Stammes zu denken, da die Schmiedekunst von jeher in Nordasien heimisch gewesen sei. Der Name Thubal-Kain ist indessen offenbar zusammengesetzt aus Thubal, dem Namen des bekannten, mit Erz — was das Wort im Persischen bedeutet — handelnden Volkes, das von den Griechen *Τιβαρηνοί* genannt wurde, und Kain, welcher Name des Stammvaters dieser Linie zum Unterschiede von dem 1 Mos. 10, 2 als Son Japhets aufgefürten Thubal um so passender angefügt wurde, als derselbe nach seiner appellativen Bedeutung „Schmied" zum ersten Teile des Compositum sich treffend anreiht. Dass sich änliche Namen in verwandten Familien öfter finden, hat schon Ewald zu Ezech. 23, 2 richtig bemerkt. Was Philo (de posterit. Caini § 33 f. t. I, p. 247 sq. ed. Mangey) über diesen Namen allegorisirt, mag man bei ihm selbst nachlesen. Lenormant, Les premières civilisations (Paris 1879) I, S. 90 ff. 132 f. sieht in Th. weder ein Individuum, noch ein mythisches Gebilde oder eine alte Gottheit, sondern eine „ethnische Personifikation", welche trefflich das Alter, den Stamm und den Ort der durch den Namen angedeuteten Erfindung bezeichne. — Vgl. auch Winer's Real-Wörterb. und Ewald, Gesch. von Isr. I, 321 f. (1. Ausg. = 364 f. der 2. Ausg.); Art. „Kainiten" RE. VII, S. 392. **Rüetschi.**

Thüringen, kirchlich-statistisch. Es sollen in Betracht gezogen werden die gegenwärtigen Verhältnisse der thüringischen Kleinstaten in dem weiteren Sinne, dass auch die beiden reußischen Fürstentümer beigezogen werden. Die Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524 bis 1545 von Dr. Burkhardt rechtfertigt diese Beiziehung aus der gemeinsamen Entwickelung in der Reformationsperiode und die thüringische Kirchengeschichte von Pfr. Hermann Gebhardt (Gotha, Perthes 1882) aus der weiteren Geschichte bis auf unsere Zeit. Nach beiden trefflichen Werken wird greifen müssen, wer sich über die kirchliche Entwickelung Thüringens orientiren will. Hier ist nur das kirchlich-statistische Bild der Gegenwart zu zeichnen.

Da Coburg und Gotha kirchlich nur durch die Person des Landesherrn in Beziehung stehen, hat die kirchliche Statistik Thüringens, welche von den preußischen Gebietsteilen absieht, folgende 9 Landeskirchen zu behandeln, deren Namen die Bevölkerung, religiös gegliedert nach den Ergebnissen der Volkszälung vom 1. Dezember 1880 aus den Veröffentlichungen der statistischen Bureaux, beigesetzt ist.

	Seelenzal	Lutheraner	Katholiken	Brüdergem.	Methodisten	Mennoniten	Baptisten	Freigem.	Diss.	Juden
1. Sachsen-Weim.-Eisenach	309577	297593	10214		45	13	31	34	242	1248
2. Sachsen-Meiningen-Hildburghausen .	207075	202968	2274		?	32	117	38	17	1627
3. Sachsen-Altenburg .	155036	152798	740		2	5	46	2	22	33
4. Sachsen-Gotha . .	137988	136499	1070	379	?	?	?	?	139 (4. u. 5.)	266
5. Sachsen-Coburg . .	56728	55493	972		?	?	?	?		224
6. Schwarzb.-Rudolstadt	80296	80236	396		34	3	—	2	11	45
7. Schwarzb.-Sondersh.	71107	70450	412		—	1	11	—	19	212
8. Reuß j. Linie . .	101330	100526	441	284	59	2	—	1	30	69
9. Reuß ält. Linie . .	50782	50158	449		80	5	—	22	6	60
	1,169919	1,147721	16968	663	220	61	205	99	486	3784

Unter einer Bevölkerung von 1,170,000 finden sich also nur c. 22000, welche nicht Angehörige der lutherischen Landeskirchen sind. Besprechen wir dieselben zuerst.

Juden durften bis in die Neuzeit sich in Thüringen nicht niederlassen, daher finden sie sich kompakt nur in den einst ritterschaftlichen Orten der Kreise Meiningen und Hildburghausen und in den angefallenen Gebietsteilen des Eisenacher Oberlandes, wo sie im Bezirk Dermbach wirtschaftlich schädlich wirken. Sachsen-Meiningen, welches die zalreichste Judenschaft hat, und in der Gesetzgebung, namentlich auf dem Schulgebiet, weitgehende Zugeständnisse machte, sieht sie nach Zal und Einfluss stetig in der Residenz, dem Sitz eines Landesrabbiners, wachsen. In Coburg ist den unter einem Rabbiner stehenden zugezogenen Israeliten die Nikolauskirche eingeräumt.

Die römisch-katholische Kirche hat alte kompakte Gemeinden in dem 1815 an Weimar gefallenen fuldaischen Gebiet Geisa. Eine Immediatkommission in Weimar übt das jus circa sacra, der Bischof von Fulda das jus in sacra im weimarischen Gebiet; über die 11 Parochieen mit 11 Pfarrkirchen, 8 Filialen und 5 Kapellen, welche von 17 Geistlichen bedient werden, steht ein Landdechant; Eisenach, Weimar, Jena sind Missionsposten mit Kaplänen. Meiningen hat ein früher würzburgisches katholisches Dorf Wolfmannshausen und eine neue Gemeinde, hauptsächlich aus katholischen Soldaten, mit neuen Kirch- und Pfarrgebäuden, in der Residenz. Der Meininger Pfarrer versieht auch die Katholiken Hildburghausens, denen die frühere reformirte Kirche der Neustadt um geringen Preis verkauft ist. Diese Gemeinden stehen unter dem Bischof von Würzburg, mit dem ein Statsvertrag abgeschlossen ist. Die Katholiken des Saalfelder Bezirks sind durch jüngste Übereinkunft an den Kaplan in Rudolstadt, woselbst Kirche und Pfarrhaus neuerbaut, gewiesen. 17 Deutschkatholiken des Herzogtums Meiningen sind unter den Dissidenten aufgefürt. Die Verhältnisse der Katholiken des Herzogtums Coburg sind durch Regulativ von 1812 und neuere Verordnungen geregelt, sie haben in der Residenz eine Kirche mit Pfarrer und stehen faktisch unter dem Erzbistum Bamberg; die Gemeinde der Residenz Gotha ist älteren Ursprungs und gehört nach kleinem Kulturkampf über das Regulativ von 1811 zu Paderborn, wie auch die Katholiken der schwarzburgischen Fürstentümer. Diese letzteren besitzen außer in Rudolstadt auch in Arnstadt eine kleine Kirche, nach Sondershausen kommen zur Versorgung katholischer Soldaten auswärtige Geistliche und benutzen dann die Hauptstadtkirche. Die Altenburger Gemeinde hat Gesamtpersönlichkeit und steht in Beziehung zum Königreich Sachsen, in Gera ist die rechtliche Konstituirung unter Anschluss an das apostolische Vikariat Dresden

im Werk. — Eine griechisch-katholische Gemeinde von 56 Seelen mit Kirche und Geistlichen findet sich in Weimar.

Die Brüdergemeinde besitzt aus der ersten Hälfte des vorigen Jarhunderts zwei mit Privilegien versehene Gemeinden zu Ebersdorf im Reußischen und zu Neudietendorf bei Gotha, welche namentlich durch ihre Erziehungsanstalten segensreich gewirkt haben. Von dem für Konferenzen und Feste günstig gelegenen Neudietendorf geht fortdauernd ein günstiger Einfluss aus zur Sammlung der positiven Elemente. Mennoniten, stille, fromme, fleißige Leute, finden sich seit älterer Zeit hie und da, namentlich als Pächter. Sie machten nie Propaganda, wie gegenwärtig die Baptisten von Gerstungen und Schmalkalden aus und im Altenburger Ostkreis. Mehr noch machen die Methodisten von sich reden, speziell die Vereinigten Brüder in Christo (Otteberinianer), sie haben einen Geistlichen in Eisenach, einen Laienprediger in Coburg, einen Superintendenten in Saalfeld; besonders eifrig scheint nach den statistischen Angaben in den östlichen Bezirken, in beiden Reuß, im neustädtischen Kreis des Großherzogtums Weimar, im Rudolstädtischen und neuestens auch im Camburgischen von ihnen agitirt zu werden, wärend sie sich vom Agitationsgebiet der Baptisten fern zu halten scheinen. Nach eigener Angabe haben sie in ihrem Thüringer Distrikt 614 Glieder; ihr Organ ist der Heilsbote in Coburg. Einige Darbysten finden sich im Meininger Unterland. Eine freigemeindliche Agitation wurde von Apolda, auch durch Herausgabe eines Blattes betrieben; diese Gemeinde ist, nachdem ihr Prediger nach Amerika ausgewandert, Filial von Magdeburg. Im Meiningischen ist ihr Sitz Pößneck. Die Rubrik Dissidenten wird auch zumeist Anhänger dieser Richtung umfassen; bei Coburg und Gotha, wo für die Sekten spezielle Angaben fehlten, sind neben den Lutheranern, Katholiken und Juden angegeben: 79 Sonstige, 14 Bekenner anderer Religionen, 22 mit unbestimmter Angabe des Bekenntnisses und 24 one Angabe der Religion, die wir als Dissidenten zusammenfassten.

Den landeskirchlichen Lutheranern sind in den statistischen Tabellen die freikirchlichen Lutheraner beigezält. Von Erfurt aus hatten die preußischen Altlutheraner unter Pfarrer Wermelskirch lange Jare hindurch auf Wirkung konfessionellen Sinnes und Sammlung der konfessionellen Elemente namentlich zu gemeinsamer Missionsarbeit in den angrenzenden thüringischen Staten erfolgreich gewirkt, one eine Separation zu wollen oder zu wirken. Sein Nachfolger befolgte andere Prinzipien und erreichte beim Oberkirchenkollegium in Breslau, dass die kirchliche Gemeinschaft mit Weimar aufgehoben, mit Gotha suspendirt wurde, zum Schaden der Sache. Ferner wurde der weimarische Pfarrer Vollert seines Amtes entsetzt, weil er Angehörigen der Reuß-Greizer Landeskirche, also einer Kirche striktest lutherischer Observanz, das h. Abendmal gereicht hatte. Von seinem Wonsitz Greiz aus, woselbst seine Adventsgemeinde 130—140 Glieder zält, bedient er eine Anzal Anhänger im Neustädter Kreise und namentlich in Weimar in einer Privatkapelle. Da er sich der Immanuelsynode angeschlossen, halten sich einige Weimaraner zu Erfurt. Eine isolirte Stellung nimmt Pfarrer Rieth in Eisenach ein, dem der Widerstand gegen die weimarische Synodalverfassung sein Amt kostete. Seine meisten Gemeindeglieder finden sich in Tiefenort, im meiningischen Frauenbreitungen, wo aber auch der benachbarte hessisch-reformirte renitente Pfarrer Amelung Anhänger hat, und in Volkmannsdorf bei Saalfeld. Die zalreiche Gemeinde des Pfarrer Rohnert im früher hessischen Steinbach-Hallenberg, unter dem lutherischen Oberkirchenkollegium in Breslau, überschreitet nicht die Grenzen des enclavirten preußischen Gebietes.

Das obwol vereinzelte Auftreten der freikirchlichen Lutheraner deutet die Änderungen an, welche im Verfassungsleben der thüringischen Landeskirchen, denen nunmehr die ganze Aufmerksamkeit zu widmen ist, eingetreten sind. Ungeschmälert geblieben sind die oberbischöflichen Rechte der Landesherren in Ernennung der Geistlichen unter votum negativum der Kirchvorstände, auch üben dieselben unbehindert durch die Reichsgesetzgebung das Scheidungsrecht

aus landesherrlicher Gnade bei Anrufung beider Parteien. Wärend durch die ganze altrationalistische Periode hindurch sich die Konsistorialverfassung erhalten hatte, besteht sie jetzt nur noch in Reuß ä. L., und da frühere statistische Veröffentlichungen neben den Lutheranern auch Reformirte zälen, freilich außer 8000 Seelen in der 1815 von Hessen an Weimar abgetretenen Diözese Dacha nur vereinzelte in den übrigen Staten, jetzt aber außer 174 Reformirten im Herzogtum Meiningen keine erwänt werden, so liegt es nahe, an unirende Tendenzen bei den Verfassungsänderungen zu glauben. Wirklich war 1818 um weniger Reformirter willen die Hof- und Garnisongemeinde in Weimar für unirt erklärt, 1824 hatten sich aus rein äußerlichen Gründen die geringen Reste einer kleinen französischen Emigrantengemeinde in Hildburghausen an die dortige Neustädter Gemeinde unter Zugeständnissen im Abendmalsritus angeschlossen, und seit einer 1843 in der Eisenacher Nikolaikirche gehaltenen Abendmalsfeier mit zugezogenen hessisch Reformirten hatte diese Kirche für unirt gegolten, obwol „leider die Feier nicht die gehoffte Teilnahme gefunden". Durch die neu eingetretenen Verfassungsänderungen soll aber nach den gegebenen Zusicherungen am Bekenntnisstand nichts geändert werden. Allseitig unbestritten ist der lutherische Charakter der beiden Reuß, der beiden Schwarzburg und Altenburgs. Diese Landeskirchen nennen sich offiziell evangelisch-lutherisch. In Reuß j. L. werden die Geistlichen außer auf die namentlich genannten Bekenntnisschriften des Konkordienbuches noch auf die reußische Konfession *) verpflichtet, in Greiz auf das Bekenntnis der evang.-luth. Kirche, wobei anmerkungsweise die Schriften des Konkordienbuches aufgezält sind, in Altenburg auf die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche, in Rudolstadt gilt die kgl. sächsische Verpflichtungsformel. In Meiningen heißt die Landeskirche offiziell „evangelisch" mit der Motivirung, dass dies der althergebrachte kirchenordnungsmäßige Name (die Geltung der Casimiriana pflegt amtlich sehr betont zu werden) sei, und mit der Zusicherung in der Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 4. Januar 1876, dass dadurch an dem auf der lutherischen Reformation beruhenden Bekenntnisstand ebensowenig wie am Bekenntnisstand der einzelnen Gemeinde etwas geändert sein soll. Im Schlussparagraphen wird gesagt, dass diese Ordnung „auch auf die unirte Gemeinde in der sog. Neustadt zu Hildburghausen Anwendung finde", und diese exceptionelle Gemeinde dadurch als Annex der evangelischen Landeskirche gekennzeichnet. Im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach fehlt der Synodalordnung vom 29. März 1873 nicht der übliche Bekenntnisparagraph, nach welchem am Bekenntnisstand der Landeskirche nichts geändert und jeder einzelnen Gemeinde ihr Bekenntnisstand gewart wird, doch sind tatsächlich durch die Synodalverfassung die Reformirten mit der Landeskirche enger verknüpft und sind geneigter geworden, Besonderheiten aufzugeben. Da es sich nur um Hessisch-Reformirte handelt, welche die Augsb. Konfession von 1530 nebst Apologie, die schmalkaldischen Artikel und Luthers kleinen Katechismus zu Bekenntnisschriften haben, also der lutherischen Kirche nur durch fürstlichen Zwang entfremdet, tatsächlich aber affiliirt sind, so würde auch ihr völliges Verschmelzen mit der übrigen Landeskirche den lutherischen Bekenntnisstand der weimarischen Landeskirche nicht alteriren können. Nicht bloß der lutherische, sondern sogar der allgemein christliche Charakter der Landeskirche erschiene im Herzogtum Gotha trotz Ablehnung der Synodalordnung durch den Landtag bedroht, wenn einfachen Ministerialverordnungen solche Kraft beiwonen könnte. Durch M.-V. vom 15. März 1881 ist nämlich bei Taufe und Konfirmation den Geistlichen, welche „selbst noch mit voller Überzeugung auf dem Buchstaben des alten Symbols in

*) Erschien 1567 auf Veranlassung Heinrich I. von Gera, Stifters der jüngeren Linie Reuß. Verfasser sind die Superintendenten von Gera, Obergreiz und Waldenburg Musäus, Autumnus und Rosinus, welche mit 31 Pfarrern das neue Bekenntnis unterzeichneten, das für Flacius gegen den von Vict. Striegel vertretenen philippistischen Synergismus eintritt, one in die spätere flacianische Irrlehre von der Erbsünde zu verfallen. Es ist eine interessante Vorarbeit der Konkordienformel, in Sinn und Geist populär und im Anschluss an den Katechismus.

seinen einzelnen Sätzen stehen", der Gebrauch des Apostolicum in direkt bekennender Form gestattet, „wenn aus der Mitte ihrer Gemeinden sich kein Widerspruch oder Bedenken dagegen erhebt", sonst aber ist die referirende Form vorgeschrieben, endlich noch „eine ganz einfache, über allem Streit erhabene Formel, die sich an die älteste Taufpraxis anschließt und vielleicht mit größerem Recht apostolisch genannt werden könnte als das sogenannte Apostolicum" gestattet. In den gothaischen Schulen wird ferner nach Dekret vom 9. April 1864 die lutherische Erklärung des Katechismus nicht mehr gelernt und ist als Minimum der Religionskenntnisse bei der Konfirmation zu verlangen, „daſs das Kind nicht bloß den Text der drei ersten Hauptstücke des Katechismus one die Erklärung Luthers, sondern auch von den wichtigsten Bibelsprüchen des Spruchbuches eine genügende Anzal inne habe. Auch hierbei hat freilich der Geistliche die Anforderungen je nach der Eigentümlichkeit des Kindes zu modifiziren". Mit diesen Verordnungen will zusammengehalten werden die Verpflichtung des Amtseides „das Wort Gottes nach der heil. Schrift und den darin begriffenen prophetischen und apostolischen Büchern mit gewissenhafter Berücksichtigung der öffentlichen Bekenntnisschriften unserer Kirche, one Einmischung falscher Meinungen, unnötiger Wortstreitigkeiten und gefärlicher Miſsdeutungen" vorzutragen.

Auch in der Organisation der kirchlichen Behörden nimmt Gotha und ebenso Coburg eine isolirte Stellung ein, da nur je ein geistlicher Referent im Ministerium sitzt. Als die Konsistorien aufgehoben wurden, gingen sonst ihre Befugnisse überall auf Ministerialabteilungen über, denen durch kollegiale Verfassung eine gewisse Selbständigkeit und durch Zuziehung mehrerer Geistlicher ein kirchlicher Charakter belassen wurde; zuletzt erfolgte die Ummwandlung des Konsistoriums in eine kollegialverfaſste Ministerialabteilung in Altenburg durch Gesetz vom 4. Januar 1869 one Zustimmung der noch zu Recht bestehenden rein geistlichen General- und Spezialsynoden *). In Weimar bildet das Kultusdepartement die oberste Landeskirchenbehörde für die äußeren und gemischten kirchlichen Angelegenheiten, wärend für die rein kirchlichen und geistlichen Angelegenheiten ein Kirchenrat gebildet ist, dem für gewisse Angelegenheiten der ständige Synodalausschuſs zutritt. In Meiningen verfügt die Ministerialabteilung für Kirchen- und Schulensachen, deren weltlichen Mitgliedern 2—3 geistliche Räte zur Beratung und Abstimmung in allen kirchlichen Sachen zugeordnet sind, als Oberkirchenrat, in bestimmten Fällen verstärkt durch den Synodalausschuſs. In Rudolstadt erfolgt in der Abteilung für Kirchen- und Schulensachen die Bearbeitung der rein geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten durch ein am 8. Juli 1881 als Kirchenrat reorganisirtes Kollegium. Änliche Stellung und Kompetenz haben Ministerialabteilung und Kirchenrat in Sondershausen. Wärend die Synodalverfassung, jedoch one das Mittelglied der Distriktssynoden, nur in Weimar und Meiningen durchgefürt ist, da wie in Gotha, so auch in Gera, wo die Verfassung eine Synodalordnung zusagt, eine Einigung mit dem Landtag nicht zu erreichen war, sind Kirchenvorstände außer im Gothaischen und Coburgischen, wo die politischen Gemeindevorstände auch als solche fungiren müssen, in allen Staten eingesetzt, zuletzt in beiden Reuß; in j. L. durch Ortsstatut außer in 3 Gemeinden, in ä. L. haben die Städte Greiz und Zeulenroda die ältere Organisation beibehalten; im Rudolstädtischen geschehen die Neuwalen nach einer Vorschlagsliste der Kirchenvorstände, im Sondershäusischen wälen die evangelischen Mitglieder der Gemeinderäte 2—4 Deputirte, die mit Pfarrer und Bürgermeister den Kirchen- und Schulvorstand bilden; im Greizischen beruft das Konsistorium aus einer von den Gemeindegliedern gewälten dreimal größeren Zal von Vertrauensmännern. Mittel-

*) Die Generalsynode setzt sich zusammen aus den Räten der oberen Kirchenbehörde, den Superintendenten, Lokaladjunkten und einigen von Superintendenten und Adjunkten gewälten Geistlichen jeder Ephorie, unter Vorsitz des Kultuschefs. Bei Spezialsynoden geben dieselben Mitglieder und das Regiment schriftlich ephorieenweise ihr Votum ab. Die Meinung der Stimmenmehrheit gilt als Synodalgutachten.

behörden sind für rein innerkirchliche Angelegenheiten im beschränktesten Sinne die Ephorieen oder Superintendenturen, für gemischte Angelegenheiten Kirchenämter oder Kircheninspektionen, oder auch, wo die Trennung von Kirche und Schule noch nicht durchgefürt, Kirchen- und Schulinspektionen. Infolge der neuen Gerichtsverfassung oder Neubegrenzung landrätlicher Kreise haben mehrfache Änderungen in Zal und Umfang der Mittelbehörden stattgefunden: den Superintendenten (im Weimarischen stellvertretend auch der Superintendentur-Adjunkt, der in jeder Diözese dem Superintendenten zur Seite steht) tritt nämlich im Großherzogtum ein evang. Amtsrichter bei, in den übrigen Staten der Landrat, in Städten zumeist der Bürgermeister, auch wol noch ein Magistratsdeputirter. Einteilung und Umfang der verschiedenen Landeskirchen ergibt folgende Zusammenstellung:

1) Weimar: 21 Diözesen und Kircheninspektionsbezirke mit 282 Parochieen, denen die seit 1868 dem weimarischen Kirchenregimente unterstellte Pfarrei Luxemburg beizufügen, 214 Filialkirchen, c. 318 Geistlichen — nicht weniger als 64 Pfarreien resp. Diakonate müssen des Theologenmangels wegen durch provisorische Vereinigungen versehen werden.

2) Meiningen: 15 Diözesen und 14 Kirchenämter, 144 Parochieen, 101 Filiale, 154 geistliche Stellen im Hauptamt, 9 im Nebenamt, doch hat eine bedeutende Zal Stellen provisorisch kombinirt werden müssen, c. 128 Geistliche.

3) Altenburg: 7 Ephorieen und Kircheninspektionen, 113 Parochieen, 107 Filiale, dazu einige auswärtige, 137 geistliche Stellen, von denen 10 nicht besetzt.

4) Gotha: 12 Ephorieen (nachdem Zella mit Ohrdruf vereinigt) und 6 Kirchenämter für die Städte Gotha, Ohrdruf und Waltershausen aus dem Bürgermeister als Vorsitzenden, einem Senator und dem Superintendenten und für die 3 Landratsämter aus dem Landrat als Vorsitzenden und dem betreffenden Superintendenten, 98 Parochieen, 37 Filiale, 106 Geistliche, 10 vakante Stellen. — Seit 1874 ist Besetzungs- und Aufsichtsrecht der affiliirten luth. Pfarrei Genf dem preußischen Oberkirchenrat übertragen.

5) Coburg: 4 Ephorieen (nachdem Stadt und Landbezirk Coburg, desgl. Sonnefeld mit Neustadt kombinirt), die 4 Kirchenämter der Städte und 1 des Landratsbezirkes sind wie in Gotha zusammengesetzt, 37 Parochieen, 8 geistliche Stellen provisorisch kombinirt, 7 Filiale, 35 Geistliche.

6) Rudolstadt: 3 Diözesen und 3 Kirchen- und Schulinspektionen, zusammenfallend mit den 3 Landratsämtern, 65 Parochieen, 49 Filiale, 9 Stellen provisorisch kombinirt, 60 Geistliche. Die Widerherstellung von 2 eingezogenen Diözesen warscheinlich.

7) Sondershausen: 3 Diözesen und 3 Kirchen- und Schulinspektionen, welche mit den 3 getrennt liegenden Distrikten des Landes zusammenfallen, 58 Pfarrgemeinden (4 Diakonate und 9 Pfarreien haben kombinirt werden müssen), 26 Filiale, 62 Geistliche.

8) Reuß j. L. (Gera): 3 Diözesen und 3 Kirchen- und Schulkommissionen, 45 Parochieen, 87 Haupt- und Filialkirchen, 57 Geistliche.

9) Reuß ä. L. (Greiz): 1 Superintendentur und für gewisse kirchliche Angelegenheiten das geistliche Inspektionsamt der Herrschaft Burgk, 19 Pfarreien, 12 Filiale, wovon 3 nach auswärts pfarren, wärend 2 auswärtige versehen werden, 27 Geistliche.

Wärend früher c. 1050 Geistliche in den 9 Landeskirchen waren, ist diese Zal infolge des Theologenmangels um mehr als 100 gesunken, und wird zweifellos aus Geldrücksichten und anderen Gründen manche provisorisch genannte Zusammenlegung definitiv bleiben, ganz abgesehen von vielen Rektor- und Konrektorstellen, die inzwischen an seminaristisch Gebildete übergegangen sind. Damit ist ein gut Teil indirekten Einflusses der Kirche auf die Schule gebrochen, und wie es mit dem direkten steht, haben schon in der Übersicht der Behörden die

veränderten Namen gezeigt. Vielfach hat eine moderne Schulgesetzgebung das Band zwischen Kirche und Schule gelöst oder doch gelockert. Am radikalsten ist die Meininger Gesetzgebung vorgegangen: den Pfarrern und Superintendenten ist nicht nur die Lokal- und Distriktsschulaufsicht genommen, sondern sie sind auch nicht von Amtswegen im Schulvorstand, wol aber je ein Lehrer im Kirchenvorstande; in der obersten Kirchenbehörde sitzt der Schulreferent, aber nicht umgekehrt. Die gemeinschaftliche Ortsschule ist Veranstaltung der politischen Gemeinde, ist also, wo Juden ihre besonderen Schulen aufgaben, zur Simultanschule im weitesten Sinne geworden, doch mit gesondertem Religionsunterricht. Der Konfirmandenunterricht, wo er nicht wärend der Schulreligionsstunden erteilt werden kann, ist auf Mittwoch und Sonnabend Nachmittag gelegt. Im Weimarischen sind die Geistlichen im Schulvorstande, der Schulaufseher wird gewält, unter 325 sind 262 Geistliche und wird ihnen die erbetene Dispensation fast immer versagt; Erteilung von Religionsunterricht auch an Fortbildungsschüler wird von oben gefördert. In Coburg wie in Gotha sind die Geistlichen Mitglieder des Schulvorstandes, unter den Gothaer Bezirksschulinspektoren finden sich noch Geistliche im Amt. In Altenburg sind Kirche und Schule noch auf allen Stufen personaliter vereint, doch ist der Geistliche nicht mehr geborner Vorsitzender des Schulvorstandes und ist, wie auch in Meiningen, bei der Vermögensauseinandersetzung der Schule ein namhafter Bruchteil des Kirchenvermögens überwiesen. In Rudolstadt ist die Trennung in der untersten Instanz insofern Theorie geblieben, als nur ein Kirchen- und Schulvorstand besteht und alle Pfarrer von Statswegen mit der Schulaufsicht betraut sind. In Sondershausen ist der Zusammenhang zwischen Kirche und Schule durch gemeinsame Behörden in allen Instanzen und auch sonst in aller Weise konservativ gewart. In Reuß j. L. (Gera) ist der Geistliche Mitglied des Schulvorstandes, der Vorsitzende wird gewält, die Kirchen- und Schulkommissionen bestehen aus Landrat und Superintendent, die Diözesen sind in kleine Distriktsschulinspektionen unter Geistlichen zerlegt. In Reuß ä. L. ist das Konsistorium auch oberste Schulbehörde, ein Landesschulinspektor ist zur Visitation der Schulen bestellt, die Pfarrer sind als solche Lokalschulinspektoren und Vorsitzende des Schulvorstandes.

Noch mannigfacher als die organisatorischen Gestaltungen in Kirche und Schule sind die im Religionsunterricht und gottesdienstlich gebrauchten Bücher, Agenden, Gesangbücher, Katechismen, biblischen Geschichtsbücher, je nach früherer Landeszugehörigkeit, abgetrennter Lage u. s. w. In Weimar wirkt die gut arbeitende Synodalverfassung auch auf diesem Gebiet unifizirend, das Evangelische Kirchenbuch von 1860, d. i. die Agende, ist einer erweiternden, aber auch abschwächenden Bearbeitung unterzogen; ein neues annehmbares Gesangbuch ist schnell in drei Vierteln der Gemeinden angenommen, und ist zu wünschen, dass es von den bisherigen 13 Gesangbüchern auch die schlechten, wie das Neue Dresdener, verdränge; anstatt des sog. Herderschen ist der Nicolaische Katechismus, als biblische Geschichte die von C. O. Schäfer angenommen. In Altenburg, Schwarzburg, Rudolstadt und Reuß j. L. wird an einer gemeinsamen Agende gearbeitet. Reuß ä. L. erhielt 1876 als 1. Teil einer Agende die heiligen Handlungen; der 2. Teil für Gottesdienstordnung, Kirchengebete &c. ist in Vorbereitung begriffen. In Meiningen, Coburg und Gotha, Sondershausen sind die verschiedensten offiziellen und Privatagenden in Gebrauch. Es herrscht hienach die größte Mannigfaltigkeit in der liturgischen Gestaltung der Gottesdienste. Vielfach sind nach Wegfall der stehenden Lieder der alten Agenden nur noch Versikel, Kollekten, Lektion und Segen an gewönlichen Sonntagen in Brauch, doch geht der Zug wider auf Bereicherung der Liturgie, und lieben es die durchweg musikalischen Gemeinden, wenn Versikel, Kollekten und Segen und bei der Abendmalsfeier Vaterunser und Einsetzungsworte gesungen werden. Die Kirchenchöre, welche sich aus alter Zeit, auch auf dem Lande, erhalten haben, singen an Festen und bei Begräbnissen. Im Hennebergischen steht vielfach und zwar nach alter Ordnung der Liturg, selbst bei der Feier des h. Abendmals, hinter dem Altar. Als Predigttexte und zu Lektionen, auch wenn noch wie im Altmeiningischen eine zweite

freigewälte Lektion im Hauptgottesdienst üblich ist, dienen überall noch die altkirchlichen Perikopen, doch haben alle Landeskirchen außer Coburg und Gotha daneben im Turnus im zweiten und vierten oder dritten Jar vorgeschriebene und (außer in Meiningen) widerkehrende freie Textreihen. Jede Landeskirche geht auch hierin ihren eigenen Gang. Auch in der Feier der kirchlichen Feste bestehen Verschiedenheiten. In Altenburg und Rudolstadt wird das Reformationsfest am 31. Oktober selbst gefeiert. Der erste Freitag im Advent wird als Bußtag gehalten, außer in Reuß ä. L., welches sich nach dem Königreich Sachsen richtet, Meiningen hat den ersten Freitag der Passionszeit als zweiten Bußtag, im Hildburghäusischen bestehen noch monatliche Bußtage. Das Gedächtnisfest der Vollendeten wird am letzten Sonntage des Kirchenjares begangen, und ist dazu für die sächsischen Länder 1854 eine Sammlung Gebete erschienen. — An Gesangbüchern besitzt Meiningen 11, darunter ein gutes neues von Ackermann (im Hildburghäusischen und Saalfeldschen hilft man sich trotzdem nur durch Anhänge), Gotha braucht das allgemein verurteilte Bretschneidersche von 1825, one Anhang, ja auch die dem Katechismus beigegebenen 18 unveränderten Lieder müssen seit 1883 zur Vermeidung von Verwirung wider in der verunstalteten Form gelernt werden, wärend sie in Coburg, welches 4 Gesangbücher besitzt, noch unverändert gelernt werden. In Altenburg gilt noch immer das Demmesche von 1807, in der Sondershäuser Oberherrschaft das von Busch 1811, in der Unterherrschaft das von Cannabich 1798, durch mehrfache Anhänge erträglicher gemacht; in Rudolstadt gibt sich das 1856 erschienene Gesangbuch schon äußerlich als eine durch Fortlassung von Liedern unter Beibehaltung der Nummern und durch Zusätze hergestellte Stückarbeit zu erkennen. Reuß ä. L. hat ein Landesgesangbuch von 890 meist guten Liedern. In der Oberherrschaft von Reuß j. Linie ist das treffliche Gesangbuch des gemütvollen Liederdichters Julius Sturm durchgedrungen. Wärend sich in der Herrschaft Gera bis auf 3 Gemeinden ein rationalistisches behauptet hat. — Einen ausgefürten Landeskatechismus besitzt Rudolstadt in einer Bearbeitung des Kolbe'schen, Sondershausen (mit Ausnahme des jetzt zum Nachgeben geneigten Arnstadt) den Ernesti'schen Katechismus. In Altenburg besteht zwar der alte Katechismus von Kaselius zu Recht, aber zumeist wird ein einfaches Spruchbuch gebraucht mit vorgesetztem luth. Katechismus, so auch in Meiningen gewönlich das Ackermann'sche Spruchbuch neben einem ausgefürten Katechismus von Weidemann u. a., in Gotha und Coburg das Spruchbuch von Schwarz. In Reuß ä. L. ist ein vom Hauptlehrerverein ausgearbeitetes Spruchbuch mit Definitionen zum luth. Katechismus in Gebrauch.

Verschmähungen kirchlicher Handlungen nach Erlass des Civilstandsgesetzes sind außer in Fabrikdistrikten wie Apolda und Gera sehr selten, und stellt sich die Sachlage noch günstiger, als es nach den auf mangelhafter Instruktion beruhenden statistischen Tabellen erscheint, wie überhaupt ganze Strecken von Thüringen, z. B. das Eisenacher Oberland, Teile des Altmeininger Unterlandes, auch wol des Altenburger Westkreises, was Kirchenbesuch, Abendmalsfrequenz, Enthaltung von Sonntagsarbeit, Konservirung kirchlicher Sitten u. dgl. betrifft, zu den kirchlichen Gegenden Deutschlands zälen, aber die sehr unkirchlichen eigentlichen Waldorte und die meisten Städte und Städtchen drücken die statistischen Gesamtziffern herab. Die überall verfügte Aufhebung der Gebüren von Accidentien für Taufen und Trauungen, mehrfach auch für Begräbnisse, wäre kaum zur Erreichung des günstigen Resultates nötig gewesen, und one Not ist das onehin vielfach unbedeutende Kirchenvermögen dadurch bedeutend gemindert, da der Stat selten die Ablösung übernommen hat, wie in Altenburg bei Stellen unter 3000 Mark und in Reuß j. L., und häufiger nur Zuschüsse für arme Kirchkassen und Ortskassen gewärt hat, wie Weimar, Meiningen, Coburg und Gotha (wo Gebüren für Beerdigungen und Zeugnisse weiter, aber in die Kirchkassen gezalt werden), oder Entschädigung für Amtsdauer wie in Rudolstadt. Die Taufen, Trauungen, Beerdigungen, Kommunikanten, unehelichen Geburten evangelischer Mütter betrugen in Prozenten nach den statistischen Mitteilungen von 1881:

	Taufen.	Trauungen.	Beerdigungen.	Kommunikanten.	Unehel. Kinder.	Kollekten.
1. Weimar . .	95,91	96,99	88,11	43,53	9,56 %	15003 M.
2. Meiningen . .	99,09	100,06	82,28	38,00	11,02 %	3530 „
3. Altenburg . .	95,57	100,08	85,49	52,90	10,64 %	2570 „
4. Gotha . . .	95,67	95,11	76,67	25,75	7,94 %	?
5. Coburg . . .	?	?	?	21,50	?	?
6. Rudolstadt .	97,15	95,68	82,33	30,58	10,68 %	2678 „
7. Sondershausen	97,96	96,24	72,94	30,51	7,86 %	2213 „
8. Reuß j. L. (Gera)	89,27	95,82	69,73	41,51	8,55 %	1346 „
9. Reuß ä. L. (Greiz)	97,10	97,22	67,95	57,66	10,73 %	769 „

Unter den kirchlichen Beerdigungen werden bei Gotha auch inbegriffen sein die kirchlichen Feuerbestattungen der aus aller Herren Länder dahin Geschafften, für welchen eine eigene kirchliche Ordnung entworfen ist. Beizufügen ist noch die Zal der im gleichen Berichtsjar Übergetretenen und Ausgetretenen. Insgesamt traten über 5 Juden, 9 Katholiken, 18 aus sonstigen Gemeinschaften, zu den Katholiken trat 1, zu sonstigen Gemeinschaften traten aus 35, die statistischen Mitteilungen lassen ferner erkennen, dass Jugendgottesdienste für Nichtkonfirmirte und für Konfirmirte in den althergebrachten kirchlichen Formen sich vielfach erhalten haben, bez. neu ins Leben gerufen sind, mit besonderem Erfolg im Weimarischen, wärend die Sonntagsschulen nach dem Gruppensystem nur vereinzelt vorkommen, dann aber unter regster Teilnahme, z. B. in der Stadt Meiningen.

Die Angabe des Kollektenertrages leitet zu Woltätigkeitsanstalten und Vereinen, zu den Werken der inneren Mission über. Die angegebenen Zalen sind die Erträgnisse der besonders angeordneten oder stehenden Kirchenkollekten; um sie zu würdigen, müsste man wissen, wie viele und welche Kollekten in jedem Lande in den Kirchen gesammelt werden, und namentlich ob darunter auch solche für den Gustav-Adolph-Verein und die Mission. Die infolge der vielfach beliebten Abschaffung des Cymbels zurückgegangenen, aber immerhin noch häufigen Schenkungen für kirchliche Zwecke &c. sind nicht darunter begriffen. Ernst dem Frommen ist die Begründung zalreicher lokaler und allgemeiner kirchlicher Stiftungen in den drei Herzogtümern zu danken. In der pietistischen Periode geschah viel zur Begründung von Waisenhäusern, die aber von einer anders gesinnten Generation aus Abneigung gegen die Anstaltserziehung in statliche Waisenstiftungen mit etwas kirchlichem Einfluss umgewandelt wurden, wärend die Neuzeit wider Rettungshäuser schuf. Die Kinder werden den von der Stiftung unterstützten Müttern oder Angehörigen belassen oder sonst in Familienerziehung gegeben. Die weimarische Waisenversorgungsanstalt mit einer Jareseinnahme von 79,654 M. und einem Grundkapital von 759,959 M. unterhält 1462 Zöglinge. Dazu kommt das Falksche Institut und neuestens ein Knabenrettungshaus in Tiefenort. Meiningen besitzt eine oberländische und eine unterländische Waisenverpflegungsanstalt und die Waisenkasse in Hildburghausen. Die innere Mission der Neuzeit gründete das Knabenrettungshaus zum Fischhaus und das Marienhaus für Mädchen daselbst und außerdem Erziehungsvereine in 3 Kreisen für Familienerziehung. Die Gothaer Waisenversorgungsanstalt mit c. 40,000 M. Jareseinnahme und 352,011 M. Grundkapital hat 966 Pfleglinge; in Friedrichswerth ist das Waisenhaus als Privatstiftung erhalten geblieben; der Verein zur Erziehung sittlich verwarloster Knaben unterhält ein Rettungshaus und bereitet die Gründung eines zweiten vor. Im Gothaischen sind besonders beliebt und verbreitet Kleinkinderschulen nach Fröbelschem System, doch steht die Anstalt in Ingersleben in Verbindung mit dem Oberlinhause. Drei solcher Anstalten im Coburgischen stehen in Verbindung mit dem Dresdener Diakonissenhause.

Altenburg hat eine Rettungsanstalt, das Georg- und Marienhaus bei Lucka, und gründet in Roda eine Blödenanstalt. Rudolstadt hat Waisenkassen in der Oberherrschaft und in der Unterherrschaft für 1100 Pfleglinge und 64 Lehrlinge, und die Kasse des eingegangenen Rettungshauses Debra unterhält Zöglinge in den Rettungshäusern Neinstädt und Hohenleuben in Reuß j. L. Sondershausen hat soeben sein Rettungshaus das Karl-Marienhaus in Ebeleben eingeweiht. Reuß ä. L. hat ein Rettungshaus in Karolinenfeld. In Reuß j. L. wirken woltätig die Kirschkauer Waisenhausstiftung mit einem Kapital von 182,679 M. und die Saalburger Hospitalkasse, das Rettungshaus Hohenleuben im Oberlande, und in der Herrschaft Gera Dienstmädchenerziehungsanstalt und Kinderbewaranstalt in Untermhaus, letztere auch in Köstritz. Herbergen zur Heimat sind in Altenburg, Gera, Gotha, Greiz, Jena, Weimar, Eisenach, Meiningen, Zeulenroda, Sondershausen, auch Jünglingsvereine finden sich. Immer mehr Eingang findet die Diakonissensache, obwol Thüringen noch keine eigene Diakonissenanstalt hat, wol aber schon ein Diakonissenstift, dessen Ausbildung zu einem Diakonissen-Mutterhaus ins Auge gefasst ist, mit hannoverschen Schwestern unter einem eigenen Stiftsprediger in Eisenach, um welchen sich eine zalreiche Personalgemeinde gesammelt hat. Wir begegnen Diakonissen in mannigfacher Tätigkeit außer Eisenach in Meiningen, Gotha, Sondershausen, Gehren, Altenfeld, Mafferberg, Rudolstadt, Gera, Köstritz, Schleiz, Greiz, Altenburg, Coburg. — Wärend die Bibelverbreitung zumeist von den landeskirchlichen Behörden gefördert wird durch Bibelkollekten und Bibelkassen in Meiningen, Coburg (wo jedes getraute Par eine Bibel empfängt), Altenburg, Gera, Rudolstadt, durch Bibelgesellschaften in Weimar und Eisenach, werden auch andere gute Schriften von Kolportagevereinen und deren Kolporteuren in Altenburg, Rudolstadt, Gotha, Weimar, Meiningen verbreitet. Der Thüringer Kolportageverein hat viele Volksbibliotheken begründet, sich der Auswanderer angenommen; sein Hauptverdienst ist die Begründung und Verbreitung des schon in über 22000 Exemplaren verbreiteten Thüringer evangelischen Sonntagsblatt. Der Verein hat einen eigenen Agenten und Schriftenniederlage in Neudietendorf. Kurz für alle Zweige der inneren Mission (der entlassenen Gefangenen und Vagabunden — Kolonie wird erstrebt — nicht zu vergessen) ist ein reges Streben und Leben erwacht. In Altenburg, Sondershausen und Greiz sind Landesvereine für innere Mission entstanden zur Pflege sämtlicher Anstalten und Vereine, der Weimarsche Kreis hat seinen besonderen Verein. Alle Bestrebungen aber haben ihren Mittelpunkt in der Thüringer Konferenz für innere Mission und ihre besuchten Jaresfeste, nur Greiz hat sich an den Landesverein für das Königreich Sachsen angeschlossen, besitzt auch ein eigenes monatlich erscheinendes Organ „Blätter für innere und äußere Mission“.

Der jüngere Bruder hat in einer Reihe von Landeskirchen den älteren, die äußere Mission, überholt. Entsprechend der Gesinnung eines Ernst des Frommen hatte die erste deutsch-dänische luther. Mission in Thüringen, das die erste Missionarsfrau und Ziegenbalgs treuer Genosse Gründler stellte, dauernde Teilnahme, namentlich im Meininger und reußischen Lande, gefunden. Bei der Wideraufnahme der Trankebarschen Mission halfen Altenburg und Greiz über die ersten Aussendungsschwierigkeiten hinweg, und eine Anzal noch wirkender Tamulenmissionare entstammt den Thüringer Staten. So stand das Widererwachen des Missionssinnes in engem Zusammenhang mit der Dresden-Leipziger Mission. Altenburg, Reuß ä. L. und Reuß j. L. haben ihre eigenen Landesmissionsvereine für Leipzig, wärend über die übrigen Thüringer Staten der Thüringer evang.-luth. Missionsverein sich erstreckt. Diesen älteren zur Sammlung der konfessionellen Elemente dienenden Missionsbestrebungen trat zur Seite oder vielmehr entgegen der evangelische Landesmissionsverein für Weimar als in Wirklichkeit ein Zweigverein für Basel. Als neueste Bildung ist zu nennen der allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein, der auf die heidnischen Kulturvölker einwirken will. Es sind dieselben rein humanitären Gedanken, welche die alte Trankebarsche und alte Rotterdamer Mission an den Rand des Abgrundes gebracht haben, die jetzt von

einer Anzal junger Zweigvereine jenes allgemeinen evang.-prot. Missionsvereins vertreten werden.

In den breitesten Schichten der Bevölkerung ist populär der Gustav-Adolph-Verein, von dem nicht mit Unrecht charakterisirend gesagt ist, dass er in Thüringen wild wachse. Er erfreut sich bei einer vortrefflichen Organisation großer Einnahmen. Eigentümlich ist einigen seiner Hauptvereine, als Meiningen, Gotha, Coburg, Rudolstadt, die gegen die Regeln des Centralvereins verstoßende Verwendung des inländischen Drittels für Kirchen und Schulen des eigenen rein protestantischen Landes. Es ist jedoch ein für kleinere Landeskirchen praktischer Ersatz eines kirchlichen Hilfsvereins. In Weimar dienen dazu die Karl-Alexander-Stiftung und spezielle Landeskollekten, im Saalfeldischen die Kollektenkasse. In der fast durchweg orthodox-luther. Geistlichkeit der östlichen Gebiete Altenburg, beider Reuß und Rudolstadt haben auch die spezifisch lutherischen Gotteskasten Sympathieen.

Schließlich sei über die Geistlichkeit, ihre Ausbildung, Prüfung, Konferenzen, Einkommen und über Stiftungen und Einrichtungen, welche den Geistlichen und ihren Angehörigen zugute kommen, das Nötigste gesagt. Auf der gemeinsamen Universität der sächsischen Herzogtümer Jena gibt es zalreiche Freitische und Stipendien für Theologen, und beziehen, obwol der frühere Zwang zweijärigen Besuchs aufgehoben ist, die Theologen von Weimar und Coburg-Gotha fast ausschließlich diese Universität, wärend sie von den Altenburgern, Reußen und Schwarzburgern, welche letztere in Göttingen einige Freitische haben, wegen der exklusiven Richtung der theol. Fakultät möglichst gemieden zu werden pflegt. Die theologischen Examina werden am Sitz der Kirchenregierungen abgehalten, und zwingt die Not zur sofortigen Verwendung nach dem ersten Examen, nur in Altenburg ist, wie früher in Meiningen, eine Art praktischen Seminars im Entstehen. In Meiningen und Altenburg ist, wenn die definitive Anstellung nicht unmittelbar nach dem zweiten Examen erfolgt, und bei jeder Versetzung bis zum 50. Jar ein Colloquium zu bestehen und one Berücksichtigung des Alters am Regierungssitz eine Predigt zu halten. In Greiz fällt das zweite Examen mit dem Kolloquium zusammen, in Gotha ist das zweite Examen außer Brauch gekommen. Die Fortbildung und den Zusammenhalt fördern fast überall amtliche, halbamtliche oder freie Konferenzen, auch Lesezirkel. So haben die Altenburger amtliche Diözesankonferenzen und eine freie Jareskonferenz in Kloster Lausnitz; die Rudolstädter eine halbamtliche Generalkonferenz, die Sondershäuser amtliche Diözesankonferenzen, auch des Superintendenten mit den Lehrern; die Greizer eine amtliche Hauptkonferenz der Geistlichen und eine der Lehrer unter dem Superintendenten und außerdem Predigervereine in Greiz und Burgk. In Gotha hält jeder Superintendent vier amtliche Konferenzen, in Coburg bestehen keine. Im Meiningischen hat jede Diözese einen Predigerverein. Das Weimarische Konferenzleben ist amtlich geregelt, und besteht neben der Röhrstiftung ein Statspreis für die Lösung von Preisaufgaben. Nachdem die positiv-konfessionelle Geistlichkeit aller Gebiete in der Thüringer kirchlichen Konferenz einen Einigungspunkt gefunden, hat der thüringische Kirchentag noch mehr nach links geschwenkt. Rein praktischen Zwecken dienen der trefflich organisirte Brandversicherungsverein für Geistliche und Lehrer in allen Gebieten, und die Sterbekassen in verschiedenen Distrikten. — Wärend sonst nur die Pfarrstellen im Altenburgischen, in der Meininger Grafschaft Camburg und in der Schwarzburger Unterherrschaft für gutdotirte galten, hat der Theologenmangel der Neuzeit und infolge davon zalreiche Übertritte in den Dienst anderer Landeskirchen überall zur Fixirung des Minimaleinkommens mit 1500, 1800, auch 2000 M. gefürt und außer in Coburg und Gotha zu einer Steigerung mit den Dienstjaren auf wenigstens 2400 M. Am günstigsten ist die Lage in Altenburg und Sondershausen (durchschnitlich 3300 M.). Die Aufbesserungen sind aber teilweise nicht one eine Durchbrechung des Pfründesystems erfolgt, so dass jüngere Geistliche auf besseren Stellen an Centralkassen abgeben müssen im Weimarischen, Meiningischen, Altenburgischen, Sondershäusischen. Die Emeritirung der Geistlichen unter günstigen Bedingungen ist durch Errichtung besonderer Kassen,

welche durch Statsbeiträge, Abgaben der Kirchenkassen, Prozentbeiträge oder durch Kirchensteuern (im Meiningischen) gespeist werden, neuerdings zur Zufriedenheit geregelt, nur in Gotha und Coburg steht die Neuregelung noch aus. Leider läſst sich ein Gleiches nicht von den Pensionen der Pfarrwitwen sagen. Am traurigsten ist ihre Lage im Coburgischen (172 M. und 25 M. widerruflich), im Rudolstädtischen (200 M. in der Oberherrschaft), Meiningischen (280 M.), am günstigsten in Sondershausen (160—1600 M.) und in Altenburg durch Aufnahme in die Statsdiener-Witwen-Societät. Gleiches findet in Gotha statt, Reuß ä. L. gewärt bis zu $^1/_5$ der Besoldung, und wenn dadurch 600 M. nicht erreicht werden, tritt das Seyffertsche Legat ergänzend ein. In den Diözesen Schleiz und Ebersdorf zalt die Statskasse $^1/_5$ der Besoldung neben einer Pension aus dem Schleizer Witwenfiskus, in der Diözese Gera gewärt der Prediger-Witwen-Fiskus 360 M. Im Weimarischen ist der durchschnittliche Ertrag einer Pension 440 M. Zu dem Wenigen, was die Pfarrwitwenkassen für majorenne hilfsbedürftige Pfarrtöchter sonst getan und neuerdings wie in Weimar etwas mehr getan haben, und zu dem, was einige Lokalstiftungen wie in Römhild und Meiningen hiezu gewärten, fängt freie Vereinstätigkeit, z. B. ein Verein der Geistlichkeit im Gothaischen und im Meiningischen (Lutherstiftung Möhra für großjärige, hilfsbedürftige Pfarrtöchter), an ein Weiteres zu tun.

Im Ganzen wird ein Überblick über die gegenwärtigen Verhältnisse der Thüringer Kirchen den Eindruck gewären: Thüringen ist in vielen Beziehungen besser als sein kirchlicher Ruf.

Quellen: Die neuesten Auflagen der Statshandbücher von Weimar, Meiningen, Altenburg, Reuß j. L., Coburg und Gotha, Rudolstadt; Schriftstücke der dritten ordentlichen Synode der evangel. Landeskirche des Großh. S.-Weimar-Eisenach; Hunnius, Zur kirchlichen Verfassungsfrage im Großherzogtum Weimar; Meininger Amtshandbücher von Graf und Füßlein; Rudloff, Gothaisches Kirchen- und Pastoralrecht; Sollmann, Handbuch für die Geistlichen und Kirchenbeamten des Herzogtums Coburg; Statistische Mitteilungen aus den deutschen ev. Landeskirchen vom Jare 1881 (Stuttgart, Grüninger 1883); Statistik des deutschen Reiches B. LVII; Das Ergebnis der Volkszälung vom 1. Dez. 1880 im Großh. Sachsen 2c., herausgegeben vom Statist. Bureau vereinigter Thür. Staaten zu Weimar (Hofbuchdruckerei 1882); Denkschrift der Thüringer Conferenz für Innere Mission für das Jar 1883 (Erfurt 1884); Das Staatsrecht der Thüringischen Staaten im Handbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart, in Monographien herausgegeben von Dr. Marquardsen III, II. 2 (1884); Originalmitteilungen. **W. Germann.**

Tieftrunk, Johann Heinrich, Philosoph und Theolog des 18.—19. Jarhunderts, geb. 1760 (n. And. 1758) zu Oestenhäfen bei Rostock, gest. 7. Oktober 1837 zu Halle. Von seinen Lebensverhältnissen ist wenig bekannt. Man kennt nicht einmal den Ort seines Universitätsstudiums; warscheinlich studirte er in Rostock und Halle Philologie, Philosophie und Theologie, wurde dann Rektor der Stadtschule und Nachmittagsprediger zu Joachimstal in der Uckermark, 1792 aber als ordentl. Professor der Philosophie nach Halle berufen, wo er mit kurzer Unterbrechung 45 Jare lang lebte und lehrte. — Ein Verzeichnis seiner Schriften, die meist dem Gebiete der Religionsphilosophie, zum Teil auch den übrigen philosophischen Disziplinen Logik, Naturphilosophie, Moral, Politik 2c. angehören, s. b. Krug, Philos. Wörterbuch IV, 173; 2. Aufl. IV, 197. Davon sind hier besonders zu nennen: 1) Einzig möglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt, 1789; 2. Aufl. 1793; 2) Versuch einer Kritik der Religion, 1790; 3) Briefe über das Dasein Gottes, Freiheit und Unsterblichkeit, gedruckt in der deutschen Monatsschrift, 1791; 4) Censur des christlichen protestantischen Lehrbegriffes nach den Prinzipien der Religionskritik, mit bes. Hinsicht auf die Lehrbücher der Herren Döderlein und Morus, Berlin 1791—95, 3 Theile; 2. Aufl. 1796; 5) De modo Deum cognoscendi, 1792; 6) Dilucidationes ad theoreticam

religionis christianae partem, ita ut libelli a. D. Morus editi potiss. ratio sit habita, 1798, 2 Theile; 7) Religion der Mündigen, 1800, 2 Theile.

Ursprünglich von der Aufklärungsphilosophie ausgegangen, will T. das Panier der Vernunft hochhalten, findet dann aber in der Kant'schen Vernunftkritik das Mittel zur Korrektur und Rekonstruktion des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, wie er andererseits die kantische Philosophie dem christlichen Glauben und der Ethik des Christentums möglichst anzunähern und die Vereinbarkeit des christlichen Offenbarungsglaubens mit der kritischen Philosophie zu erweisen sucht, — als einer der ersten und bedeutendsten unter jenen kantischen Religionsphilosophen und Moraltheologen, die in der Religion einen Anhang zur Moral, in dem moralischen Weltzweck den Schlüssel zur Lösung der theologischen Probleme, in den richtiggefassten kirchlichen Dogmen Postulate der praktischen Vernunft, Einkleidungen und Förderungsmittel allgemeiner sittlicher Warheiten, glauben sehen zu dürfen.

Religion ist eine Angelegenheit des Menschen, sofern er vernünftig ist; wer also die Angelegenheiten der Religion der Vernunft entzieht, sorgt übel für sie. Näher ist sie die Vorstellung unseres Freiheitsgesetzes als Willens Gottes; wenn wir von einem Menschen sagen, er habe Religion, so heißt das so viel als: er beobachtet seine Pflichten mit der Überzeugung, dadurch zugleich den Willen Gottes zu erfüllen. Unter allen Religionen aber ist es die christliche, welche mit dem allgemeinen Vernunftprinzip aufs vollkommenste übereinstimmt, indem sie jeder Stufe der Geistesbildung angemessen, die reinste Gotteserkenntnis bietet und die vollkommenste Sittenlehre, da ja das Prinzip des Christentums, die Liebe Gottes und des Nächsten, mit dem Prinzip der Sittlichkeit selbst zusammenfällt, und da Jesu Lehre von Gott alles erschöpft und enthält, was der Mensch hierüber fassen kann und wissen mag. Nicht der kategorische Imperativ ist der Antrieb zur Pflichterfüllung, sondern die Liebe: denn wie sollte der Pflichtgetreue nicht Gott lieben, den er zu seinem erhabenen Gesetz und dem Zweck desselben übereinstimmend findet? Indem er als sittlicher Mensch alles tut aus reiner und alleiniger Achtung für seine Pflicht, denkt er sich als religiöser Mensch diese Gesinnung und Handlungsweise zugleich als dasjenige, was sein Schöpfer und Regierer billigt und zum höchsten Zweck der vernünftigen Welt gesetzt hat (Censur I, 56).

Ist aber die christliche Religion ihrer Grundlage nach das vollendete Ideal einer Religion, so ist es Pflicht und Recht des Protestantismus, den Geist der Religion Jesu aus den vorhandenen Urkunden mit eigenem Nachdenken und dem Gebrauch aller dazu erforderlichen Hilfsmittel ausfindig zu machen, und so, gegen den Ausdrang eines irrigen Lehrbegriffes protestirend, die Warheit des Evangeliums in ihrer ganzen Lauterkeit herzustellen. Dabei will T. (unter ausdrücklicher Berufung auf das kurz zuvor ergangene Wöllner'sche Religionsedikt von 1788, Censur I, 14) die Aufrechterhaltung der zu Recht bestehenden kirchlichen Symbole mit der allgemeinen Freiheit des Denkens und Glaubens in der Weise vereinigen, dass er jene, als zum Polizeistand der religiösen Gesellschaft gehörige Formeln, zwar stehen lassen, aber ungehemmt durch alle Religionsedikte oder Polizeiverordnungen privatim an der Vervollkommnung des Lehrsystems arbeiten will; denn das verlangt teils der Geist des Protestantismus, der nicht erlaubt rückwärts zu gehen oder stille zu stehen, teils ist es Pflicht jedes Einzelnen, die Sache seiner Seele aufs Gewisse zu stellen und den Grund seiner Lebensregeln und Hoffnungen unerschütterlich zu bauen. Erklären also will T. das kirchliche Symbol im praktischen Interesse, aber nicht begreifen und nicht wegdeuteln.

Wärend Kant die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung bestreitet, weil sie nicht als solche der Vernunft sich zu erweisen vermöge, so will dagegen T. (in Übereinstimmung mit K. L. Nitzsch und den anderen kantianisirenden Supranaturalisten, vgl. Landerer S. 150 ff.) nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch nach Umständen die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung zugestehen, die übrigens nur dazu dienen soll, der Menschheit dasjenige früher mitzuteilen, worauf sie wol auch selbst mit der Zeit hätte kommen können. Ja, wärend er

die hergebrachte Unterscheidung einer geoffenbarten und natürlichen Religion als unbestimmt und schwankend verwirft, eine natürliche Religion geradezu für ein Unding erklärt (S. 68 f.), weigert er sich nicht „praktische Mysterien" in der Religion zuzugeben, wie denn ja das Sittengesetz und die Freiheit der Selbstbestimmung selbst im Grunde ein solches seien.

Von den Geheimnissen des Glaubens ist es besonders die Lehre von der Dreieinigkeit und der Versönung, mit deren praktischer Erklärung sich T. befasst. Die Trinität läst sich weder beweisen noch wissenschaftlich bestreiten. Als religiöses Mysterium bleibt sie auf sich beruhen; wol aber gibt sie Gelegenheit zur moralischen Auslegung. Wenn die heil. Schrift den Logos als Organ aller Wirksamkeit des Vaters hinstellt, so bedeutet das nichts anderes, als dass das praktische Verhältnis Gottes zur Menschheit vermittelt wird durch das Urbild der Vernunft, Heiligkeit und Weisheit. Wenn derselbe Logos in Christo persönlich erschienen ist, so heißt das, dass Christi ganzes Trachten jenem Prinzip entsprechend gerichtet war auf die Verwirklichung des höchsten Gutes. Und wenn der heilige Geist in der Heiligung und Emporbildung der menschlichen Gemüter zum reinsten Gottesdienst sein eigentümliches Gebiet hat, so kommt ihm eben darum dieselbe sittliche Würde und verehrungswürdige Hoheit zu mit dem Vater und dem Son.

Ganz besonders aber ist es Tieftrunks moralische Umdeutung der kirchlichen Versönungslehre (Censur II, 270 ff. und Abh. in Stäudlins Beiträgen rc., 1797 u. d. T.: Ist die Sündenvergebung ein Postulat der praktischen Vernunft?), welche schon damals in weiteren Kreisen Aufsehen erregte und teils Zustimmung, teils Bestreitung fand. Die christliche Idee der Versönung bedeutet nach Tieftrunk „die Ergänzung eines selbstverschuldeten Mangels eigener Gerechtigkeit vor dem göttlichen Richter, inwiefern diese als Bedingung der Realisirung des Endzwecks der Welt gedacht und geglaubt werden muss". Die Vernunft muss berechtigt sein, Gott als wirkende Ursache zu denken zu allem dem, was der Mensch selbst nicht kann, was aber die Möglichkeit des moralischen Endzweckes der Welt fordert. Nun fängt unsere sittliche Bildung nicht von der Unschuld an, sondern von einer entdeckten Bösartigkeit des menschlichen Willens. Diesen moralischen Zustand müssen wir verlassen durch eine gänzliche Umwandlung, durch eine neue Geburt des inwendigen Menschen. Die Möglichkeit einer solchen ist uns freilich unbegreiflich, daher uns nichts Anderes übrig bleibt als der Glaube, dass Gott in seinem moralischen Verhältnis zu der Welt, als sittlicher Weltregent, dasjenige selbst tun werde, was unsere Kräfte übersteigt. Wenn aber auch durch Umwandlung des inneren Grundes unserer Denkungsant der Übergang vom Bösen zum Guten geschen ist, so laufen doch trotz des Fleißes in guten Werken noch vielfache Selbstverschuldungen mit unter rc. Wir finden uns also nie in der Gerechtigkeit, die vor einem gerechten Richter gilt. One Tilgung des Gefüls unserer selbstverschuldeten Verwerflichkeit aber wäre die Erreichung der vollen Seligkeit ebenso unmöglich wie die Liebe zum Gesetz, aus welcher die Erfüllung desselben hervorgehen soll. Daher bleibt nichts Anderes übrig als der Glaube, dass die Versönung der Menschenkinder mit ihrem gerechten Richter aus der Fülle der selbständigen Heiligkeit hervorgehe, dass also Gott, wie er als moralischer Gesetzgeber von uns Versönlichkeit fordert, ebenso auch uns Verzeihung werde zu Teil werden lassen: „Indem wir tun, was unsere Pflicht erheischt, dürfen wir auch glauben, dass Gott das Seinige tun werde, uns zu begnadigen". So ist also der Glaube an die sündenvergebende Gnade Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft; die Wirklichkeit derselben freilich oder das Wie? der Versönung ein unergründliches Geheimnis.

Unstreitig hat Tieftrunk hiemit einen richtigen Punkt getroffen und einen wichtigen Fortschritt gegenüber von früheren Auffassungen gemacht dadurch, dass er im Begriff der Versönung statt des eudämonistischen Momentes der Strafaufhebung vielmehr das ethische Moment der Schuld und des Schuldbewusstseins resp. ihrer Aufhebung hervorhebt. Er bleibt aber hinter der kirchlichen Lehre, die er teils darstellen, teils kritisiren will, darin wesentlich zurück, dass er fürs

Erſte die Rechtfertigung nicht als Prinzip der ſittlichen Beſſerung, ſondern nur als deren Ergänzung faſst, und daſs er zweitens das Verhältnis der göttlichen Sündenvergebung zur Perſon und zum Werk, insbeſ. zum Tod Chriſti, gar nicht oder doch nur in künſtlicher und äußerlicher Weiſe zu faſſen im Stande iſt. Zwar macht er einen Verſuch, dieſem ſchon von gleichzeitigen Rezenſenten gerügten Mangel abzuhelfen (teils in der Vorrede zum III. Band der Cenſur, teils in einer Abhandlung bei Stäudlin, Beiträge zur Philoſ. und Religionsgeſchichte), kommt aber auch hier über eine äußerliche, bloß ſymboliſche Auffaſſung des Werkes Chriſti nicht hinaus. Der Tod Chriſti hat die Verſönung der Menſchen mit Gott nicht tatſächlich bewirkt, vielmehr hat er nur die Bedeutung eines religiöſen Symbols als bildliche Darſtellung teils des Verhältniſſes Gottes zu uns, teils des ſittlichen Verhaltens des Menſchen zu Gott. „Wer dem in dieſem Tode aufgeſtellten Beiſpiel des Gehorſams Chriſti folgt und der durch dieſen Tod dargeſtellten Geſinnung Gottes vertraut, darf ſich des Friedens mit Gott verſichert halten“. Anderſeits aber wird der Gebeſſerte, wenn er nur Verzeihung gewinnt und ſeines Schuldbewuſstſeins entledigt wird, gerne die Strafen tragen wollen, die er verdient hat. Näheres über die Verſönungslehre Tieftrunks und ſeine Kontroverſe mit Süskind (Tübinger Magazin, 1. Stück) ſ. bei Baur, Dorner, Ritſchl a. a. O.

So werden hier die Dogmen der Kirche nicht „begriffen“, aber auch nicht „geleugnet“, ſondern „praktiſch erklärt“ als Poſtulate der praktiſchen Vernunft und als Bedingungen zur Realiſirung des göttlichen Weltzweckes; denn wie der Verf. ſelbſt zum Schluſs ſeiner Dilucidationes ſagt: Omnia doctrinae sanctioris capita faciunt ad pietatem, honestatem, tranquillitatem et spes laetissimas. Der in den Lehren der Kirche enthaltene Glaube iſt innerlich berechtigt, ſofern und ſoweit er ſolche Warheiten umfaſst, in welchen die ſittliche Vernunft als das ware Grundgeſetz der Religion ſich ſelber ausgedrückt findet. Unter der Bedingung, daſs das moraliſche Religionsprinzip nicht bloß im allgemeinen angenommen, ſondern auch bei der Beurteilung des dogmatiſchen Stoffes überall zu Grund gelegt wird, mögen die Lehren der Kirche fortbeſtehen, ſo lang ſie geglaubt werden. Sobald freilich dieſe Vorausſetzung zu gelten aufhören würde, könnte keine objektive Beweisfürung dieſen Mangel erſetzen; vielmehr wäre es dann Pflicht, Alles das, was nur Vehikel und Außenwerk iſt, im Chriſtentum aufzugeben und fortzuſchreiten zur „Religion der Mündigen“, wie ſie T. in ſeinem zweibändigen Werk vom Jar 1800 (einer Weiterfürung von Tellers „Religion der Vollkommenen“) dargeſtellt hat.

Mit unerſchütterlicher Treue hat Tieftrunk an ſeiner Kant'ſchen Philoſophie und ſeiner moraliſchen Religion auch da noch feſtgehalten, als gegenüber von einer fortgeſchrittenen Zeit einiger Mut dazu gehörte, dies laut zu ſagen, nachdem es Mode geworden war, den kantiſchen Rationalismus moralis oder vulgaris als einen überwundenen Standpunkt zu betrachten. Erſt neuerdings iſt wie dem Kantianismus überhaupt, ſo auch dem Tieftrunk'ſchen Verſuch zur kritiſchen Korrektur und Rekonſtruktion des kirchlichen Lehrbegriffes wider mehr Beachtung und eine gerechtere Würdigung zu Teil geworden, beſonders von Ritſchl, deſſen theol. Syſtem intereſſante Berürungspunkte mit dem Kantianer Tieftrunk bietet.

Über Tieftrunks Leben ſ. H. Döring, in Schmidts N. Nekrolog der Deutſchen, 1837, II, S. 888; über ſeine Schriften und Lehre: Krug a. a. O.; Baur, Verſöhnungslehre S. 568; Vorleſſ. über Dogmengeſchichte III, 336 ff.; Gaß, Geſch. der prot. Dogmatik IV, 300 ff.; Frank, Geſch. der prot. Theol. III, 289 ff.; Dorner, Geſch. der prot. Theol. 744, 751; Ritſchl, Rechtfertigung und Verſöhnung, I, 461 ff.; III, 51. 83. 297, 2. A.; Landerer, Neueſte Dogmengeſchichte, herausg. von Zeller, S. 150 ff.; Pünjer, Geſch. der Religionsphiloſophie II, 52 ff.

(Tholuck †) Wagenmann.

Tiere in religiöſer Hinſicht a) Reine und unreine Tiere, ſ. Speiſegeſetze Bd. XIV, S. 495, b) Tierſymbolik, ſ. Sinnbilder, chriſtl., Bd. XIV, S. 296.

Tigris, *Τίγρις*, *Τίγρης*, ist bei Griechen und Römern der Name eines der bekanntesten, größten und wasserreichsten Ströme Asiens, des Zwillingsbruders des Euphrat nach der Sage ihrer Quellen, ihrer Richtung und ihrer Mündung. Die Hebräer nannten den Strom חִדֶּקֶל, 1 Mos. 2, 14; Dan. 10, 4, die Aramäer ܕܩܠܬ und die Araber دجلة, wie schon Plin. H. N. 6, 27, 31 weiß und anmerkt: „ipsius nomen Diglitho, qua tarde fluit, Tigris inde nominatur, unde concitatur . . . ita Medi sagittam appellant", cf. Curt. 4, 6, 16. Eustath. ad Dionys. perieges. v. 484 bemerkt ebenso, wie Strab. 11, 14, 8 p. 529: *Μῆδοι τίγριν καλοῦσιν τόξευμα*, wie denn im Altbaktrischen tighris „der Pfeil" heißt (Spiegel, Ir. Alterthumskunde, I, 172, Not. 1). Den Grund des Namenwechsels hat freilich der römische Polyhistor nicht richtig angegeben; die Namen sind vielmehr nur dialektisch verschieden, indem l in r übergeht, so dass Benfey und Stern, Monatsnamen der Perser, S. 203, mutmaßten, der Namenwechsel dürfte die Grenze zwischen r und l oder zwischen den persisch und den semitisch redenden Stämmen anzeigen, vgl. Pott in Kuhn's Zeitschr. VI, 255 und in der Zeitschr. der d.-morgenl. Ges. XIII, S. 379. Auf den altpersischen Keilinschriften lautet der Name Tigra. Das im Hebräischen vorschlagende חִד läßt sich bis jetzt nicht genügend erklären, und hängt keineswegs (Gesenius) mit חַד, „scharf", „rasch", zusammen (vgl. Jos. Antt. 1, 1, 3). Etymologisch ist natürlich ganz wertlos die allegorische Spielerei des Philo (opp. I, p. 57, 61 ed. Mangey), nach welchem der vierte Strom des Paradieses die *σωφροσύνη* andeute gegenüber der *ἡδονή* und *ἐπιθυμία*, welche er in den *Ἀσσυρίοις* findet, denen „entgegen" (*κατεναντί*) daher der Tigris sei wie die *σωφροσύνη* der *ἡδονή* u. s. w.!

Der Strom entspringt in Armenien und zwar aus mehreren Quellen in einer vom Euphrat umflossenen Gebirgsgruppe, dem Niphates der Alten, und zwar der Sebbene-su, einer der westlichen Zuflüsse, bloß ein par tausend Schritte von dem südlichen Hauptarme seines Zwillingsflusses, wogegen die von Strabo 11, S. 521 und Diodor. 2, 11 angegebene Entfernung von 2500 Stadien sich auf die Entfernung des westlichsten und des östlichsten Quellflusses beziehen wird. In der Höhle, aus welcher der eine Quellstrom hervorkommt, sind (nach Talbot) die Bildnisse Sardanapals und Tiglathpilesars eingehauen, s. Benfey, Gesch. der Sprachwissenschaft, S. 694 Not. (München 1869). Der anfangs unbedeutende Bach nimmt erst bei der Stadt Egil die ersten Gebirgswasser auf, die aus dem schneereichen Kurdengebirge im Nordosten kommen. Als ein beträchtlicher Fluss erscheint der Tigris südlich von Diarbekr, wo er sich gegen Osten wendet; weiterhin durchbricht er die südliche Tauruskette und wird bei Mosul, also in der Gegend des alten Ninive, schiffbar für Flöße, die auf Schläuchen aus Ziegenfellen liegen (Tavernier, Reise, I, S. 87; Ker Porter, travels II, p. 259). Von hier strömt er wider fast direkt südwärts und bildete die westliche Grenze von Assyrien. Das und nichts Anderes wollen auch 1 Mos. 2, 14 die Worte sagen: „er fließt vor Assur", d. h. nicht „östlich von Assur", als hätte der Verf. den Namen Assur im späteren Sinne vom Reiche Assyrien gebraucht, das sich auch westlich über den Tigris nach Mesopotamien erstreckte (vgl. Jes. 7, 20); zu solch missbräuchlicher Anwendung des Namens, gesetzt auch, sie wäre dem Verf. bekannt gewesen, hatte er keinen Anlass und bezeichnet sonst (1 Mos. 24, 10) Mesopotamien ganz anders; קִדְמַת „vor" ist einfach gesetzt nach der Anschauung eines in Kanaan Schreibenden, welchem Assur „hinter" dem Chiddekel lag, s. Knobel z. d. St. Weiter durchbricht der Tigris den Querdamm el-Fattcha, trägt von Bagdad an Boote und nähert sich in der Gegend des alten Seleucia bis auf etwa 6 Stunden dem Euphrat (Niebuhr, Reise II, 292), mit dem er sich bei Korna völlig vereint und nun unter dem gemeinsamen Namen Schatt-el-Arab, شطّ العرب, sich in mehreren Mündungen in den persischen Golf ergießt. Nur

eine Mündung hat übrigens für größere Schiffe Fahrwasser und verschlämmt noch dazu immer mehr, wie überhaupt der Alluvialboden um diese Mündungen sich so rasch erweitert, dass die ehemaligen Hafenstädte, eine nach der anderen, zu Binnenstädten geworden sind, s. Rawlinson im Journal of the R. Society t. XXVII, p. 185 sqq. Der Tigris, der in einem schmalen, häufig durch Felsgebirge verengten oder gesperrten Bette brausend dem Meere zueilt und die von den östlichen und nordöstlichen Gebirgen herabfließenden Bergströme, unter denen der große und kleine Zab, der Kerkhah (Choaspes), der Kuran (Pasitigris), Copratès die bedeutendsten sind, in sich aufnimmt, galt schon bei den Alten für einen der reißendsten Flüsse Asiens, vgl. bei Horat. Od. 4, 14, 46: rapidus Tigris. Doch wird er dies erst unterhalb Hasn Keifa, wo er jenen östlichen Zufluss aufnimmt, der aus dem Nimrud Dagh westlich vom Van-See kommt und sich mehrmals unter der Erde verliert und Seen durchströmt, wovon schon Plinius aus Nachrichten römischer Offiziere Merkwürdiges erzält. Bei Mosul schwillt er öfter an, zumal zur Zeit der Schneeschmelze (Sirach 24, 23 [35]; vgl. Strab. 16, p. 742) und tritt dann verheerend über seine Ufer, entfürt den Feldern die leichte, lockere Fruchterde und verwandelt die Ebene in ein weites, mit hohem Schilf- und Rohrwald überdecktes Sumpf- und Wasserland. „Die Bewoner hatten daher" — bemerkt G. Weber, Allgem. Weltgesch. I, S. 478 — „schon in den ältesten Zeiten die doppelte Aufgabe, durch Dämme der Gewalt des Stromes Einhalt zu tun und die verheerende Überflutḣung zu verhindern, andererseits durch Kanäle und Wasserbehälter der befruchtenden Flüssigkeit einen sicheren Lauf zu bereiten". Daher von Alters her die Verbindungskanäle zwischen Euphrat und Tigris, wovon schon Bd. II, S. 35 f., IV, 387, X, 466 dieser Encykl. die Rede gewesen ist, vgl. Xenoph. Anab. 1, 7, 15; 2, 4, 13; Arrian. Alex. 7, 7, 6. Die Dämme wurden als der Schifffart hinderlich von Alexander durchbrochen, aber bis in neuere Zeiten findet sich 11 Stunden südlich von Mosul, 3 Stunden nördlich von der Mündung des großen Zab ein solcher alter Steindamm quer über den Fluss (Tavernier, voyages I, p. 185; Niebuhr, Reise II, S. 243). Bei Mosul beträgt die Breite des Stroms nach Niebuhr II, 343 noch bloß 300, bei Bagdad über 600 Fuß, weiterhin 800—900 Schritt; seine Länge von der Quelle bis Korna wird annähernd auf 230 geographische Meilen geschätzt; seine Tiefe ist in dem untersten Laufe sehr bedeutend, 18—42 Fuß, so dass Schiffe mit 40 Kanonen und 500 Tonnen Last bis Bosra, kleinere Kriegsschiffe sogar bis Korna segeln können. Das Wasser des Stromes ist weiß und bewirkt bei solchen, die nicht daran gewönt sind, leicht Durchfall, sonst wird es als Trinkwasser gerühmt. An Fischen ist der Fluss reich, s. Strab. 11, 529; vgl. Tob. 6, 1 ff., wo weder ein Verstoß des Verfassers, noch eine Verwechselung des Tigris mit dem Zab (vgl. Herod. 5, 52) anzunehmen ist, indem Tobias auf der Reise von Ninive nach Ekbatana sehr wol erst eine Tagereise südlich dem Tigris entlang reisen konnte, ehe er sich östlich wandte.

Hauptstellen der Alten außer den oben angefürten: Xenoph. An. 2, 2, 3; 4, 1, 3; 4, 4, 3; Strab. 11, p. 521 sqq.; Plin. H. N. 6, 27, 31; Justin. 42, 3, 9; Ptol. 5, 13, 7; von Neueren außer Winer's RWBuch besonders Forbiger, Handbuch der alten Geogr. II, S. 65 ff. und in Pauly's Real-Enc. VI, S. 1963 ff. und Ritter's Erdkunde im 10. u. 11. Bd.; Daniel, Handb. der Geogr. I³, 248; Spiegel, Iran. Alterthumskunde, I, 172 ff.; Nöldeke in Schenkels Bibellex. V, 536 f. **Rüetschi.**

Tillemont. Sebastian Le Nain de Tillemont, einer der besseren französischen katholischen Kirchenhistoriker, ward geboren zu Paris im Jare 1637, gebildet in der Schule von Port-Royal und zum geistlichen Stande bestimmt; er entschloss sich jedoch erst sehr spät (1676), die Priesterweihe zu empfangen; historische Studien waren seine vornehmste Beschäftigung. Er teilte die Ansichten und Schicksale der Jansenisten von Port-Royal und starb zu Paris 1698. Für manche kirchengeschichtliche Werke, die von Freunden Tillemonts herausgegeben wurden, hat er bald das Material, bald Anmerkungen und selbst längere Abhandlungen

geliefert; so die Biographieen zu den Ausgaben mehrerer Kirchenväter. In seinem 53. Jare gab er zuerst ein eigenes Werk heraus, den ersten Band seiner Histoire des Empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Eglise, des persécutions qu'ils ont faites aux chrétiens etc. 1690, 4°. In den folgenden Jaren gab er noch 3 Bände heraus, die zwei letzten erschienen erst nach seinem Tode. Dieses Werk sollte ursprünglich nur einen Teil des folgenden bilden, das Tillemonts vorzüglichste Arbeit ist: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles; er gab davon nur die drei ersten Bände heraus, 1694 u. f., dreizehn andere, die die Geschichte bis zum Jare 513 fortfüren, wurden erst nach seinem Tode gedruckt. Diese Kirchengeschichte ist die erste, die in Frankreich mit gewissenhafter Genauigkeit aus den Quellen geschöpft war; sie besteht indessen dem größten Teile nach nur aus einer chronologischen Aneinanderreihung von Citaten der alten Schriftsteller, die Tillemont nicht frei überarbeitet hat; seine eigenen Bemerkungen sind in Klammern und seine kritischen Untersuchungen über einzelne schwierige Fragen als Anmerkungen beigefügt. Wenn auch trocken in der Darstellung, so war doch dieses unparteiische Zusammentragen der älteren Quellen für das Studium der Kirchengeschichte damals von bedeutendem Nutzen, und wenn auch Tillemonts Kritik im ganzen den Forderungen der heutigen Wissenschaft nicht mehr entspricht, so hat er doch im einzelnen manchen hergebrachten Irrtum beseitigt und ein unbefangeneres Urteil begründet. **C. Schmidt.**

Tillotson s. Predigt, Geschichte der, im Supplement.

Timann, Johann, auch Tidemann, und besonders häufig nach seinem Geburtsort Amsterdamus (Amsterdamius, Amstelrodamus u. ähnlich) genannt, — er selbst nannte sich hernach wol meistens, wie z. B. bei der Unterschrift der Schmalkalder Artikel, Joannes Amsterdamus Bremensis, — einer der Reformatoren Bremens, wurde vor dem Jare 1500 zu Amsterdam geboren und starb am 17. Februar 1557 zu Nienburg. Seines Streites mit Hardenberg ist schon Bd. V, S. 594 ff. ausfürlich gedacht; vgl. auch die Artikel „Heinrich Moller von Zütphen“ Bd. X, S. 166 ff. und „Jakob Probst“ Bd. XII, S. 290 ff.; das in diesen drei Artikeln Mitgeteilte wird im Folgenden nicht widerholt. — Über das Leben Timanns in seiner Heimat bis zum Jare 1522 scheint bisher wenig bekannt zu sein. Dass er mitunter als ein Schüler Wessel's bezeichnet wird, ist, sofern dabei auch an einen persönlichen Umgang mit Wessel (gest. 1489) gedacht wird, wol eine Verwechslung mit dem Bruder Johann von Amsterdam, über welchen u. a. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, Hamburg 1842, S. 387 ff., zu vergleichen ist. Aber in dem Kreise der durch Wessel angeregten Männer hat Timann seine Jugend verbracht, vielleicht in Gemeinschaft oder doch schon bekannt mit Heinrich von Zütphen und Jakob Probst, wärend Hardenberg (geb. 1510) schon einem jüngeren Geschlechte angehörte. Als im J. 1522 in den Niederlanden über die der Reformation günstig Gesinnten die bekannte Verfolgung ausbrach, verließ auch T. sein Vaterland und ging nach Wittenberg, wo er mit Luther und Melanchthon bekannt ward und in ein Freundschaftsverhältnis zu ihnen trat. Luther läßt ihn noch 1530 in einem Briefe grüßen (de Wette, Briefe IV, S. 30), ebenso Melanchthon 1545 (Corp. Reff. V, col. 856); von Melanchthon gibt es noch zwei Briefe an ihn (vgl. unten). Im Wittenberger Album, d. h. in der Ausgabe desselben von Foerstemann, findet sich sein Name nicht; er mag dann doch wol wegen seines Alters und seiner bisherigen Lebensstellung sich nicht mehr zur Inskription geeignet haben; andererseits wird an ihm im J. 1541 im Vergleich mit dem im J. 1483 gebornen Amsdorf, der als senex bezeichnet wird, eine firmior aetas gerühmt (vgl. Roeder, De colloquio Wormatiensi, Norimbergae 1744, p. 174). Nach Wittenberg kam am Schluss des J. 1522 oder anfangs 1523 auch Probst, der schon früher zweimal dort gewesen war, nach seiner wunderbaren Befreiung aus Antwerpen. Beide, Probst und Timann, gingen dann im J. 1524 von Wittenberg nach Bremen; zuerst ward Probst auf Heinrich von Zütphen's Wunsch von Luther dorthin gesandt, und zwar

vor dem 11. Mai (de Wette, Briefe II, S. 511), und „von den gemeinen Pfarrleuten zu Unserer Lieben Frauen" zum Pastor erwält; nicht viel später und zwar auch noch im J. 1524 und, wie es scheint, auch auf Veranlassung von Heinrich von Zütphen ward unser T. in Bremen zum Pastor zu St. Martini gewält; die neuerdings aus der „kleinen Bremer Chronik" mitgeteilte Nachricht, dass T. erst am 30. Juli 1525 seine erste Predigt zu St. Martini gehalten habe (vgl. Bremisches Jahrbuch, 2. Serie, 1. Band, Bremen 1885, S. 229), scheint wenigstens in der Angabe der Jareszal nicht genau zu sein (vgl. auch ebenda S. 13 und dazu die Anm. S. 15 und S. 272, Anm. 2). Beide haben dann in Bremen noch kurze Zeit mit ihrem Landsmann und Freunde Heinrich von Zütphen zusammengewirkt; nach dessen Fortzuge aus Bremen im November 1524 standen sie an der Spitze derer, welche die weitere Einfürung der Reformation in Bremen durchsetzten. Späteren bremischen Geschichtschreibern (vgl. Brem' und Verdische Bibliothek, 1. Band, 2. Stück, Hamburg 1753, S. 8 ff., Brem. Jahrbuch a. a. O. S. 228) gilt besonders das Jar 1525 als das für die Durchfürung der Reformation entscheidende; in diesem Jare ward deutscher Kirchengesang, deutsche Taufe, Abendmal unter beiderlei Gestalt u. s. f. eingefürt. In diesem Jare standen schon neben Timann und Probst Johann Pelt (auch Pelta und Pelz genannt) als Pastor zu St. Ansgari und Johann Zelst (oder Selst) als Probst's Capellan an Unserer Lieben Frauen. Timann scheint besonders mit Pelt befreundet gewesen zu sein; beide wurden im J. 1529 nach dem Marburger Gespräch vom Grafen Enno II. von Ostfriesland, nachdem Bugenhagen die Aufforderung, dorthin zu kommen, abgelehnt hatte, nach Emden gerufen, um die dortige Kirche vom Einfluss der Widertäufer zu befreien. Sie mögen zur Bekämpfung derselben um so geeigneter erschienen sein, als sie auch in Bremen schon mit anabaptistischen Erregungen zu tun gehabt hatten (vgl. Bremer Jahrbuch a. a. O., S. 268 f.). In Emden war es besonders Melchior Rinck (oder Ring, vgl. über ihn de Wette, Briefe VI, S. 613, Anm. 6; nach neuerer Annahme vielleicht identisch mit dem bekannten Melchior Hoffmann?), der die widertäuferische Bewegung leitete; Timann und Pelt scheinen gegen ihn nicht sehr viel ausgerichtet zu haben (vgl. Janssen, Jacobus Praepositus, Amsterdam 1862, S. 276 f.; ferner Hamelmann, Opera genealogico historica, S. 827 f.; doch läst Hamelmann irrtümlich Timann und Pelt schon in den Jaren 1525 und 1526 in Emden sein). Ende 1529 oder anfangs 1530 kehrten sie wider nach Bremen zurück. Hier begannen nun bald bürgerliche Unruhen, die von einem Streit über Viehweiden vor der Stadt, welche die Domherren in Besitz genommen hatten, ausgehend bald zu einer völligen Empörung gegen den Rat ausarteten und zwei Jare lang die Stadt in Bewegung hielten. Timann, Probst und andere predigten gegen die Aufrürer und suchten an ihrem Teile die Bewegung darnieder zu halten; nach der Besitzergreifung vom Dom am Palmsonntage, den 24. März 1532, an welchem Tage Probst im Dom die erste evangelische Predige hielt, hat auch Timann dreimal daselbst gepredigt (Bremer Jahrbuch a. a. O. S. 237); als aber bald nach Ostern 1532 die vier Bürgermeister und einige andere Mitglieder des Rates die Stadt, in welcher sie sich nicht mehr sicher fülten, verlassen hatten, konnten auch T. und Probst sich nicht halten; sie verließen am 1. Mai Bremen und begaben sich nach Brinkum. Doch bald darauf wurde der Aufstand unterdrückt; und nach einem Monate (Bremer Jahrbuch a. a. O. S. 273, Anm. 1) kehrten dann auch T. und Probst wider in ihre Gemeinden zurück (nach Klose in Niedners Zeitschrift 1860, S. 297, geschah das erst nach dem 30. August). Es wurde nun, um die kirchlichen Zustände zu befestigen, eine Kirchenordnung für Bremen ausgearbeitet und dem Rate übergeben; nachdem sie von Luther und Bugenhagen im J. 1533 gebilligt war, ward sie angenommen und eingefürt. Sie wurde darauf zu Magdeburg bei Michel Lotther, doch wol warscheinlich, weil es damals in Bremen keine Druckerei gab, gedruckt und erschien 1534 in Oktav unter dem Titel: „Der Ehrentriken Stadt Bremen christlike Ordeninge u. s. f." mit einer Vorrede Bugenhagens. Obschon Timanns Name in dem Drucke nicht genannt ist, darf als sicher gelten, dass er sie ausgearbeitet hat oder doch an ihrer

Ausarbeitung einen so hervorragenden Anteil hatte, daſs er mit Recht als ihr Verfasser gelten konnte; ihm haben dabei wol die älteren bugenhagenschen Ordnungen, sicher die Braunschweiger vom J. 1528, vorgelegen. (Vgl. Salig, Historie der Augsburgischen Confession III, S. 717 ff.; Richter, Evangelische Kirchenordnungen I, S. 241 ff.; Kühtmann im Bremischen Jahrbuch, 8. Band, 1876, S. 114 ff.) Daſs mit der Einfürung dieser Kirchenordnung die Ruhe noch nicht völlig wider hergestellt war, zeigte sich schon daran, daſs der Rat mit ihr zugleich ein scharfes Mandat gegen die Sakramentschänder drucken ließ; muſste doch auch in demselben Jare ein um die Befestigungen der Stadt hochverdienter Bürger Jwo Back (von anderen Jacob Bakes, auch Bokes genannt) wegen seiner widertäuferischen Neigungen die Stadt und ihr Gebiet zu meiden geloben. Es kann uns deshalb nicht auffallen, daſs auch Bremen sich auf dem Konvente vertreten ließ, der am 15. April 1535 zu Hamburg stattfand, auf welchem außer Hamburg und Bremen auch Lübeck, Rostock, Stralsund und Lüneburg durch ihre angesehensten Theologen gemeinsame Maßnahmen gegen das Eindringen der Widertäufer verabredeten; auffällig ist, daſs abseiten Bremens nicht Probst, der doch Senior und Superintendent war, sondern Timann dem Konvente beiwonte. Die Beschlüsse desselben hat Timann an zweiter Stelle zwischen dem Lübecker Superintendenten Bonnus und dem Hamburger Superintendenten Aepin unterschrieben. Aus ihrem Inhalte möge, da sie troz ihrer großen Bedeutung für die Befestigung der lutherischen Kirche im nordwestlichen Deutschland wenig bekannt sind, folgendes erwänt werden. Nachdem man sich über ein gleichmäßiges Verfaren, das die Magistrate ad coercendum furorem Anabaptistarum einschlagen sollten, geeinigt, fügte man in 17 Punkten Verabredungen de his, quae ad doctrinae et ceremoniarum concordiam servandam potissimum videntur pertinere, hinzu; von besonderem Interesse sind hier die beiden ersten Bestimmungen, in welchen für diese Städte schon ein theologisches Examen und eine Art Verpflichtung der anzunehmenden Prediger auf die in der Augsburger Konfession und deren Apologie enthaltene Lehre angeordnet wird. Es heißt dabei: ut is, qui iam examinatus recipitur ad docendum, promittat et syngrapha sua testetur, si fuerit necesse, nihil se praeter formam sanorum verborum praepositurum in ecclesia publice vel privatim, nisi prius sententiam suam cum Superattendente et fratribus suis conferat ac illi pariter consenserint, et postea scripto primariis aliarum urbium praedicatoribus communicent, ut hoc pacto concordia doctrinae conservetur et ecclesia pravia opinione aliqua non inficiatur. (Vgl. die Beschlüsse des Konventes bei Greve, Memoria Aepini, p. 25—29.) Auch auf dem Konvente zu Schmalkalden war T. als von Bremen entsandter Theologe anwesend; neben ihm als weltliche Abgesandte der Syndikus Jopst Mann und der Senator Dietrich Vasmer. Ebenso nahm Timann mit dem Bürgermeister D. von Buren Ende 1540 und Januar 1541 an dem Religionsgespräche zu Worms Teil (vgl. Roeder, De colloquio Wormatiensi, p. 72, 75, 78, Corpus Reff. III, Sp. 1162); und bei den hierauf folgenden Verhandlungen zu Regensburg, wo der Reichstag im April 1541 eröffnet ward, war er gleichfalls anwesend (vgl. Verpoorten, sacra superioris aevi analecta, Coburgi 1708, p. 105; Corpus Reff. IV, Sp. 267); er stand hier als Vertreter der Kirche den verschiedenen bremischen Ratsmitgliedern zur Seite, welche auf diesem Reichstage so wichtige Privilegien für Bremens politische Stellung, namentlich dem Erzbischof gegenüber, erwirkten. Aus diesen widerholten auswärtigen Verwendungen T.'s läſst sich doch wol schließen, daſs er in seiner Vaterstadt nicht nur den Ruf eines treuen Predigers und Seelsorgers hatte, ein Ruhm, den ihm auch seine Feinde lassen, sondern auch den eines tüchtigen Theologen und geschickten Vertreters der Ansichten und Forderungen seiner Kirche, so daſs die ihm wegen seines Verhaltens in den hardenbergischen Streitigkeiten manchmal gemachten Vorwürfe, er sei beschränkt gewesen oder er habe sich nur von kleinlichen Beweggründen leiten lassen, in dem Urteil seiner Mitbürger über ihn keinen Anhalt finden. Daſs er auch im Jare 1545 auf einem Colloquium zu Worms (?) anwesend gewesen sei, wie „Altes und Neues“ Band 4 (vgl. unten) und danach bei Rotermund gemeldet wird, kann nur eine Verwechslung mit sei-

ner Tätigkeit in Worms im J. 1541 sein. Zu seiner Wirksamkeit außerhalb Bremens gehören dann aber noch die Kirchenvisitationen, welche er auf Wunsch der Grafen von Hoya in deren Gebiete vornahm. Er scheint in einer Art dauernder amtlicher Stellung widerholt von Bremen aus dort tätig gewesen zu sein. Auf Wunsch eines Grafen von Hoya, der Mitvormund der jungen Grafen zur Lippe war, hat er im J. 1538 auch in Detmold gemeinschaftlich mit Adrian Buxschot aus Hoya eine Visitation gehalten und eine Kirchenordnung für Lippe ausgearbeitet; Hamelmann (a. a. O. S. 812) sagt dabei von Timann's Predigten in Detmold, er sei mirus et suavis in docendo, quem omnes cum gaudio audiverunt docentem. Im J. 1548 nahm er zu Hoya Anteil an den Verhandlungen einer Synode, in Folge deren auch dort das Interim abgewiesen wurde; er selbst bekämpfte dann auch das Interim in einer besonderen Schrift 1549. Auf einer Generalvisitation in der Grafschaft Hoya, die im Januar 1557 ihren Anfang nahm, fand er seinen Tod. Als er am 13. Februar nach Nienburg gekommen war, fülte er sich schon krank. Am 17. Februar starb er daselbst. Über seinen „christlichen und gottseligen Abschied“ ließ von Eitzen einen Bericht zweier Nienburger Geistlichen drucken, der dem Unterzeichneten nicht zugänglich war (vgl. die 1. Aufl. dieser Encykl., Band 21, S. 275 unten, und „Altes und Neues“ IV, S. 114 ff.).

Über Timanns Verhalten in den Bremer Kämpfen wegen der Lehre vom Abendmal ist zu dem Band V, S. 596 ff. Mitgeteilten nur weniges beizufügen. Dass er bei der Herausgabe seiner farrago an Gefaren gedacht habe, die von Emden her für die lutherische Lehre vom Abendmal drohten, geht auch aus den Worten Melanchthons vom 22. August 1554 an Hardenberg hervor: de quaestione, quam Lascius movet, scripsit huc ad Pastorem (Bugenhagen) querelas Johannes Amsterodamus (Corp. Reff. VIII, col. 336, in einem Brief an Hardenberg). Der ganze Streit will im Zusammenhang mit den die ganze Kirche damals bewegenden Sakramentsfragen verstanden werden; der Titel von T.'s farrago (schon Wessel schrieb eine farrago) steht im Zusammenhang mit dem Titel der Schrift Joachim Westphal's vom J. 1552: farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentariorum libris congesta“ und weiset gerade in seinem Gegensatz gegen diesen auf eine friedliche Absicht des Verfassers. Timann ist gewiss ehrlich der Meinung gewesen, dass alle die Zeugen, die er für die lutherische Abendmalslehre anfürte, in ihrer Ansicht übereinstimmten; wie viele lutherische Theologen jener Zeit (und bis auf unsere Tage) glaubte er, dass die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi notwendig schon in den Aussagen der Augustana und der Apologia mit enthalten sei; nur solche Lehrer anzunehmen, die auf dem Grunde dieser Bekenntnisse standen, hatte die bremische Kirche auf dem Hamburger Konvent sich verpflichtet. Dass Hardenberg sich nicht als durch diese Bekenntnisse gebunden ansah (vgl. [Wagner] Hardenbergs Lehramt, S. 160; K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, 2. Ausg., 2. Band, S. 331), zeigte, dass eine Verschiedenheit vorhanden war, die doch noch andere Gründe hatte als die Lehre von der Ubiquität. Wir mögen die Art des Streites und viele Einzelheiten bedauern und uns in manche damals verteidigte Thesis nicht finden können; das Recht nur auf der Seite Hardenberg's, Lasco's und der Genossen derselben sehen, ist jedenfalls eine Einseitigkeit, die dem Ernste und dem theologischen Standpunkt der Gegner nicht gerecht wird. An der Lauterkeit der Gesinnung Timann's dabei zu zweifeln, gibt uns bei ruhiger Erwägung die Geschichte jenes Streites keinen Anlass. (Dass Timann beim ersten Aufenthalte Lasco's in Bremen 1550 ihm das heil. Abendmal gereicht habe, wie mitunter erwänt wird, ist nach den eingehenden Untersuchungen Wagners a. a. O. S. 48 ff. nicht nachweisbar; nach diesen hat vielmehr Probst es ihm gereicht.) — T. hat sich in den Hardenbergschen Streitigkeiten den Beinamen „Sötemelk“ zugezogen, warscheinlich, weil er damals mehrfach in Hinblick auf Hardenbergs Äußerungen gesagt hat: „De Melk is nich rein“, was wol eine sprichwörtliche Redensart war. — Er hat dann den Ausgang, den der Kampf in Bremen nahm, nicht erlebt, sondern ward vorher aus der streitenden Kirche abgerufen.

Außer der Band V, S. 600 schon angefürten Litteratur ist zu vergleichen: Brem' und Verdische Bibliothek I, 2, Hamburg 1753 (ein anonymer Aufsatz über die Reformationsgeschichte Bremens). „Altes und Neues“ aus den Herzogthümern Bremen und Verden, IV, Stade 1771, enthält S. 99—128 eine Lebensbeschreibung Timanns. Rotermund, Lexikon aller Gelehrten in Bremen II, S. 216 ff.; hier sind T.'s Schriften aufgezält. Bremisches Jahrbuch, mehrere wertvolle Aufsätze in den Bänden der 1. Serie, und nun besonders noch: 2. Serie, 1. Band, Quellen zur Reformationsgeschichte, Bremen 1885. — Zwei Briefe Melanchthons an Timann aus dem J. 1554 finden sich im Corp. Reff. VIII, col. 312 u. 337. **Carl Bertheau.**

Timotheus, der Apostelgehilfe. Unter den Männern, welche als jüngere Genossen, Schüler und Vertraute des Apostels Paulus berufen waren, das apostolische Werk der Gründung und Leitung der Völkerkirche fortzufüren, nehmen Timotheus und Titus einen hervorragenden Platz ein. Nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe und — was Timotheus betrifft — auch der Apostelgesch. standen diese beiden dem Apostel sonderlich nahe, wie denn auch sie allein es sind, an welche Paulus solche Briefe geschrieben hat, die in den Kanon Aufnahme fanden. Das hierin begründete Interesse an ihrer Person wird noch dadurch erhöht, dass sich in der Gegenwart hervorragende Kontroversen der neutestamentlichen Forschung an ihre Namen knüpfen, nämlich vor Allem der Streit um die Echtheit und die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, weiter die für die Kritik der Apostelgesch. wichtige Frage nach der Stellungnahme dieses Geschichtsbuches zu diesen beiden Männern (Nichterwänung des Titus; Beschneidung des Timotheus). Unsere Darstellung basirt auf der hier nicht zu beweisenden Voraussetzung, dass die lukanischen Angaben zuverlässig sind, sowie dass die Pastoralbriefe echt sind und aus einer Zeit stammen, welche über den Endtermin der Apostelg. hinausliegt, d. h. eine Befreiung des Paulus aus der römischen Haft und eine zweite Gefangenschaft desselben voraussetzen (vgl. den Art. „Paulus der Apostel“ Bd. XI, S. 356 ff., bes. S. 375 ff.).

Timotheus (ein sehr verbreiteter Name) stammte aus einer gemischten Ehe: sein Vater war Hellene, seine Mutter Jüdin (Apg. 16, 1 ff.); seine Heimat war nicht, wie jetzt auf Grund von Apg. 16, 1 die verbreitetste Annahme, Lystra sondern Derbe (Apg. 20, 4, vgl. des Unterz. Apostelgesch. Bd. I, S. 41 f. Anm.). Wärend der Vater, wie es scheint, früh verstorben war, hatten die Mutter Eunike und die Großmutter Lois (2 Tim. 1, 5) den Knaben, one dass er beschnitten war, zu israelitischer Frömmigkeit erzogen (2 Tim. 3, 15). So vorbereitet wurde er durch die Verkündigung des Apostels Paulus auf dessen erster Missionsreise (Apg. 14, 21) zugleich mit seiner Mutter und Großmutter für den Glauben an Jesum Christum gewonnen (dies ergibt sich durch Combination der Stellen 2 Tim. 1, 5; 3, 11; Apg. 16, 1, sowie des Umstandes, dass Paulus ihn τέκνον nennt 1 Kor. 4, 17; 1 Tim. 1, 2 u. ö.). Schon als Neophyt scheint T. durch Glaubenseifer in weiterem Kreise Aufsehen erregt zu haben: als Paulus einige Jare darauf, im Begriff mit Silas seine zweite Reise anzutreten, nach Lykaonien kam und zum Ersatz für Johannes Markus eines dienenden Begleiters benötigt war, wurde ihm nicht nur in Derbe selbst, sondern auch in den Nachbargemeinden von Lystra und Ikonium T. als der geeignete bezeichnet, und zwar durch prophetische Kundgebungen, welche auf sonderliche göttliche Erwälung hinwiesen; woraufhin Paulus ihm unter Assistenz des Presbyteriums (jedenfalls der Gemeinde zu Derbe) durch Handauflegung das zur διακονία eines εὐαγγελιστής befähigende Charisma vermittelte (Apg. 16, 2 f.; 1 Tim. 1, 18; 4, 14; 2 Tim. 1, 6 vgl. 4, 5). Zugleich erfolgte auf des Apostels Veranlassung seine Beschneidung (vgl. m. Apostelgesch. I, S. 376 f.). Dieser Akt der Akkommodation, welchen P. begehren musste, um nicht der jüdischen Diaspora einen Vorwand zur Abweisung seines Evangeliums zu bieten, war für T. doch nicht eine leere Äußerlichkeit, sondern ein durch seine Herkunft und Erziehung hinlänglich ethisch vorbereiteter Schritt, durch welchen er zum Judentum in das gleiche Verhältnis wie

P. trat und fähiger wurde, auf des Apostels Evangelisationsgedanken einzugehen. Alles weist darauf hin, dass es bei seiner Aufnahme in die Gefolgschaft des Ap. auf ein dauerndes Verhältnis abgesehen war, wie denn auch tatsächlich seine Beziehungen zu P. äußerlich und innerlich (vgl. 2 Tim. 3, 10 f.) so enge geworden und geblieben sind wie bei keinem andern der Mitarbeiter des Apostels.

Da P. noch etwa 12 Jare später zu Timotheus als einem jüngeren Manne redet (1 Tim. 4, 12; 2 Tim. 2, 22), so mag T. beim Eintritt in seine Begleitung erst etwa 20 Jare alt gewesen sein. Dem entspricht, dass er offenbar zunächst eine auch im Vergleich mit Silas untergeordnete Stellung gehabt hat. Er scheint wärend der Zeit dieser zweiten paulinischen Missionsreise an der öffentlichen Missionspredigt überhaupt nicht beteiligt gewesen zu sein. Die Anfeindungen und Misshandlungen, denen P. und S. in Philippi und Thessalonich, dann P. für seine Person in Beröa und Korinth ausgesetzt waren, haben den T. nicht mit betroffen. Dagegen wurde er verwendet, wo es galt, die Früchte der eigentlichen Missionsarbeit zu sichern. Als P. von Beröa fliehen musste, blieb T. mit Silas zurück, von P. in Athen sehnlichst erwartet (Apg. 17, 14 ff.). Nach der Apostelgeschichte (18, 5) scheint es, als wären beide zugleich erst in Korinth wider zum Apostel gekommen. Aus 1 Theff. 3, 1 ff. ergibt sich das Genauere, dass schon in Athen beide wider bei P. waren, dass von dort aus T. nach Thessalonich entsendet wurde, von wo zurückkehrend er, nachdem inzwischen auch S. vom Apostel kurze Zeit entfernt gewesen und wider zurückgekehrt war, in Korinth mit beiden wider zusammentraf. Die erfolgreiche Sendung nach Thessalonich beweist, wie Wichtiges dem T. damals schon mit begründetem Vertrauen aufgelegt werden konnte, die Befestigung einer in ihrer Glaubensfreudigkeit und in ihrer Vertrauensstellung zu P. etwas erschütterten Gemeinde. Dieser gegenüber vindizirt ihm P. in den Briefen die autoritative Stellung eines Mitbegründers. Gleiche Stellung hat er in Korinth gewonnen (2 Kor. 1, 1. 19).

Von Apg. 18, 5 bis 19, 22 wird T. nicht genannt. Auf der Reise des Apostels von Korinth über Ephesus, Cäsarea, Jerusalem nach Antiochien und von dort nach Ephesus scheint T. ihn nicht begleitet zu haben. Doch ist nicht ausgeschlossen, was an sich warscheinlich ist, dass er in Korinth bis zu Ende bei Paulus verblieb und in Ephesus von Anfang bei ihm war. Jedenfalls erscheint er nach der Apostelgeschichte wie nach den Korintherbriefen gegen Ende der ephesinischen Zeit wider in der Stellung eines vertrautesten und zuverlässigsten Gehilfen des P., vornehmlich in den Angelegenheiten der korinthischen Gemeinde.

Nachdem P. bei einem vorübergehenden Besuche in dieser Gemeinde betrübende und besorgliche Warnehmungen gemacht (1 Kor. 16, 7; 2 Kor. 2, 1; 12, 14; 13, 1. 2) und dieserhalb ein — nicht aufbehaltenes — ernstes Schreiben an sie gerichtet hatte (1 Kor. 5, 9), hielt er es für angemessen, anstatt, wie er beabsichtigt hatte, selbst wider nach Korinth zu gehen, vorläufig den Timotheus zu senden, mit dem Auftrage, zur Beseitigung der Missstände zu wirken, (1 Kor. 4, 17; 16, 10 f.). Dies geschah wol im Anfang des Jares 57. Inzwischen wurde P. durch überkommene Nachrichten und durch ein Schreiben der Gemeinde veranlasst einen neuen Brief (den 1 Korintherbr.) zu schreiben, in welchem er die Hinkunft des T. als bevorstehend ankündigt. Derselbe wird also auf einem Umwege — etwa über Macedonien — dorthin gereist sein. Dass er wirklich dorthin gekommen und von dort zum Apostel nach Ephesus zurückgekehrt ist, ist kein Grund zu bezweifeln. Doch muss angenommen werden, dass er, bevor der Brief des Apostels dorthin gelangte, schon von dort wider abgereist war, one über die Wirkungen des Briefes berichten zu können, so dass P., um Nachricht zu erhalten, den Titus hinsendete, welcher über Macedonien zurückkehren bez. dem Apostel entgegenkommen sollte (2 Kor. 2, 12 f.; 7, 14; 12, 18). Der Apostel, bevor er nun von Ephesus abreiste, um über Macedonien zunächst nach Korinth zu gehen, schickte den Timotheus mit Erastus nach Macedonien voranf (Apg. 19, 22). Den Titus, welchem er schon in Troas zu begegnen gehofft hatte (2 Kor. 2, 12 f.), traf er in Macedonien und erhielt durch ihn über die korinthische Gemeinde erfreuliche Nachricht (2 Kor. 7, 7 ff.), worauf er ihn als Überbringer des

2. Korintherbriefes und mit einem Begleiter zwecks Beförderung der Kollektensache nach Korinth zurücksendete (2 Kor. 8, 6. 16 ff.). Timotheus, an der Abfassung des 2. Korintherbr. (1, 1) mitbeteiligt, hatte sich dem Apostel in Macedonien wider angeschlossen und wird mit ihm nach Korinth gereist sein, woselbst er zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes beim Apostel war (Röm. 16, 21). Timotheus war auch unter denen, welche den Apostel auf der Reise von Korinth nach Jerusalem begleiteten (Apg. 20, 4 ff.), und zwar unter denjenigen der Begleiter, welche nicht nur bis Asia, sondern weiter, warscheinlich bis Jerusalem, mitzogen (vgl. m. Apostelgesch. Bd. I, S. 41 f. Anm.).

Was dem Timotheus im Auftrage des Apostels der korinthischen Gemeinde gegenüber zu leisten oblag, war größer als das, was er früher in Thessalonich geleistet hatte. Es handelte sich um sehr schwierige und delikate Verhältnisse in der wichtigsten und schwierigsten der paulinischen Gemeinden. P. war überzeugt, sich völlig auf ihn verlassen zu können, und dass er sich auch in diesem Falle bewärt hat, darf daraus geschlossen werden, dass P. im 2. Korintherbr. ihn als Mitbriefsteller und als Mitbegründer der Gemeinde nennt. Hienach war, als P. zurücktrat, Timotheus derjenige, welchem in erster Linie die Fortfürung des apostolischen Werkes und die Gemeindeleitung zufallen muſste.

Hat T. den Apostel nach Jerusalem begleitet, so ist auch warscheinlich, dass er wärend der cäsareensischen Haft ihm nahe blieb, und nicht ausgeschlossen, dass er auf der Reise nach Rom sein Begleiter und in Rom von Anfang bei ihm war. Jedenfalls war er dies wärend der späteren Zeit der römischen Haft und zwar in einer Vertrauensstellung wie kein anderer der Paulusgehilfen. Ihn nahm P. zum Mitbriefsteller, nicht nur als er an die Philipper, sondern auch als er an die Kolosser und an Philemon schrieb. Ausdrücklich bezeugt P., dass unter seinen Vertrauten Timotheus allein volle, selbstlose Hingebung an das Werk des Herrn und an ihn selbst besitze (Phil. 2, 19 ff.). Ihn gedachte er daher auch, bevor er selbst käme, zur Visitation nach Philippi zu senden.

Bis hieher reicht die sichere geschichtliche Grundlage der Apostelgeschichte. Des weiteren sind wir, wie für die Geschichte des P. so für T., im einzelnen auf Schlussfolgerungen und Kombinationen angewiesen.

Nachdem P., wol im Sommer 63, aus der Haft befreit war, wird er zunächst die in den Gefangenschaftsbriefen ausgesprochene Absicht ausgefürt haben, seine Gemeinden im Orient zu besuchen. Ist der Hebräerbrief von P., so muss er gleich nach der Befreiung von einem Ort Italiens aus geschrieben sein, und wir entnehmen dann aus Hebr. 13, 23, dass Timotheus, kurz zuvor vom Apostel (nach Philippi?) entsendet, in Haft geraten, aber wider befreit war und vom Apostel erwartet wurde, mit welchem er vielleicht die Leser des Hebräerbriefes (Antiochia?) besucht hat. Demnächst hat Timotheus seinen Aufenthalt in Ephesus, wärend P. in Kreta missionirte und bei der Abreise von dort den Titus zur Herstellung von Gemeindeordnungen zurückließ (Tit. 1, 5). Auf der Reise von Kreta nach Macedonien läſst P. dem Timotheus die Weisung zukommen, in Ephesus zu bleiben, um einer dort aufkommenden häretischen Richtung entgegenzuwirken (1 Tim. 1, 3). P. gedenkt auch selbst dorthin zu kommen, jedoch möglicherweise erst später (1 Tim. 3, 14 f.), für welchen Fall er dem Timotheus in dem ersten Briefe, wol von Macedonien aus, Anweisung für Gemeindeleitung sendet. Gleichzeitig schreibt er in gleichem Sinne an Titus, welchen er zu baldiger Zusammenkunft nach Nikopolis (in Epirus) bestellt, woselbst er zu überwintern gedenkt (Tit. 3, 12). Es scheint, dass P. zunächst nicht nach Ephesus gekommen ist, sondern von Nikopolis aus die früher geplante Reise nach Spanien unternommen, nach der Rückkehr aber von dort die Besuche in den Gemeinden Asiens gemacht hat, auf welche 2 Tim. 4, 13. 20 hinweist, bald darauf wider in Haft und nach Rom gekommen ist, von wo er in der Erwartung nicht fernen Todes dem in Ephesus weilenden Timotheus den zweiten Brief schreibt mit der Weisung, vor dem Winter zu ihm zu kommen.

Hienach haben wir den Timotheus wärend dieser Jare in Ephesus weilend zu denken und zwar in der Stellung eines solchen, der in Vertretung des Apo-

stels die Oberaufsicht und Leitung eines weiteren Kreises von Gemeinden fürt. Es war eine Stellung von solcher Selbständigkeit und Verantwortlichkeit, wie er sie früher nicht gehabt. Auch lag ihm ob, sowol durch eigene Missionspredigt als auch durch Heranbildung zukünftiger Evangelisten und Lehrer für weitere Ausbreitung des Evangeliums und für die Bewarung der Christengemeinden in der apostolischen Lehre zu sorgen (vgl. 1 Tim. 4, 6. 12 ff.; 2 Tim. 1, 6; 2, 2. 14 f.; 4, 1 f.). Indem so Timotheus mehr als früher auch öffentlich als ein Haupt der Christengemeinden hervortreten muſste, konnte es nicht ausbleiben, daſs er auch persönlich immer mehr von Anfeindungen der Widersacher betroffen wurde (vgl. 1 Tim. 6, 12 ff.; 2 Tim. 1, 8 ff.; 2, 1 ff.; 4, 5). Endlich erhöhten sich die Schwierigkeiten seiner Wirksamkeit durch die in Ephesus teils schon vorhandenen, teils eben damals aufkommenden oder aufkeimenden häretischen Richtungen (vgl. 1 Tim. 1, 3 ff. 19 f.; 4, 1 ff. 7; 6, 3 ff. 20 f.; 2 Tim. 1, 15; 2, 16 ff.; 3, 1 ff.; 4, 3 ff.), unter welchen die eine derart war, daſs Timotheus in Gefar war, sich über ihren in Warheit verderblichen Charakter täuschen zu lassen und ihr auch für seine Person Einfluſs zu gestatten, eine Richtung, welche unter dem Schein tieferer Erforschung der heil. Schrift von dem waren Wesen des Christentums abzufüren drohte.

Nach dem in den apostolischen Briefen an Timotheus herrschenden Ton der darauf bezüglichen Weisungen und Warnungen muſs man schlieſsen, daſs Timotheus sich diesen Aufgaben und Schwierigkeiten seiner jetzigen Stellung, auch abgesehen von seiner Jugendlichkeit (vgl. 2 Tim. 2, 22), nicht völlig gewachsen zeigte. Deprimirt, wie es scheint, auch durch häufige, durch übertriebene Askese vermehrte Leibesschwachheit (1 Tim. 4, 8; 5, 23), scheute er sich vor den um des Evangeliums willen drohenden Leiden und fing an, die öffentliche Evangelistentätigkeit zu vernachlässigen, dagegen der bezeichneten unfruchtbaren Schrifterforschung und einer mit Erwerb verbundenen Lehrtätigkeit sich hinzugeben. Dabei scheint auch in seinem persönlichen Verhältnis zum Apostel sein früherer Liebeseifer nachgelassen zu haben. Man empfängt den Eindruck, daſs das Feuer der ersten Liebe etwas erkaltet, und der Eifer für das Werk des Herrn erlahmt war. Mit allem Ernst muſs der Apostel ihn auf den ihm gewordenen Beruf hinweisen und an die Anfänge seiner Christen- und Evangelistenlaufban erinnern. Andererseits aber läſst sich auch nicht verkennen, daſs der Apostel keineswegs an ihm irre geworden ist, sondern das feste Vertrauen hegt, er werde sich ermannen und beharren. Wärend P. in Bezug auf manche seiner Gehilfen resignirt zu beklagen hatte, daſs sie ihm nicht ganz zuverlässige Stützen seien (vgl. 2 Tim. 4, 10 ff.), bleibt ihm Timotheus derjenige, welchem er, der Abscheidende, die Fortfürung seines Werkes als Vermächtnis anvertrauen kann.

Über des Timotheus ferneren Lebenslauf wissen wir leider nichts, da auſserbiblische Quellen von ihm nichts weiter bieten, als die möglicherweise nur auf Grund der Pastoralbriefe angenommene und auf Verkennung der wirklichen Stellung des Timotheus beruhende Überlieferung, daſs er „Bischof“ von Ephesus gewesen, und die unkontrollirbaren Angaben der Märtyrerakten, wonach er unter Domitian das Martyrium erlitten haben soll (Constit. apost. VII, 46; Euseb. hist. eccl. III, 4; Chrysost. hom. XV zu 1 Tim.; Photius bibl. 254. — Akten des Timotheus griech. und lat. herausgegeben von Usener, Acta Timothei, Bonn 1877; vgl. Lipsius, Die apokr. Apostelgeschichten, Bd. II, 2; Braunschw. 1884.

Litteratur: Die bekannten Kommentare zu den Timotheusbriefen, sowie die schon in dem Art. „Paulus der Apostel“ erwänten kritischen Schriften zu den Pastoralbriefen. Im übrigen ist noch auf folgende Punkte hinzuweisen.

Das Lebensbild des Timotheus gestaltet sich natürlich wesentlich anders, wenn man von der Annahme ausgeht, daſs die Timotheusbriefe in die von der Apostelgeschichte umfaſste Lebenszeit des P. einzuordnen sind. Auf Grund dieser Annahme bietet besonders die Schrift von Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbr. 1860) beachtenswerte Untersuchungen.

Diejenigen, welche die Echtheit der Timotheusbriefe bestreiten, tun es auch um deswillen, weil die aus denselben sich ergebende Vorstellung von der Per-

sönlichkeit und der amtlichen Stellung des Timotheus geschichtlich unwarscheinlich sei. Hiezu vergl. besonders die Schrift von Holtzmann, Die Pastoralbriefe, 1880.

Die Streitfrage über die Beschneidung des Timotheus findet ihre Erörterung in den auf die Apostelgeschichte bezüglichen kritisch-exegetischen Schriften.

Lic. **K. Schmidt.**

Tischendorf, Lobegott [Aenotheus] Friedrich Konstantin, seit Mai 1869 von Tischendorf, wurde am 18. Januar 1815 zu Lengenfeld, einer kleinen Stadt im sächsischen Voigtlande (etwa $2^1/_2$ Meilen von Plauen aus in der Richtung nach Dresden gelegen) geboren — und starb am 7. Dezember 1874 zu Leipzig, noch nicht 60 Jare alt. Sein Vater war ein angesehener und beschäftigter Arzt; die Vorfaren desselben sollen lange im Voigtlande oder den benachbarten Gegenden Thüringens angesessen gewesen sein. T. besuchte zunächst die Bürgerschule seiner Vaterstadt, sodann vom Jare 1829 an das Gymnasium zu Plauen, von welchem er Ostern 1834 mit den besten Zeugnissen und einer ungewönlich gründlichen Kenntnis der klassischen Sprachen zur Universität entlassen wurde. Er studirte nun vier Jare (bis Ostern 1838) in Leipzig Theologie; in dieser Zeit scheinen seine Eltern beide gestorben zu sein. Als Student erhielt er zweimal für eine gelehrte Abhandlung einen Preis; am 31. Oktober 1836 krönte die theologische Fakultät seine Arbeit über die „doctrina Pauli de vi mortis Christi satisfactoria" mit der akademischen Preismedaille; gegen Ostern 1838 wurde von der Ammonstiftung seine „disputatio de Christo pane vitae, sive de loco Evang. Joannis 6, 51—59, coenae sacrae potissimum ratione habita", des Preises wert befunden; beide Preisschriften erschienen im Druck (Leipzig 1837 bei Hinrichs und Leipzig 1839 bei Köhler); die erste übersandte er mit einem vom 30. April 1837 aus Prausitz datirten lateinischen Schreiben an den damaligen Prinzen (späteren König) Johann von Sachsen. Unter den theologischen Professoren Leipzigs hat one Frage Winer, der, seit 1832 ordentlicher Professor in Leipzig, damals in der kräftigsten Periode seines Wirkens stand, den bedeutendsten Einfluss auf ihn gehabt; ihm dankt er die Anregung zu kritisch-wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Grundtext des N. T.'s und die tüchtige philologische Schulung zu derselben; er selbst datirt später gelegentlich einmal den Beginn seiner textkritischen Studien aus dem Jare 1837. Neben seinen gelehrten Arbeiten beschäftigten ihn poetische Versuche, die seine näheren Freunde schon den künftigen Dichter in ihm sehen ließen; gegen Weihnachten 1837 erschien eine Sammlung Gedichte von ihm unter dem Titel: „Maiknospen" (Leipzig 1838, bei Kollmann); eines dieser Lieder hat Mendelssohn in Musik gesetzt. Vor seinem Abgang von der Universität promovirte er zum Doctor der Philosophie. Von Ostern 1838 bis gegen Michaelis 1839 war er sodann als Lehrer an der Erziehungsanstalt des Pastors Zehme zu Großstädteln bei Leipzig tätig. In dieser Zeit veröffentlichte er außer seiner zweiten Preisschrift unter dem Pseudonym Dr. Fritz eine Novelle: „Der junge Mystiker oder die drei letzten Festzeiten aus seinem Leben" (Leipzig 1839, Köhler). Er unternahm darauf eine Reise nach der Schweiz und nach Straßburg und kehrte noch im Oktober 1839 nach Leipzig zurück mit der Absicht, sich hier in der theol. Fakultät zu habilitiren. Die Arbeit an der Habilitationsschrift unterbrach er nur durch eine Dissertation über die Stelle Matth. 19, 16 ff., die er im Auftrage der societas exegetica Lipsiensis als Gratulationsschrift zu verfassen hatte (Leipzig 1840, Köhler), sowie durch eine Abhandlung über „Die Geißler, namentlich die große Geißlerfahrt nach Straßburg im J. 1349" (Leipzig 1840, Fritzsche), die er nach dem Französischen von L. Schneegans, als er wärend der Messe seine Stube hatte verlassen müssen, ausarbeitete. Mit seiner Habilitationsschrift betrat er nun aber das Gebiet, auf welchem er fortan ein Dritteljarhundert ununterbrochen mit dem angestrengtesten Fleiße und mit einem staunenswerten Erfolge tätig gewesen ist, das Gebiet der neutestamentlichea Textkritik; sie handelte „de recensionibus quas dicunt [textus] Ni Ti, ratione potissimum habita Scholzii" (Lipsiae 1840, Köhler). Gleichzeitig unternahm er die Herausgabe eines N. T. gr. und bereitete sich auf eine größere wissenschaftliche Reise vor. Schon am Sonntage Reminiscere

(den 15. März) 1840 wandte er sich schriftlich an den schon genannten Prinzen Johann von Sachsen mit der Bitte um Empfehlungen in Rom; er wolle „den warscheinlich ältesten griechischen Kodex des N. T.'s, codex B, Vaticanus 1209, wenigstens durchgängig neu vergleichen, vielleicht auch mittels einer Kopie später eine Herausgabe davon veranstalten". „Zum Behufe der letzteren", so färt er fort, „ist die Manier, in welcher der codex Sangallensis 1836 vom verstorbenen Professor Rettig herausgegeben worden ist, außerordentlich vorteilhaft. Durch aufgelegtes papier végétal läßt sich die wortgetreuste Kopie gewinnen und hernach diese Kopie in Stein abdrucken". Er spricht dann weiter von der Bedeutung dieses Kodex, den bisherigen ungenügenden Vergleichungen desselben, beruft sich für seine Person auf beiliegende Schreiben von Großmann (datirt von demselben Tage) und Winer (unbekannt), nennt einige hochgestellte Männer, welche seinen Plan vertreten würden und schließt mit der Angabe, dass er „circa Michaelis, nachdem er durch Absolvirung seiner jetzigen kritischen Arbeit jeden Buchstaben des N. T.'s zu seinem Vertrauten gemacht haben werde, die Reise anzutreten gedenke". Den Sommer über muss er dann auch namentlich an seiner Ausgabe des N. T.'s vollauf zu tun gehabt haben. Am 26. Oktober 1840 erlangte er durch Verteidigung seiner genannten Dissertation de recensionibus Ni Ti den theologischen Licentiat; — am 30. Oktober trat er darauf seine erste textkritischen Studien gewidmete Reise an. Damals muss der Druck seiner (ersten) Ausgabe des N. T.'s (Leipzig 1841, C. F. Köhler, in niedrig Oktav) beendet gewesen sein; sie hat keine besondere Vorrede und somit auch kein Datum. Den größten Teil der prolegomena nimmt die ganz aufgenommene Habilitationsschrift ein. Man kann sagen, dass Tischendorf im wesentlichen schon in dieser Ausgabe den Grundsätzen gefolgt ist, die er hernach beibehalten hat; jedenfalls ist sie ein Beweis großen Fleißes und ließ von dem nun erst in seinem 26. Jare stehenden Außerordentliches erwarten; eine eingehende und in hohem Grade anerkennende Anzeige derselben lieferte David Schulz, der Herausgeber der 3. Ausg. des 1. Bandes des Griesbachschen N. T. (Berlin 1827), in der Neuen Jenaischen Allg. Literatur-Zeitung 1842, Nr. 145 ff. — Aber wärend der Arbeit an dieser Ausgabe des N. T.'s, über deren Mängel er sich selbst nicht täuschte (vgl. prolegg. pag. LIV, und Studien u. Krit. 1842, S. 499), hatte Tischendorf nun auch recht erkannt, worauf es für die Förderung der neutestamentlichen Textkritik zunächst hauptsächlich ankomme. Damals lagen abgesehen von den Griesbachschen an bedeutenderen neueren Ausgaben diejenigen von Carl Lachmann und von Martin Augustin Scholz vor; Lachmanns kleine Stereotypausgabe war 1831, der erste Teil der Scholzschen 1830, der zweite Teil 1836 erschienen; von der größeren Lachmannschen erschien der erste Teil erst im J. 1842. Der kritische Standpunkt dieser beiden Herausgeber war so verschieden als möglich; wärend Scholz den sog. konstantinopolitanischen, d. h. den Text der jüngeren Handschriften, bevorzugte und dadurch sich unter Verwerfung der Resultate Griesbachs dem textus receptus wider bedeutend näherte, wollte Lachmann „die gebilligtste Lesart des Orients", einen Text, wie er „in den letzten Jaren des 4. Jarhunderts gelesen ward", herstellen. Tischendorf verwarf die Scholzsche Ansicht entschieden und war mit Lachmann wenigstens darin einig, dass er im allgemeinen denjenigen Text, den die ältesten Zeugen enthielten, für den zu befolgenden hielt, wenn er auch sonst in der Auffassung der textkritischen Aufgabe vielfach von ihm abwich; vor allem aber erkannte er, dass man sich überhaupt bisher one genügende genaue Kenntnis der Lesarten auch nur der wichtigsten Handschriften und der übrigen Quellen für den Text an die Feststellung desselben gemacht hätte; edoctus sum, sagt er, .. largam quae in libris venditari solet lectionum variantium copiam fere esse splendidam quandam miseriem (prolegg. pag. LIII), eine Warheit, die heutzutage für die damalige Zeit Niemand bezweifelt, die aber damals eine ganz ungewönliche Vertrautheit mit dem Tatbestande verriet. Namentlich ist auch seine Beurteilung der Lachmann'schen Ausgabe (a. a. O.), und zwar zu einer Zeit, als der Zeugenbeweis für den Lachmann'schen Text noch nicht vorlag, außerordentlich treffend. In Folge dieser Erkenntnis von der Notwendigkeit, ehe die kritische Be-

arbeitung des Textes weitergefürt würde, gerade auch die wichtigsten Quellen für den Text noch viel genauer und sorgfältiger, als es bisher geschehen war, zu durchforschen, bildete sich Tischendorf nun einen bestimmten Studienplan, welchen er dann ausfürlich in einem „Zur Kritik des Neuen Testamentes" überschriebenen Aufsatze den „sachvertrauten Gelehrten zur Beachtung und Prüfung" vorlegte. Dieser Aufsatz muss Ende 1841 oder im Anfange des Jares 1842 geschrieben sein (und zwar in Paris, vgl. hernach) und ist im 2. Heft des Jargangs 1842 der Studien und Kritiken, S. 496—511, abgedruckt. Das Genauere über diesen „großartigen Plan" ist schon Band II, S. 430 dieser Encyklopädie mitgeteilt (in dem Artikel Oskar von Gebhardt's „Bibeltext des N. T.'s", auf den fortan alle Verweisungen sich beziehen, in denen one weitere Angabe Band II citirt wird). Es muss dahingestellt bleiben, wie weit Tischendorf schon bei seiner Abreise aus Leipzig das alles so klar durchschaut hatte; jedenfalls merkt man diesem etwa fünfviertel Jare später geschriebenen Aufsatze die Arbeitslust an, die ihn in Folge der in dieser Zeit schon gewonnenen Erfolge, von denen er bereits berichten kann, erfüllte. Es war keineswegs seine Meinung, dass er allein im Stande sein werde, die für notwendig erkannten Arbeiten in diesem Umfange zu bewältigen; aber das wird man sagen dürfen, dass nur selten einem Gelehrten in dem Maße wie ihm beschieden worden ist, nach einem gleich beim Eintritt ins selbständige Wirken erfassten Plane die ganze Lebensarbeit zu gestalten und dem gesteckten Ziele wenigstens für seine Zeit in einem die künften Erwartungen überbietenden Grade nahe zu kommen und seinen Nachfolgern für alle Zeiten den Weg zu ihm zu bauen.

Als Tischendorf Ende Oktober 1840 Leipzig verließ, begab er sich nicht, wie es nach seinem Schreiben vom Sonntage Reminiscere früher seine Absicht war, sogleich nach Rom, sondern zunächst nach Paris. Wir wissen nicht sicher, was diese für seine Zukunft überaus wichtig gewordene Abänderung seines Entschlusses verursacht hat; warscheinlich ist, dass einerseits der Umstand, dass die für Rom notwendigen Empfehlungen von hoher Seite ausblieben, andererseits die Rücksichtnahme auf seine geringen Mittel von Einfluss waren. — Eine Unterstützung von Seiten der Regierung war ihm anfänglich verweigert worden, obschon sich Winer, Illgen und Niedner für ihn verwandten; hernach wurde ihm durch den damaligen Kurator der Universität und Kreisdirektor zu Leipzig Johann Paul von Falkenstein, dem Tischendorf aus Dankbarkeit seine Ausgabe des N. T.'s widmete, für die Jare 1840 und 1841 eine Beihilfe von je 100 Thalern erwirkt. Am 23. Oktober zeigte Tischendorf in einem in griechischer Sprache geschriebenen Briefe dem Prinzen Johann von Sachsen an, dass er nun nach Paris gehe und noch nicht wisse, ob sein Wunsch, auch nach Rom zu gehen, ihm werde erfüllt werden. Um seine Mittel zu vergrößern, versicherte er sein Leben und verpfändete die Police; dennoch reiste er ab tam pauper, wie er selbst berichtet (N. T. Ed. VII. maior, I, pag. VIII sq.), ut pro paenula quam portabam solvere non possem. — In Paris, wo Tischendorf bis zum Januar 1843 verweilte und sich der Förderung seiner Studien abseiten des Konservators der Handschriften in der öffentlichen Bibliothek, Carl Hase, und anderer Gelehrten, z. B. Mignet's, Guizot's, A. v. Humboldt's erfreute, hat er von den dort vorhandenen acht Uncialen sieben neu verglichen und größtenteils abgeschrieben; es sind das die Handschriften $CD^2F^aK^1L^1M^1W^a$ (vgl. Band II, S. 415 ff.); ob er die von H^3 in Paris vorhandenen Blätter schon bei diesem oder erst bei seinem zweiten Aufenthalt in Paris im J. 1849 verglichen hat, vermag Schreiber dieses nicht zu sagen. Außerdem verglich Tischendorf ein lateinisches Fragment von Matthäus und Markus (von ihm mit reg bezeichnet), ferner die von Scholz benutzte Kollation des Vatikanus von Julius de St. Anastasia aus dem J. 1669, wodurch er sich von der Ungenauigkeit und Mangelhaftigkeit derselben überzeugte, u. a. Vor allem anderen wurde wichtig, dass es ihm gelang, C, den berühmten codex Ephraemi Syri, einen äußerst schwer zu lesenden Palimpsest, zu entziffern. Von denjenigen, die sich vor ihm an diese Arbeit gemacht, war Wetstein, der im J. 1716 für Bentley ihn verglichen und verhältnismäßig schon recht viel gelesen hatte, doch durch-

weg nicht sorgsam genug verfaren, hatte auch vieles gar nicht oder nicht richtig lesen können; andere, wie Boivin vor 1710, vor allem Griesbach 1770, Leß 1774, hatten nur ab und zu einige Zeilen oder nur wenige einzelne Wörter zu lesen vermocht. Dann war im J. 1834 auf Fleck's Ansuchen versucht worden, durch Anwendung der Giobertinischen Tinktur auf einzelnen Blättern die matte Schrift lesbarer zu machen, aber Fleck konnte trotzdem nur weniges und das nicht einmal richtig lesen. Tischendorf nun gelang es, auf diese Weise nicht nur den ganzen Kodex (vgl. Bd. II, S. 415), auch die Fragmente des A. T.'s, mit Ausnahme etwa im ganzen einer von den 290 Seiten des N. T.'s und mehrerer ganz hinfällig gewordener Blätter des A. T.'s, zu lesen, sondern auch von der Hand des ersten Schreibers die zweier späterer Korrektoren zu unterscheiden, wärend Wetstein nur einen Korrektor außer dem Schreiber angenommen hatte. Es war das ein überaus großer Erfolg gleich am Beginne seiner Tätigkeit auf diesem Gebiete. Er gewann sodann Bernh. Tauchnitz jun. in Leipzig dafür, eine diplomatisch genaue und würdig ausgestattete Ausgabe des Kodex in seinem Verlag erscheinen zu lassen; im November 1842 war der Druck des N. T.'s schon vollendet, im Dezember 1842 hatte Tischendorf in Paris das erste Exemplar des N. T.'s in Händen (dieser Band erschien Leipzig 1843 mit wichtigen Prolegomenen; das A. T. hingegen erst im J. 1845, da Tischendorf sich anheischig gemacht hatte, „die altteſt. Fragmente des cod. rescr. erst nach einigen Jaren zu veröffentlichen“, vgl. Studien u. Krit. 1842, S. 509 Anm.). In Anerkennung dieser Arbeit ernannte ihn die theol. Fakultät zu Breslau am 6. Januar 1843 zum Doctor der Theologie. Ehe die so gewonnene Berühmtheit dazu beitrug, ihm auch Erleichterungen für seine äußere Lage zu gewären, und namentlich auch Hilfsmittel zu weiteren Reisen flüssig zu machen, hatte er darauf bedacht sein müssen, durch andere Arbeiten nebenher sich die nötigen weiteren Existenzmittel zu verschaffen. Er verglich für Großmann die in Paris vorhandenen Handschriften des Philo, für Heimbach eine Handschrift des 60. Buches der Basiliken mit Scholien, und war außerdem wol noch schriftstellerisch tätig. Besonders zu erwänen ist, dass er in Paris im J. 1842 auch zwei (oder drei) neue Ausgaben des N. T. gr. bei Ambrosius Firmin Didot erscheinen ließ. Die eine dieser Ausgaben, die sog. „editio catholica“, enthält den griechischen Text des N. T.'s in der Weise, wie er dem Text der Vulgata am meisten entspricht, so dass von allen vorhandenen irgendwie handschriftlich beglaubigten Lesarten immer diejenige gewält ist, die an der betreffenden Stelle der Vulgata zu Grunde liegt oder zu Grunde liegen könnte; diese Ausgabe erschien im größten Oktav in schönem Druck und ist dem Erzbischof von Paris, Dionysius Augustus Affre, gewidmet. Neben dem griechischen Text auf der linken Hälfte der Seite steht in besonderer Kolumne rechts der lateinische der Vulgata, beide Texte sind in abgesetzten Versen one jeglichen Zusatz gedruckt; ein Anhang enthält auf 36 Seiten die Abweichungen der dritten Stephan'schen und zweiten Griesbach'schen Ausgabe, sodann auf 3 Seiten eine Übersicht derjenigen Stellen, in welchen, um den Parallelismus mit der Vulgata herzustellen, der Versanfang ein anderer als in den gewönlichen griechischen Ausgaben ist. Der griechische Text dieser katholischen Ausgabe erschien sodann noch in usum iuventutis studiosae catholicae allein in einem besonderen Abdruck in kleinerem Format. Tischendorf hatte wegen dieser Ausgabe, die seiner nicht würdig schien, allerlei Anfechtungen zu erdulden; wie er dieselbe angesehen wissen will, hat er in der Vorrede ausgesprochen; er hoffte von ihr auch eine Belebung der biblischen Studien in der katholischen Geistlichkeit; vgl. auch die prolegg. zur Ed. VII. mai., p. 124 sqq. Von der größeren Ausgabe erschien im J. 1849 ein neuer Abdruck; die kleinere Ausgabe wurde in den Jaren 1847, 1851, 1859 widerholt und vielleicht noch öfter; diese späteren Abdrücke scheinen one Tischendorfs Zutun erfolgt zu sein; auf dem Titelblatt der kleineren Ausgabe wurde seit 1851 als eigentlicher Herausgeber J. N. Jager genannt, der vorher auf dem Titelblatt beider Ausgaben nur als in consilium adhibitus bezeichnet war (vgl. über diese „pessima fraus“ die citirten Prolegomena S. 127; — über die kathol. Ausgabe überhaupt noch Reuß, Gesch. der heil. Schriften des N. T.'s, 5. Aufl., 1874,

§ 417 III). — Außer dieser kathol. Ausgabe erschien nun aber in demselben Jare bei demselben Verleger noch eine zweite (oder dritte) Ausgabe des N. T. gr. von Tischendorf, eine „editio non catholica“ (im Format der kleineren edit. cath.); sie enthält im wesentlichen den Text seiner Leipziger Ausgabe von 1841, nur an einigen Stellen, namentlich in den Evangelien, finden sich jetzt andere Lesarten bevorzugt; die Prolegomena sind neu ausgearbeitet; ein Anhang gibt die Varianten von Elzevier, Stephanus und Griesbach. Diese Ausgabe ist Guizot gewidmet; — sie ist besonders fehlerhaft gedruckt, was sich daraus erklärt, dass Tischendorf den Text für sie so herstellte, dass er die Abweichungen von der kath. Ausgabe als Korrekturen an dem Satz des kleineren Druckes derselben anbringen ließ; auch hat er wol wegen seiner Abreise von Paris nicht selbst die Korrektur besorgt und später von ihm eingehende Korrekturen scheinen nicht berücksichtigt zu sein.

Seinen fast 27 Monate dauernden Aufenthalt in Paris hatte Tischendorf nur zweimal auf kurze Zeit unterbrochen; im Herbst 1841 war er nach Holland und im Spätsommer 1842 nach England gereist. Die Reise nach Holland trug ihm durch die Bekanntschaft mit den dortigen Gelehrten mancherlei wissenschaftliche Förderung ein; über den Kodex F[1] in Utrecht (vgl. Band II, S. 416), den er zu bearbeiten gewünscht hatte, lag dort eine Arbeit des kürzlich (am 19. Januar 1840) verstorbenen Professor Jodocus Heringa druckfertig vor, so dass Tischendorf nur den Kodex und diese Arbeit zu sehen bekam, auf weiteres aber verzichten musste; die Arbeit Heringa's gab nicht lange danach Professor H. E. Vinke heraus (Utrecht 1843). Sein Ausflug nach England fürte ihn nach London, Oxford und Cambridge; überall fand er schon achtungsvolle Aufnahme; namentlich am letztgenannten Orte durchforschte er die Bibliotheken. Hier verglich er auch den Kodex F[2] (Band II, S. 416), namentlich auch den lateinischen Text desselben. In Oxford versuchte er einen Verleger für eine Ausgabe des Kodex D[2], den er in Paris abgeschrieben hatte, zu gewinnen; die Verhandlungen zerschlugen sich jedoch. In London ward er mit Bunsen bekannt. Umfangreichere textkritische Arbeiten scheint er damals in England nicht unternommen zu haben; die Reise bezweckte wol hauptsächlich Erholung und allgemeine Orientirung.

Tischendorf dachte nun daran, nach Rom zu gehen. Es lag ihm natürlich zumeist an unbehinderter Benützung des Vaticanus. Schon am 15. Mai 1841 hatte er sich wider an Johann von Sachsen und auch an das Kultusministerium in Dresden um persönliche Empfehlungen in Rom gewandt; in einem Schreiben vom 2. Nov. 1842 (aus Paris) an Johann von Sachsen konnte er für zwei Empfehlungsbriefe nach Rom danken und hinzufügen, dass der Erzbischof von Paris ihm ein eigenhändiges Schreiben an den Papst übergeben habe; auch sonst war er mit Empfehlungen an Kardinäle und Gesandte reichlich versehen. Im Januar 1843 reiste er von Paris ab; zunächst über Straßburg nach Basel, wo er die Evangelienhandschrift E[1] verglich. In Carpentras, wohin er über Genf und Lyon kam, fand er statt einer Uncialhandschrift der Evangelien, die er dort suchte, nur ein Evangelistarium (carp^{ev}, vgl. Ed. VII. mai. I, proll. p. 215). Von hier reiste er über Marseille nach Rom, wo er Ende Februar 1843 eintraf. Er verweilte nun in Italien 13 volle Monate, zunächst 4 Monate in Rom. Es ist bekannt, dass er den codex Vaticanus (B, vgl. Band II, S. 413 f.) damals trotz der dringendsten Verwendungen für ihn, u. a. von der Prinzessin Louise von Sachsen, der Stiefmutter des Königs, und persönlichen Wolwollens des Papstes Gregor XVI. nur sechs Stunden zu sehen bekam; der Kardinal Lambruschini, auf dessen Entscheidung alles ankam, ward von Angelo Mai beeinflusst, und dieser letztere hatte selbst schon eine Ausgabe dieses Kodex veranstaltet, die schon vollständig gedruckt war, — sie kam erst nach Mai's Tode im Jare 1857 mit Emendationen von Vercellone zur Ausgabe, — und ihm musste eine etwaige Kontrolle seiner Arbeit, die höchst ungenügend ausgefallen war, sehr unangenehm sein. Tischendorf hat später selbst geäußert, dass schwerlich ein anderer anders verfaren wäre; er hat dabei in der kurzen Zeit, die er die Handschrift in Händen hatte, viel zu ihrer richtigeren Beurteilung ermittelt, auch hernach noch von Mai auf

Anfragen über einzelne Lesarten Auskunft erhalten (vgl. Studien und Kritiken, 1847, S. 129 ff.). Ward so sein hauptsächlichster Wunsch ihm nur sehr ungenügend erfüllt, so gewann er doch in Rom, außer auf der Vaticana vorzüglich auf der Angelica, sodann in Neapel, Florenz, Venedig, Modena, Mailand, Turin reiche Ausbeute; es ist unmöglich, hier alle oder auch nur die wichtigeren Handschriften aufzuzälen, die er für seine Zwecke mehr oder weniger durcharbeitete; es genüge, beispielsweise zu erwänen, dass er in Neapel den Palimpsest W^b, in Florenz den Kodex Amiatinus (die berühmteste Vulgatahandschrift, vgl. Band VIII, S. 458), in Venedig den Kodex U (Band II, S. 419), in Modena H^2 (ebenda S. 416), in Turin Handschriften der Itala und Vulgata verglich. Es erstreckten sich seine Arbeiten, abgesehen von den biblischen Texten, jetzt auch schon auf die neutestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen u. a.; dabei vervollständigte er seine Sammlungen für Philo u. s. f. — Im Anfange des April 1844 reiste Tischendorf von Livorno nach Ägypten ab, jetzt von der königl. sächsischen Regierung und von Privatleuten reichlich unterstützt. Die Reise ging über Alexandrien nach Cairo, an den Sinai, über Cairo nach Jerusalem, von da nach Nazareth, Beirut und zurück über Smyrna, Patmos, Konstantinopel, Athen, Italien, Wien und München. Überall wurden die Bibliotheken untersucht, unbekannte Handschriften entdeckt und ausgebeutet, ein nicht kleiner Teil (in griech., arab., kopt., hebr., äthiop. und anderen Sprachen) erworben und mit in die Heimat zurückgebracht. Noch in Wien wurde eine Handschrift der Itala (evg. Palatinum), in München eine der Vulgata (vgl. Ed. VII. maior I, prolegg. p. 243 unter e und p. 250 unter ing) verglichen. Über seine (erste) Orientreise gab Tischendorf dann selbst einen Bericht heraus (Reise in den Orient, Leipzig 1845 f., B. Tauchnitz, 2 Bände); über die erworbenen Handschriften berichtete er später, nach der zweiten Orientreise, in seinen Anecdota sacra et profana (vgl. unten). Unter ihnen stehen oben an die 43 Blätter einer alten griechischen Bibel auf Pergament, Teile des A. T.'s enthaltend, welche Tischendorf im Katharinenkloster am Sinai geschenkt erhielt; gerade die doppelte Anzal, 86 Blätter, hatte er dort außerdem noch gesehen, aber nicht erwerben können; doch bemerkte er sich ihren Inhalt und schrieb eine Seite ab. Es waren dies schlecht verwarte, warscheinlich schon zum Untergang bestimmte Reste der ältesten Bibelhandschrift (des codex Sinaiticus, vgl. unten), die sich jemals gefunden hat. Tischendorf erkannte auf den ersten Blick ihren unvergleichlichen Wert; und da er wünschte, die im Katharinenkloster zurückgelassenen Teile der Handschrift, auf deren Wert er dort aufmerksam gemacht hatte, bei einer späteren Gelegenheit selbst entweder auch noch erwerben oder doch genau abschreiben zu können, so wollte er den Fundort nicht verraten; die nach Europa gebrachten Blätter benannte er nach dem Könige von Sachsen Codex Friderico Augustanus und gab sie unter diesem Namen in einem lithographirten Facsimile heraus (in oriente detexit, in patriam attulit, ad modum codicis edidit Const. Tisch., Lipsiae 1846, Koehler).

Seiner äußeren Lebensstellung nach blieb Tischendorf immer der Universität Leipzig angehörig. Bald nach seiner Rückkunft, — Weihnachten 1844 predigte er in seiner Vaterstadt Lengenfeld, im Januar 1845 kam er wider nach Leipzig, — ward er zum außerordentlichen Professor der Theologie ernannt; um diese Zeit gründete er sich auch seinen eigenen Hausstand, er heiratete im Sommer des Jares 1845 eine Tochter des schon erwänten Pastor Zehme. Im J. 1851 ward er zum ordentlichen Honorarprofessor ernannt; im Jare 1859 wurde er dann ordentlicher Professor der Theologie und erhielt gleichzeitig die für ihn gestiftete Stelle eines Professors der biblischen Paläographie. Seine Vorlesungen umfassten die neutestamentliche Exegese, die Einleitung ins N. T., das Leben Jesu u. s. f.; ferner las er über die neutestamentlichen Apokryphen, Textgeschichte, Kunde des Morgenlandes u. dgl. m.; später dann auch griechische Paläographie. Seine akademische Tätigkeit ward im Anfang des Jares 1853 durch seine zweite Orientreise und dann später noch einmal ein ganzes Jar unterbrochen, als er seine dritte Orientreise im J. 1859 unternahm; die übrigen vielen Reisen, welche er nach dem Jare 1845 noch zum Zwecke textkritischer Arbeiten unternommen hat, fielen fast

immer in die Universitätsferien. — Mehr als seine akademische Tätigkeit, über die uns nähere Angaben fehlen (Tischendorf selbst spricht später im Juni 1850 gelegentlich davon, dass es ihn um so mehr dränge, biblisch-kritische Forschungsreisen zu unternehmen, „je weniger mir in meinen hiesigen Verhältnissen ein erfolgreicher akademischer Wirkungskreis erreichbar gewesen"), kommen für die theologische Wissenschaft seine litterarischen Arbeiten in Betracht. Es galt, die aus den Bibliotheken Europas und des Orients mitgebrachten Schätze zu verwerten. Zweierlei Veröffentlichungen sind es, die diesem Zwecke dienen und selbständige Bedeutung haben. Zunächst diejenigen, welche er selbst später unter dem Gesamtnamen einer christlichen Urkundenbibliothek zusammenfasst und sodann seine Ausgaben des N. T. gr. In die erste Klasse gehören außer einigen schon genannten, zu denen der zweite, die Reste des A. T.'s umfassende Band des Codex Ephraemi (1845) kam, die Monumenta sacra inedita (Leipzig 1846, B. Tauchnitz), verschiedene Fragmente neutestamentlicher Handschriften, vor allem aber L[1] (vgl. Band II, S. 417) enthaltend; das Evangelium Palatinum (Leipzig 1847, Brockhaus), der Codex Amiatinus (d. h. das N. T. aus ihm, Leipzig 1850, Avenarius und Mendelssohn, 2. Aufl. 1854), und der Codex Claramontanus (D[2], vgl. oben, Leipzig 1852, Brockhaus), den Tischendorf im Herbst 1849 in Paris noch einmal einer genauen Vergleichung unterzog. Als eine Ergänzung dieser Arbeiten können die Anecdota sacra et profana (Leipzig 1855, Graul; zweite erweiterte Ausgabe ibid. 1861, Fries) angesehen werden; in diesem Werke teilt Tischendorf zuerst einen Katalog sämtlicher auf seinen beiden ersten orientalischen Reisen entdeckten und von ihm mitgebrachten Handschriften mit, sodann berichtet er in ihm über wichtige Handschriften in den von ihm besuchten Bibliotheken und teilt Auszüge aus ihnen mit; wie der Titel schon ausspricht, handelt es sich dabei nicht nur um biblische oder für das christliche Altertum wichtige Handschriften, obschon solche ganz vorzüglich beschrieben werden. Auf die Monumenta sacra inedita, nova collectio, kommen wir noch nachher zu sprechen. — Wärend Tischendorf diese genannten Ausgaben von handschriftlichen Urkunden für den Text des N. T.'s zum Druck vorbereitete, nahm er zugleich auch eine neue Ausgabe des N. T. gr. in Arbeit; dasselbe erschien als editio Lipsiensis secunda im J. 1849 (Leipzig, Ad. Winter; die Vorrede ist unterzeichnet: die ante festum S. Trinitatis, d. h. am 2. Juni; vgl. auch Band II, S. 430 f.). Seit Tischendorfs erster Leipziger Ausgabe war abgesehen vom ersten Bande der großen Ausgabe von Lachmann (vgl. oben S. 673) das N. T. gr. ad fidem codicis principis Vaticani von Eduard de Muralt erschienen (Hamburg 1846); Tischendorf, der in seinen Prolegomenen über diese Ausgabe, deren Herausgeber mit einem gewaltigen Selbstbewusstsein auftrat, von allem anderen abgesehen schon deshalb etwas sagen musste, weil ihre Angaben über die Lesarten des Vaticanus von den seinigen sehr abwichen und Muralt sich dabei rühmte, es sei ihm gestattet gewesen, anno 1844 per tres dies hoc arcano uti, fasst sein Urteil über sie in die Worte: „Opus est incredibili inscitia, socordia, perfidia" zusammen, ein hartes Urteil, das er jedoch völlig als ein berechtigtes nachwies (prolegg. p. 47—51, vgl. auch Leipziger Repertorium 1848, vol. 23, S. 205 ff.). Er äußerte sich dann ferner noch über Bornemanns Apostelgeschichte ad codicis Cantabrigiensis [D[1]] fidem (Großenhain und London 1848) und Tregelles' Apokalypse (London 1844); von der fleißigen Arbeit des ersteren wies er nach, dass sie auf einer völlig verkehrten kritischen Voraussetzung ruhe (vgl. auch das Repertorium a. a. O.); in Tregelles hingegen erkannte er einen im wesentlichen gleichgesinnten Mitarbeiter, dessen angekündigter Ausgabe eines N. T. gr. et lat. er den besten Erfolg wünschte (ibid. S. 51—56, vgl. auch Leipziger Repert., 1848, 23. Bd., S. 405 ff). Außer den genannten waren damals seit seiner ersten Leipziger Ausgabe neue Wege einschlagende Arbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik nicht erschienen; desto größer war der Abstand seiner zweiten von seiner früheren Ausgabe. Was lag doch schon darin, dass er am Beginn der Übersicht über die subsidia critica nun sagen konnte, er habe von den 40 damals bekannten Uncialen außer fünf von Anderen schon herausgegebenen (P[1]Q[1]VZΔ, alle für die

(Evangelien) nur drei, nämlich $H^1E^2K^2$ (vgl. Band II, S. 415 ff.) nicht selbst verglichen; außerdem hatte er die wichtigsten Handschriften der Vulgata und teilweise auch anderer Übersetzungen und von der Apostelgeschichte an auch die Citate bei den bedeutendsten Kirchenvätern neu durchgesehen; so hatte der kritische Apparat neben einer außerordentlichen Selbständigkeit eine Sicherheit gewonnen, wie früher nie. In der langen und eingehenden Beschäftigung mit den Quellen des Textes haben seine kritischen Grundsätze, die er in fünf Regeln zusammenfasst (prolegg. S. 14) an Klarheit gewonnen und ihre Handhabung ist eine sicherere geworden; vgl. hierüber wider Band II, S. 431. Ihrem äußeren Ansehen nach tritt diese Ausgabe von 1849 hinter den beiden späteren großen Ausgaben Tischendorfs, der septima maior und der octava maior, noch sehr zurück; sie ist ein Buch mäßigen Formates und Umfanges; die für den Text gewälten griechischen Lettern sind recht klein, wie die hernach in der Triglotte und den aus dieser veranstalteten Abdrücken des griechischen Textes verwandten, aber sie sind scharf; der beigegebene Kommentar ist kompendiöser gedruckt, als in der Ausgabe von 1841, und schon wesentlich wie in den späteren Ausgaben eingerichtet; ganz neu ist und einen wichtigen Fortschritt bezeichnet, dass sowol für die aufgenommenen, als für die verworfenen Lesarten die Bezeugung, wenigstens so weit die Uncialen in Betracht kommen, vollständig angegeben wird. Man wird mit Recht sagen dürfen, dass diese Ausgabe, wiewol sie durch die späteren und namentlich die octava antiquirt ist, unter den Tischendorfschen Ausgaben, was die Arbeit des Herausgebers anlangt, die epochemachende ist; so ist sie auch von den Zeitgenossen aufgenommen, wie denn auch der in ihr gewonnene Text (von einigen wenigen Änderungen abgesehen) zu Tischendorfs Lebzeiten die größte Verbreitung gefunden hat; von den 20 Ausgaben des N. T. gr., die wärend seines Lebens mit Tischendorfs Namen in Deutschland erschienen, enthalten 18, sie selbst eingerechnet, im wesentlichen den Text dieser Ausgabe von 1849, wobei die Synopse nicht mitgezält ist. Zuerst erschien Leipzig 1850 bei Bernhard Tauchnitz der Text dieser Ausgabe one ihren Kommentar, aber mit Angabe der Abweichungen vom sog. textus receptus und mit einem Auszuge aus den Prolegomenen, in einer größeren Oktavausgabe, die auch als Seitenstück zu der in demselben Verlag erschienenen Ausgabe des hebräischen Alten Test.'s von Hahn gebraucht werden konnte; hier hat Tischendorf viermal Druckfehler der Ausgabe von 1849 verbessert und fünfmal eine neue Lesart aufgenommen. Diese Ausgabe wurde stereotypirt und erschien noch im J. 1862, als nicht nur die ed. septima schon erschienen, sondern auch die octava schon im Erscheinen war, mit unverändertem Texte, aber mit von Tischendorf neu bearbeiteten Prolegomenen, in denen schon der cod. Sinaiticus (vgl. unten) angefürt wird, (in diesem Abdruck sind nicht einmal offenbare Druckfehler des Druckes von 1850 in den Stereotypplatten korrigirt). Eine zweite Reihe von Handausgaben begann im J. 1854 mit der Herausgabe der Triglotte: Novum Testamentum triglottum graece latine germanice (Leipzig 1854, Avenarius und Mendelssohn, in Queroktav). Der griechische Text weicht hier öfter als in der Ausgabe von 1850 von demjenigen von 1849 ab, namentlich in den Evangelien (im Matthäus 16mal), doch sind diese Abweichungen nicht von Belang; zum ersten Mal sind die (capitula Ammonii und) canones Eusebii (vgl. Band II, S. 403 f.) angegeben; unter dem Text werden außer den Abweichungen des textus receptus auch beachtenswerte Lesarten von Griesbach, Lachmann und anderen Herausgebern in einfachen Klammern one Nennung ihrer Vertreter mitgeteilt. Der Text der Vulgata in dieser Ausgabe ist kritisch nach den besten Handschriften, namentlich dem cod. Amiatinus und dem cod. Fuldensis, neu bearbeitet; die abweichenden Lesarten der editio Clementina und die der genannten Handschriften werden unter dem Texte angegeben; die canones Eusebii sind auch hier notirt. Auch auf den Text der lutherischen Übersetzung ist besonderer Fleiß verwandt; im wesentlichen folgt Tischendorf der Ausgabe von 1545, doch werden frühere Ausgaben Luthers berücksichtigt und einzelne Änderungen, über die unter dem Texte Rechenschaft gegeben wird, aufgenommen. Die Prolegomena erstrecken sich über alle drei Texte und geben außer

einer kurzen Textgeschichte von Tischendorfs kritischem Verfaren Rechenschaft. Die Triglotte erschien zum zweiten Mal 1864 (unverändert); schon vorher waren die drei Texte derselben einzeln und der griechische Text mit je einer Übersetzung in besonderen Abdrücken erschienen; warscheinlich war die Ausgabe schon 1854 stereotypirt und von vornherein dabei darauf Rücksicht genommen, dass die in drei Kolumnen nebeneinander stehenden Texte auch einzeln gedruckt werden könnten. Im J. 1855 erschien der griechische Text allein als „editio academica“ bezeichnet; die Firma Avenarius und Mendelssohn war damals schon in die von Hermann Mendelssohn übergegangen; in demselben Jare erschien auch der deutsche Text für sich; im J. 1864 der lateinische. Diese Einzeldrucke aus der Triglotte sind im kleinsten Oktav, wie Sedez. Im J. 1858 erschien eine editio graecolatina, beide Texte in Kolumnen neben einander auf derselben Seite; 1864 eine griechisch-deutsche Ausgabe im Format der Einzeldrucke, so dass der griechische und der deutsche Text auf verschiedenen Seiten nebeneinander stehen und das ganze zwei Bändchen ausmacht. Alle diese (wie auch die zweite Auflage der Triglotte) bei Hermann Mendelssohn erschienenen Ausgaben unterscheiden sich von einander nur dadurch, dass die Prolegomenen in den späteren Drucken mitunter einige kaum bemerkbare Zusätze erhalten haben; den seit 1864 gedruckten ist eine kleine Karte vom heiligen Lande und den Missionsreisen des Paulus, der Triglotte von 1864 auch ein Plan von Jerusalem auf demselben Blatte beigegeben. Wärend die übrigen Abdrucke aus der Triglotte nur je einmal erschienen sind, wurde die Ausgabe des griechischen Textes, die editio academica, vielfach widerholt, zuerst 1857, dann 1861 mit erweiterten Prolegomenen, sodann 1864, 1867 und 1870, in diesen sechs Abdrücken mit unverändertem griechischem Texte trotz der inzwischen erschienenen editio septima und octava! (Über spätere Auflagen siehe weiter unten.) Außer den bisher angefürten 12 Abdrucken des Textes der zweiten Leipziger Ausgabe vom J. 1849 (den nur lateinischen und nur deutschen Druck natürlich nicht mitgezält) gab Tischendorf in dieser Zeit auch eine Synopsis evangelica heraus; sie erschien zuerst im J. 1851 bei Avenarius und Mendelssohn, sodann in völlig unverändertem Abdruck und noch nicht als zweite Auflage bezeichnet 1854 bei Hermann Mendelssohn.

Nicht lange nach der Vollendung der Ausgabe von 1849 begann Tischendorf Ausgaben der Septuaginta und der neutestamentlichen Apokryphen vorzubereiten. Im Herbst 1849 reiste er nach Paris, London und Oxford; außer einer neuen Vergleichung des Kodex Claramontanus (vgl. oben S. 678) und einer Bearbeitung der Papyrusfragmente der Psalmen in London unternahm Tischendorf diesmal besonders eine Vergleichung von Handschriften der Apokryphen des Neuen Testaments. Eine eigene Rezension des Textes der LXX wagte er noch nicht vorzunehmen; er begnügte sich damit, einem vielfach verbesserten Abdruck des Textes der Sixtina die Varianten des Kodex Alexandrinus, des Kodex Ephraim und des Friderico-Augustanus hinzuzufügen (vgl. Band I, S. 288 dieser Encyklopädie); die Ausgabe erschien Leipzig 1850 bei Brockhaus, die Prolegomena, welche wertvolle Studien zur Textesgeschichte u. s. f. der LXX enthalten, sind vom Ruhetag (d. h. 30. März) 1850 datirt. Wie seine 1. Ausgabe des N. Test's. für ihn selbst die beste Vorbereitung für die auf sie folgenden textkritischen Studien zum Neuen Testament war, geradeso war diese Ausgabe der LXX dazu angetan, den Ausgangspunkt für höchst wichtige Vorarbeiten zu einer wirklich kritischen Ausgabe derselben zu bilden. Und in der Tat trug sich Tischendorf in dieser Zeit mit umfassenden Plänen in dieser Hinsicht. Uns liegen ausfürliche, für Johann von Sachsen bestimmte Memoranden von ihm vom März 1850 und vom 1. August 1850 vor, in welchen er seinen Wunsch ausspricht, drei Jare europäische Bibliotheken, sechs Monate den Athos und sechs Monate den Orient bereisen zu können, um ganz vorzüglich für die LXX (deren Ausgabe er außerdem mit einem Brief am 23. Juni 1850 überreichte) zu arbeiten; es treibt ihn nicht nur, die (im Katharinenkloster am Sinai) von ihm gesehenen kostbaren Fragmente des griechischen N. Test.'s zu erwerben oder zu verwerten, wobei Eile not sei, damit die Engländer ihm hierin nicht zuvorkommen möchten, sondern er verspricht sich auch sonst von einer solchen Reise

für eine Quellenbearbeitung der LXX die wichtigsten Resultate; die Handschriften der LXX sollen sorgfältigst verglichen, die Überreste der ältesten lateinischen Übersetzung derselben sollen aufgesucht und bearbeitet, über die Reste der Hexapla und die Citate aus den LXX bei den Kirchenvätern neue Forschungen angestellt werden. Über die Kosten einer solchen Reise legt er dabei schon Berechnungen vor; außer seinem akademischen Gehalt werde für die Reisen in Europa ein järlicher Zuschuss von tausend Talern, für die Reisen nach dem Orient und dem Athos ein Zuschuss von je zwölfhundert Talern genügen; außerdem müssten zur Erwerbung von Handschriften zweitausend Taler etwa zur Verfügung gestellt werden, abgesehen von anderen zweitausend Talern, für die er die besonders in Aussicht genommene Bibelhandschrift (eben die im Katharinenkloster, das nicht genannt wird), erhalten zu können hoffe. Tischendorf wünschte schon im Oktober 1850 abreisen und zwar dann mit der Reise nach dem Orient die Ausfürung seines großen Planes beginnen zu können. Er muss doch schon bald gemerkt haben, dass er auf eine baldige Erfüllung seiner Wünsche in Dresden trotz des Interesses des Prinzen Johann für ihn und großen Wolwollens an maßgebender Stelle nicht zu rechnen habe; aus seinem Schreiben vom 14. Oktober 1850 an den Prinzen Johann erfaren wir, dass Tischendorf sich auch an das Ministerium in Wien mit Anträgen der Art gewendet hatte und noch auf Antwort wartete; er bittet den Prinzen, sich bei einer bevorstehenden Zusammenkunft mit dem Kaiser von Österreich für ihn zu verwenden. Im Oktober 1851 hatte Tischendorf sodann eine Audienz beim König Friedrich Wilh. IV. von Preußen, dem er seine Pläne vorlegte; damals wünschte er als Reiseunterstützung auf 4 Jare zweihundert Louisd'or järlich, wie er hernach dem Könige mitteilen ließ. Alle diese Versuche, sich die zu der geplanten wissenschaftlichen Reise erforderlichen Mittel zu verschaffen, blieben zunächst erfolglos; erst im Januar 1853 trat Tischendorf mit königlich sächsischer Unterstützung seine zweite Reise nach dem Orient an. In die Wartezeit fallen einige der schon genannten Arbeiten, außer der Vollendung der Synopse und der Herausgabe des Kodex Claramontanus vor allem nun seine Bearbeitung der neutestamentlichen Apokryphen (vergl. hiezu Band I, S. 512). Schon im Jare 1851 erschien seine von der „Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion“ gekrönte Preisschrift: De evangeliorum apocryphorum origine et usu, als 12. Teil der Verhandlungen der Gesellschaft (Leyden 1851); sodann mit derselben Jareszal (one datirtes Vorwort) seine Ausgabe der Acta apostolorum apocrypha (Leipzig 1851, Avenarius und Mendelssohn), dem sächs. Unterrichtsminister Friedr. Ferd. von Beust gewidmet. Sodann folgten die Evangelia apocrypha (Leipzig 1853 in demselben Verlage), wie das N. T. von 1841 dem nunmehrigen Minister Joh. Paul von Falkenstein, „summi senatus ecclesiastici nunc praesidi“, gewidmet am 31. Oktober 1852. Für alle diese Apokryphen — die Apokalypsen erschienen erst 1866 — hatte Tischendorf neue Vergleichungen schon bekannter oder auch erst von ihm entdeckter Handschriften vorgenommen; das nähere siehe in dem Artikel Band I, S. 511 ff., und rücksichtlich der Handschriften in den Tischendorfschen Prolegomenen zu den Ausgaben.

Mitte Januar 1853 trat Tischendorf darauf seine zweite Orientreise an; er hatte, als alles andere nichts half, sein Geheimnis, nämlich dass er im Katharinenkloster am Sinai weitere wichtige Teile der Bibel, von welcher der cod. Frid. Aug. ein Stück sei, noch vorzufinden hoffe, dem Minister von Beust verraten und darauf die notwendige Unterstützung zur Reise erhalten. Anfangs Februar schon war er wider am Sinai; aber sein Fund von 1844 blieb unauffindbar! Tischendorf schloss daraus, dass die von ihm vor neun Jaren gesehenen Blätter auch schon irgendwie nach Europa, warscheinlich nach England, gebracht sein müssten. Nur einen Fetzen des Kodex, einige Verse aus dem 24. Kapitel der Genesis enthaltend, fand er als Buchzeichen in einem Kodex mit Heiligengeschichten. Übrigens brachte die Reise sonst mannigfachen Gewinn; 16 Palimpseste, zum teil von größerem Umfang, mehrere griechische Uncialmanuskripte, eine Reihe Papyrusfragmente in verschiedenen Sprachen u. s. f. begleiteten ihn im Mai 1853 in die Heimat zurück; die Handschriften, welche später größtenteils nach St. Pe-

tersburg kamen, sind aufgefürt in den schon oben erwänten Anecdota sacra et profana, und sodann, soweit sie nicht Sprachen angehörten, deren Kenntnis ihm fehlte oder sonst außerhalb seiner Studien lagen, größtenteils veröffentlicht in den Monumenta sacra inedita, nova collectio (Leipzig 1855 ff., Hinrichs). In der Einleitung zum ersten Bande derselben sprach er, one auch jetzt öffentlich das Katharinenkloster als den Fundort zu nennen, von den weiteren Überresten der Handschrift, aus welcher der cod. Frid. Aug. stammte; er glaube, dass sie längst nach Europa gebracht worden seien; sie vor der Vernichtung gerettet zu haben, musste er als sein Verdienst in Anspruch nehmen. In den drei nächsten Jaren verwandte er die Herbstuniversitätsferien zu Forschungen auf europäischen Bibliotheken; er ging 1854 nach Wolfenbüttel und Hamburg, 1855 nach London, Oxford und Cambridge, 1856 nach München, St. Gallen und Zürich; überall verglich er griechische und lateinische Handschriften des Neuen Testaments oder der Apokryphen, die er früher noch nicht selbst bearbeitet hätte, entzifferte Palimpseste u. s. f.; in Cambridge entdeckte er die sog. zweite Bentley'sche Vergleichung des cod. Vatic. Genauere Angaben müssen wir uns hier versagen; Tischendorf hat selbst über diese seine Reisen in verschiedenen Zeitschriften berichtet (das nähere vergleiche in dem unten zu nennenden Buche von Volbeding S. 32 f., wo auch die Aufsätze in Zeitschriften u. s. f. angefürt sind). Neben diesen Arbeiten beschäftigte nun Tischendorf wider eine neue Bearbeitung des Textes des N. T. gr.; er wollte nicht nur den von ihm seit 1849 noch bedeutend vervollständigten kritischen Apparat sichten und in größter Vollständigkeit übersichtlich zusammenzustellen, sondern auch aus den gewonnenen Urkunden den Text selbst neu kritisch bearbeiten; schon im Jare 1856 erschien das erste Heft dieser Ausgabe; am Schluss des Jares 1858 war sie vollendet; das Vorwort ist datirt vom 20. Sonntage nach Trinitatis (d. i. 17. Oktober) 1858; sie erschien (vgl. den Titel Band II, S. 431) Leipzig 1859, Adolph Winter, und war als editio septima maior bezeichnet; über diese von Tischendorf jetzt eingefürte Zälung seiner Ausgaben vergl. unten. Gleichzeitig erschien in demselben Verlage, das fast gleichlautende Vorwort trägt dasselbe Datum, eine editio minor, zu deren Herstellung für den Text, dessen Zeilen nur etwas enger aneinander gerückt sind, derselbe Satz verwandt ist; die Prolegomena und der kritische Apparat sind in der ed. minor bedeutend abgekürzt, doch sind beide für das gewönliche Bedürfnis ausreichend und ist namentlich die beschränktere Angabe der Lesarten, bei der doch die Lesarten der Uncialen sämtlich und ebenso die der Ausgaben von Griesbach, Scholz, Lachmann und des textus receptus angegeben sind, für den Gebrauch oft übersichtlicher. Wärend schon an dieser Ausgabe gedruckt wurde, erschien die Mai'sche Ausgabe des Vaticanus (vgl. oben S. 676), sodass T. dieselbe für die histor. Bücher erst in den den prolegomena beigegebenen „supplenda et addenda" benützen konnte. Die sehr eingehenden und noch heute nicht zu entbehrenden prolegomena der editio maior wurden auch in 30 Exemplaren besonders abgedruckt; die Ausgabe selbst wurde in 3500 Exempl. abgezogen von denen 1250 der maior und 2000 der minor in den Handel kamen; Tischendorf selbst berechnete damals die mit seinem Namen bis dahin (also alle diejenigen Auflagen der schon genannten Ausgaben, die nach dem Jare 1858 erschienen sind, und die editio septima nicht eingerechnet) erschienenen Abdrucke des N. T. gr. auf mehr als 15000 (vergl. Prolegg. S. 129). Von dem Texte der ed. septima ist niemals ein weiterer Abdruck erschienen. Sie unterscheidet sich von allen Tischendorfschen Textrezensionen dadurch, dass sie etwas weniger als sie, auch als die octava, vom textus receptus abweicht; in der Orthographie werden hier zuerst die alexandrinischen Formen durchweg vorgezogen, wie die ältesten Handschriften sie bieten. Im übrigen vergleiche über das in dieser Ausgabe Geleistete Band II, S. 431.

Kaum war diese neue Ausgabe erschienen, so trat Tischendorf seine dritte orientalische Reise an. Es war ihm gelungen, für sie die kais. russische Regierung zu interessiren; nach Verhandlungen, die schon im Herbst 1856 begannen und die vom Jare 1857 an der Kultusminister Abraham von Noroff selbst in die Hand nahm, die sich dann infolge des Austrittes Noroffs aus dem Ministerium verzö-

gerten, erhielt Tischendorf im September 1858 die ihm günstige Entscheidung, die schließlich vom Kaiser selbst getroffen war; im Dezember wurde Tischendorf vom russischen Gesandten in Dresden die zur Reise und für Ankäufe verlangte Summe ausbezalt. Am 5. Januar 1859 verließ er Leipzig; am 31. Januar kam er am Sinaikloster an. Schon hatte er die verschiedenen Bibliothekräume des Klosters durchsucht und manche interessante Handschrift gefunden, aber von jenem im Jare 1844 gesehenen Manuscripte nichts mehr entdeckt, und schon rüstete er sich zur Abreise, als am Abend des 4. Februar der junge Ikonomos des Klosters ihm in einem roten Tuche die früher gesehenen Blätter mit einer großen Anzal anderer zu demselben Kodex gehöriger aus einer Ecke seiner Zelle hervorholte. Es waren jetzt außer jenen 86 Blättern des A. T. noch 112 andere vom A. T. und ein vollständiges N. T. mit dem Briefe des Barnabas und Resten des Hermas, wie Tischendorf in der folgenden Nacht, in welcher er auf seiner Stube den Fund durchmusterte, entdeckte. Tischendorfs Äußerungen im Jare 1844 hatten die sorgsamere Bewarung aller vorhandenen Reste der Handschrift bewirkt. Es gelang Tischendorf nicht one Mühe, zu bewirken, dass ihm der Kodex in Cairo, wohin er sich begab, zur Verfügung gestellt ward, um wenigstens zunächst eine genaue Abschrift von ihm zu nehmen; mit Hilfe zweier Deutschen, eines Arztes und eines Apothekers, wurde die Abschrift in zwei Monaten vollendet, Tischendorf selbst revidirte alles und trug die späteren Korrekturen ein. Inzwischen hatte Tischendorf bei den Oberen des Sinaiklosters in Cairo, von welchem das Katharinenkloster am Sinai abhing, und den Mönchen des letzteren den Gedanken angeregt, mit dem Kodex dem russischen Kaiser ein Geschenk zu machen. Die Verhandlungen zogen sich deshalb, weil der Erzbischof gerade gestorben war, außerordentlich in die Länge; nach vielem hin- und herreisen, — Tischendorf hatte inzwischen mit dem Großfürsten Konstantin Palästina bereist, war dann im Juli wider nach Cairo gekommen, von hier in Angelegenheiten des Sinaiklosters (es handelte sich um die Bestätigung des gewälten Erzbischofes), von deren Erledigung auch die seiner Sache abhing, nach Konstantinopel gegangen, — erreichte er zunächst, dass ihm am 28. Sept. in Cairo die Handschrift leihweise zum Behuf einer Veröffentlichung derselben übergeben wurde. Die Frage über die Schenkung kam erst im Jare 1869 zum völligen Abschluss; die Väter vom Berge Sinai schenkten schließlich wirklich den Kodex, von dessen Wert sie selbst nichts geahnt hatten, dem Kaiser und erhielten ein stattliches Gegengeschenk von 9000 Rubeln (7000 für die Bibliothek des Katharinenklosters und 2000 für das Kloster in Cairo). Es steht urkundlich fest, dass Tischendorf den Kodex nicht, wie ihm später wol vorgeworfen ist, auf eine mehr oder weniger unehrenhafte Weise an sich gebracht hat, wie denn auch die Mönche am Sinai sowol mit der vorläufigen als auch mit der schließlichen Erledigung der Angelegenheit nachweislich völlig einverstanden gewesen sind (vgl. über die ganze Geschichte der Entdeckung und Abtretung der Handschrift, außer den eigenen Mitteilungen Tischendorfs, z. B. in seiner Schrift: Die Sinaibibel, Leipzig 1871, Phil. Schaff, a companion to the greek Testament, New-York 1883, pag. 110 sq., und jetzt vor allem auch Gregory in den Prolegomenen zur ed. octava S. 350 ff.). — Im Oktober 1859 verließ Tischendorf Alexandrien; über Wien und Dresden reiste er nach St. Petersburg und brachte dorthin außer diesem einen unvergleichlich wichtigen Kodex, der den Namen Codex Sinaiticus erhielt und von Tischendorf in der Reihe der neutestamentlichen Handschriften mit א bezeichnet wurde, noch eine große Anzal anderer Handschriften, u. a. 12 Palimpseste, darunter einer mit Fragmenten der LXX aus dem 7. Jarhundert, 20 griechische Uncialen, von denen 6 Fragmente des N. Test.'s aus dem 6. und 7. Jarhundert enthalten, 18 griechische Minuskeln und viele orientalische Handschriften u. s. f. In Petersburg wurde nun alsbald bestimmt, wie der Cod. Sin. herausgegeben werden sollte. Der Kaiser und der Großfürst Konstantin hätten trotz der recht beträchtlichen Kosten zu einer photographischen Vervielfältigung des ganzen Kodex wol ihre Zustimmung gegeben; Tischendorf selbst aber erklärte sich aus praktischen Gründen dagegen, und so kam man überein, „die photographische und lithographische Darstellung auf eine

brach, Forschungen, die dann zugleich mit der Bearbeitung anderer auf der letzten Reise erworbenen Handschriften und älteren Vergleichungen auch zur Fortsetzung seiner „christlichen Urkundenbibliothek“ fürten. So unternahm er dann auch in diesen Jaren (1864 bis 1869) noch mehrere Reisen; im J. 1865 ging er zum vierten Male nach England, wo ihn die Universität Cambridge zum Ehrendoktor of law und die Universität Oxford zum Ehrendoktor of civil law kreirten. Ferner war er in dieser Zeit auch wider in Paris und in Petersburg, außerdem in Moskau. Ganz besonders erfolgreich war nun aber seine in den Anfang des Jares 1866 fallende Reise nach Rom, sofern es ihm diesmal von Pio IX. gestattet ward, den neutestamentlichen Teil des cod. Vatic. mit Mais Ausgabe desselben zu vergleichen und alle zweifelhaften Stellen selbständig zu untersuchen. Eine diplomatisch genaue Ausgabe des N. Test.'s aus dem cod. Vatic. nach Art seiner Prachtausgabe des cod. Sin. zu veranstalten, ward ihm nicht gestattet, vielmehr behielt sich der Papst das für seine Gelehrten selbst vor (sie erschien von Vercellone und Cozza besorgt, mit den zur großen Ausgabe des Sin. benutzten Typen gedruckt, Rom 1868 bis 1881, zuerst der 5. Band, das N. T. enthaltend, vgl. Bd. II, S. 414); doch konnte Tischendorf in den 42 Stunden, die er wärend der Zeit vom 28. Febr. bis 26. März zur Vergleichung des cod. u. s. f. verwenden durfte, wenigstens so viel über die Lesarten und die besonderen Eigentümlichkeiten desselben feststellen, dass er es nun wagen konnte, ein Novum Testamentum Vaticanum (Lipsiae 1867, Giesecke u. Devrient, 4°) herauszugeben. Als dann im J. 1868 der erste Teil (5. Band) der neuen römischen Ausgabe erschien, gab Tisch. noch einen Anhang zu seinem N. T. Vat. (Appendix Ni Ti Vat., Lips. 1869, in demselben Verlag) heraus, in welchem er teils nach der röm. Ausgabe einige Versehen, die sich in seiner Ausgabe befanden, verbesserte, teils einen Abdruck der Apokalypse aus dem cod. Vatic. 2066 (B², Band II, S. 414) lieferte. Aus den Prolegomenen zu dem N. T. Vatic. und denen zu dem „Anhang“ ist auch genauer zu ersehen, wie es ihm damals in Rom erging; eingehenderes hierüber teilte er dann später noch mit in der kleinen Schrift: Responsa ad calumnias Romanas item supplementum Ni Ti ex Sin. cod. a. 1865 editi (Leipzig 1870, Brockhaus), in welcher er Angriffe der Civiltà cattolica auf seine Person nicht gerade sanft zurückwies. Nach der Tischendorfschen Ausgabe des N. T. Vatic. und dem mittelbar auch durch ihn veranlassten neuesten römischen Druck desselben kann über die waren Lesarten des Kodex, soweit das N. T. in Betracht kommt, kaum mehr ein Zweifel sein. — Wärend des Druckes des ersten Bandes der editio octava mai. gab Tischendorf nun aber noch ferner drei Bände der Monumenta sacra heraus (den 5. 1865, den 6. und 4. 1869), dann die Apocalypses apocryphae (Lipsiae 1866, H. Mendelssohn), die Philonea (Lipsiae 1868, Giesecke und Devrient), einen Abdruck der autorisirten englischen Übersetzung des N. T.'s mit Angabe der abweichenden Lesarten des Sin., des Vatic. und des Alex. (A, Band II, S. 413) in englischer Sprache (The new Testament, Leipzig 1869, B. Tauchnitz, als 1000. Band der Tauchnitzschen Ausgabe englischer Klassiker, mit Einleitung, — ein Werk, das troz vieler Druckfehler und mancher Irrtümer, die es enthält, eine ganz außerordentliche Verbreitung gefunden hat und noch immer brauchbar ist, Laien einen Begriff von Textkritik zu verschaffen), das nach Art der Prachtausgabe des Sin. gedruckte Werk: Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini (Lips. 1867, Giesecke und Devrient) und die vierte Ausgabe seiner Septuaginta. Die Appendix enthält zwei Fragmente des Sin., die der russische Bischof Porfiri Uspenski noch auf dem Katharinenkloster in alten Einbänden entdeckt hatte, zwanzig Seiten aus dem Vat., die Tischendorf ganz genau mit Beobachtung der Interpunktion, der leeren Räume und der verkleinerten Buchstaben abzuschreiben gelungen war, und endlich einen genauen Abdruck des Clemens von Rom nach dem cod. Alex., soweit Tischendorf vermocht hatte, die fast völlig unleserlich gewordenen Seiten zu lesen. Der neue Abdruck der LXX ist aber deshalb zu nennen, weil in ihm außer den Prolegomenen auch einige Seiten des im übrigen nach den früheren (an wenigen Stellen verbesserten) Stereotypplatten abgedruckten Textes neu bearbeitet sind; Teil I, S. 341 f. sind

nämlich Lesarten des Vatic., Teil II, S. 60 bis 80, Lesarten des Sin. eingefügt, an Stellen, an welche der Alex. defekt ist, und Teil II, S. 589 ff. ist der Daniel nach der Übersetzung der LXX (vgl. hierzu Band I, S. 283, Z. 16 v. u. ff.) hinzugefügt. An äußeren Ehrenbezeugungen wurden ihm in dieser Zeit noch zu teil die Ernennung zum Geheimen Hofrat vom Könige von Sachsen und sodann im Mai 1869 die Erhebung in den Erbadel des russischen Reiches durch kaiserlichen Ukas.

Die letzte Zeit der wissenschaftlichen Tätigkeit Tischendorfs umfasst die drei Jare 1870 bis 1872; sie sind beinahe ausschließlich der Weiterfürung der editio octava gewidmet. Zwar erschien zunächst noch im Jare 1870 der 9. Band der monumenta (den 7. und 8. hat Tischendorf nicht mehr herausgegeben), der vor allem den wichtigen cod. Laudianus der Apostelgeschichte (E², Band II, S. 415) nach von Tischendorf schon in den Jaren 1854 und 1865 zu Oxford vorgenommenen Vergleichungen enthält; ferner wurde eine vierte Auflage der Synopse (1871) nach dem Texte im ersten Bande der octava und ein besonderer Abdruck der Clemensbriefe (Leipzig 1873, Hinrichs) aus der früheren Ausgabe (s. oben S. 686) veranstaltet; aber das waren keine besonders Mühe und Zeit beanspruchenden Arbeiten. Da sich auch in seinem Nachlasse keine nennenswerthen Vorarbeiten für andere Werke, die er noch herauszugeben sich vorgenommen hatte, fanden, so ist um so ersichtlicher, dass er diese Zeit über im wesentlichen mit der Arbeit an dem zweiten Bande der octava beschäftigt gewesen ist. Dieser umfasst die neutestamentlichen Bücher von der Apostelgeschichte an bis zum Schluss und erschien in 5 Lieferungen (Lieferung 7 bis 11 der ganzen Ausgabe) vom Juli 1870 (7. Lieferung bis 1 Joh. 2, 1) bis Dezember 1872 (die Daten sind nach der Ausgabe in Hamburg, können aber von der in Leipzig kaum abweichen), die letzte Lieferung mit dem Titelblatt für den 2. Band (vom Jare 1872 datirt) und zwei Blättern „notantur interim", d. h. einer Übersicht über die verwandten Uncialen und Übersetzungen und 9 Zeilen Verbesserungen für den Text (nicht für den Kommentar); alles andere wird den Prolegomena vorbehalten. (Vgl. hierüber und für das Folgende auch Bd. II, S. 431 f.) Diese Prolegomena auszuarbeiten und herauszugeben war Tischendorf bekanntlich nicht mehr möglich; wir sind deshalb für die Beurteilung dieser letzten seiner Hauptausgaben allein auf sie selbst angewiesen. Bei diesem letzten Teile derselben konnte Tischendorf die Ausgabe von Tregelles schon zu Rate ziehen, obschon er sie im Kommentare, soviel uns erinnerlich ist, nirgends nennt (von Ausgaben werden außer Stephanus und Elzevier nur Griesbach, Lachmann, Scholz und Tischendorfs septima angefürt), so kann selbstverständlich nicht bezweifelt werden, dass er sie gekannt und zu Rate gezogen hat. Die einzelnen Hefte der Tregellesschen Ausgabe erschienen durchweg vor den dieselben Teile des N. T.'s enthaltenden der octava; nur hinsichtlich der Apokalypse ist das zweifelhaft (über eine frühere Ausgabe derselben von Tregelles vgl. S. 678). Bei den Evangelien hatte das für Tischendorf nicht viel zu bedeuten, da Tregelles für sie den cod. Sin. noch nicht mitbenützen konnte (nur bei Joh. 21 lag ihm dieser in der Notitia p. 32 vor); aber für den zweiten Band der octava musste der Vorgang eines so umsichtigen und vorsichtigen Textkritikers wie Tregelles, der nun in der großen Hauptsache aus denselben Quellen den Text feststellte, von Bedeutung sein. Ezra Abbot (vgl. unten) äußert sich über das Verhältnis so: „Tischendorf must also have derived great advantage from the publication of the successive parts of Tregelles' elaborate edition; indeed, he seems to have deliberately delayed the issue of his own Lieferungen for the sake of this benefit", ein Urteil, das seiner ersten Hälfte nach gewiss nicht zu bezweifeln ist, dessen zweite Hälfte wir aber auf sich beruhen lassen müssen, da wir keinen Anhaltspunkt für dasselbe haben. Dagegen hat Tischendorf die Rezension von Westcott und Hort auch in ihren ersten nur „confidential" ausgegebenen Abzügen bei der octava nicht gekannt; die Evangelien, deren Vorwort Christmas 1870 datirt ist, wurden im Juli 1871 verteilt, die übrigen Teile erst nach Beendigung der octava. So viel steht aber wol fest, dass die Abweichungen Tischendorfs von Tregelles, die freilich größtenteils nur unbedeutenderes betreffen,

die aber ziemlich zalreich sind (z. B. im 1. Petribrief etwa 20), als bewusste und gewollte anzusehen sind; sie im einzelnen zu charakterisiren, müssen wir uns hier versagen. Man hat tadelnd bemerkt, dass Tischendorf in der octava so oft von der septima abweicht und daraus auf eine Unsicherheit seiner kritischen Prinzipien geschlossen; Scrivener hebt mit Wolgefallen hervor, dass der Text an 3369 Stellen „to the scandal of the science of comparative criticism“ (A plain introduction to the criticism of the N. T., 3. Aufl., S. 529) geändert sei; allein an sich ist die aus der unleugbaren Tatsache gezogene Folgerung keineswegs richtig. Wir lassen die Richtigkeit der Zälung (Scrivener gab früher selbst die Zal 3359 an, Abbot meint, diese Zal sei um einige hundert zu klein), dahingestellt; kommt es doch vor allem darauf an, wie gezält wird, ob z. B. orthographische und solche Abweichungen, welche nur grammatische Formen betreffen, so oft sie in derselben Weise widerkehren, immer neu gezält werden, oder nicht, — eine so wichtige Sache, wie die Entdeckung des cod. Sin., konnte nicht one Einfluss auch auf das kritische Verfaren selbst bleiben. Nehmen wir hinzu, dass, wie die octava auf jeder Seite bezeugt, auch sonst die Grundlagen für die Bearbeitung des Textes, wie sie außer in den Handschriften in den Versionen und Vätern vorliegen, für Tischendorf seit der septima bedeutend zalreicher und sicherer geworden waren, dass er nun auch in ganz anderer Weise mit Sicherheit die Lesarten des Vatic. kannte, so werden wir begreiflich finden, dass ihm der Mut, allein nach dem objektiven Ergebnis der Prüfung der Zeugen unter tunlichster Zurückstellung alles eigenen Urteils, den Text zu konstituiren, sehr gewachsen sein musste (so auch Band II, S. 432), und dass das schon allein nicht one durchgreifenden Einfluss bleiben konnte, ist selbstverständlich. Dass Tischendorf nun schon immer das Richtige getroffen habe, wird niemand sagen; vielmehr darf schon jetzt one Überhebung gesagt werden, dass die textkritischen Studien seit Tischendorf weiter gekommen sind; wir denken dabei vor allem an die Ausgabe von Westcott und Hort. Aber das kann uns nicht abhalten, voll anzuerkennen, was Tischendorfs unbestreitbares Verdienst ist. Was die Zusammenstellung des kritischen Apparates anlangt, wird seine octava auf lange hinaus klassisch in Bezug auf Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit bleiben; mag man immerhin sagen, dass, wo Tischendorf und Tregelles im Verhör der Zeugen abweichen, der Irrtum selten auf Seiten des letzteren sei, so gilt das doch nicht immer, und es sind dieser Abweichungen auch recht wenige, und der Tischendorfsche Apparat ist dabei noch bedeutend vollständiger; und was den aufgestellten Text anlangt, so ist bei Tischendorf eine vielleicht etwas zu weit gehende Bevorzugung des cod. Sin., namentlich wo er vom Vatic. abweicht, in hohem Grade begreiflich; und dabei ist dann doch die verhältnismäßig große Übereinstimmung des Textes der octava mit dem von Tregelles und nun auch von Westcott und Hort ein verheißungsvolles Zeichen davon, dass die neutestamentliche Textkritik jetzt und gerade nicht zum mindesten durch Tischendorfs langjärige unermüdliche Arbeit ihrem Ziele erheblich näher gekommen ist.

Gleichzeitig mit dem zweiten Bande der octava maior gab Tischendorf die erste Hälfte einer editio octava minor heraus (Leipzig 1872, Herm. Mendelssohn; sie ging später wie die octava maior in den Verlag der J. C. Hinrichsschen Buchhandlung über, in welchem 1877 auch die zweite Hälfte erschien); ihr Verhältnis zur ed. maior ist völlig dasselbe, wie das der septima minor zur septima maior (s. o. S. 682); die Prolegomenen zu ihr fehlen auch noch. Von dem Texte der octava maior ließ Tischendorf selbst außerdem noch drei Handausgaben erscheinen. An Stelle der früher bei Tauchnitz und Mendelssohn erschienenen Drucke der Oktavausgabe und der editio academica, erschienen ganz in denselben Formaten u. s. f. zwei nun neu gedruckte Ausgaben, eine editio academica septima (Leipzig 1873, Mendelssohn) und eine editio stereotypa tertia (Leipzig 1873, Bernh. Tauchnitz), beide bezeichnet als „ad editionem VIII. criticam maiorem conformata“; die Prolegomena beider, datirt Oktober 1872, hat Tischendorf im Anschluss an ihre früheren neu ausgearbeitet; die Ausgaben unterscheiden sich inhaltlich dadurch, dass die Tauchnitzsche außer den Varianten des textus rec. die Lesarten des cod.

Sin. angiebt, wärend die Mendelssohnsche nur die ersteren verzeichnet; die in der ed. academ. früher angegebenen Lesarten anderer Herausgeber sind jetzt fortgelassen, hingegen ist die Bezeichnung der canones Eusebii beibehalten. Ein dritter Abdruck des Textes der ed. octava erschien dann noch in Oktav bei Brockhaus (Leipzig 1873, auch bestimmt, mit der in demselben Verlage erschienen Ausgabe der LXX eine vollständige griechische Bibel zu bilden) mit vom Januar 1873 datirten Prolegomenen; er gibt außer den Lesarten des textus rec. und des cod. Sin. auch die des cod. Vatic. an; es ist dies der letzte Druck des N. T. gr., den Tischendorf selbst besorgt hat. (Genaueres über diese drei Handausgaben hat der Unterzeichnete in einer eingehenden Besprechung derselben mitgeteilt in der Theologischen Literaturzeitung von Schürer 1876, Sp. 231 bis 237.) — Außer den genannten Ausgaben des N. T. gr. hat Tischendorf zuletzt noch seine Tätigkeit zweimal der Vulgata zugewandt; er vollendete die Heysesche Ausgabe derselben (vgl. Band VIII, S. 458 unten), one doch im Stande zu sein, den allgemeinen Charakter der Ausgabe dadurch zu ändern, und lieferte zu den kritischen Ausgabe der Psalmen von Baer und Delitzsch den Text der Übersetzung des Hieronymus (die Ausgabe erschien erst Leipzig 1874, vgl. das Vorwort von Delitzsch); es war dies seine letzte wissenschaftliche Arbeit; die Korrektur derselben konnte er nur noch teilweise besorgen.

Tischendorf war vorzugsweise Gelehrter; in den Kampf der kirchlichen Parteien hat er sich nicht gemischt. Doch war er der lutherischen Kirche, wie ihm ein Jugendfreund und Kollege, der ihn genau kannte, bezeugt hat, treu zugetan. Als infolge der bekannten Werke von Renan und Strauß auf dem Altenburger Kirchentag 1864 die Frage, welchen Gewinn die Kirche aus den neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu zu ziehen habe, erörtert ward, trat Tischendorf auf, um von der „apologetischen Gewalt der Textgeschichte" zu zeugen (vgl. Verhandlungen des 13. Kirchentages, Berlin 1864, S. 67 ff.); und änliche Gedankenreihen sind es, die er in seinen beiden Schriften „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?" (Leipzig 1865, Hinrichs, mehrfach aufgelegt, auch in einer kürzeren populären Form und in neun verschiedene Sprachen übersetzt erschienen), und „Haben wir den ächten Schrifttext der Evangelisten und Apostel?" (Leipzig 1873, Giesecke und Devrient, zwei Auflagen, auch ins Englische übersetzt), verfolgte; die letztere Schrift ist noch heute wol geeignet, Gebildeten einen Begriff von den Aufgaben und dem Rechte der Textkritik zu verschaffen.

Er hatte noch eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten vor, zum teil solche, für die nicht leicht ein anderer in demselben Maße befähigt sich zeigen wird, als ihn infolge von Überarbeitung am 5. Mai 1873 ein Schlagfluss traf, von dem er sich nicht wider erholen sollte. Auch ein Aufenthalt in Teplitz brachte keine Besserung. Am 7. Dezember 1874 starb er, nachdem sich die Zufälle mehrfach widerholt hatten. Er hinterließ seine Witwe mit sieben Kindern, drei Sönen und vier Töchtern. Die bei seiner Beerdigung am 10. Dezember von Freunden und Kollegen gesprochenen Worte lassen erkennen, was er, der unter den Großen dieser Erde sich wol zu bewegen wusste und für ihre Ehren nicht unempfänglich war, auch seiner Familie und seinen Freunden gewesen ist. —

Wir beschließen diesen Artikel mit einer übersichtlichen Zusammenstellung der von Tischendorf herausgegebenen Ausgaben des N. T. gr.

A. Erste Hauptrezension.

I. 1. Lipsiae 1841, Köhler.
II. [2. Parisiis 1842, Didot, editio catholica graeco-latina.]
[3. Parisiis 1842, Didot, editio catholica minor.]
III. 4. Parisiis 1842, Didot, editio non catholica.

B. Zweite Hauptrezension.

IV. 5. Lipsiae 1849, Winter.
V. 6. Lipsiae 1850, Tauchnitz.

	7.	Lipsiae 1862, Tauchnitz, zweite Ausgabe von Nr. 6.
VI.	8.	Lipsiae 1854, Avenarius und Mendelssohn, Triglotte.
	9.	Lipsiae 1855, Mendelssohn, editio academica I.
	10 bis 14.	In demselben Verlage zweite bis sechste Ausgabe der editio academica: II. 1857, III. 1861, IV. 1864, V. 1867, VI. 1870.
	15.	Lipsiae 1858, Mendelssohn, editio graeco-latina.
	16.	Leipzig 1864, Mendelssohn, griechisch-deutsche Ausgabe.
	17.	Lipsiae 1865, Mendelssohn, zweite Ausgabe der Triglotte.

C. Dritte Hauptrezension.

VII.	18.	Lipsiae 1859, Winter, editio septima maior.
	19.	Lipsiae 1859, Winter, editio septima minor.

D. Vierte Hauptrezension.

VIII.	20.	Lipsiae 1869 und 1872, jetzt Hinrichs, editio octava maior.
	21a.	Lipsiae 1872, jetzt Hinrichs, editio octava minor, erster Theil.
(IX.)	22.	Lipsiae 1873, Tauchnitz, dritte Auflage von Nr. 6 und 7.
(X.)	23.	Lipsiae 1873, Mendelssohn, editio academica septima.
(XI.)	24.	Lipsiae 1873, Brockhaus.

Die römischen Zalen geben an, wie Tischendorf zu der Benennung septima und octava kam; sofern diese Zälung alle selbständigen Drucke hervorhebt mit Ausschluss der Verwendung eines vorhandenen Satzes (Nr. 3, 19 und 21) und der bloßen Abdrucke von Stereotypplatten (Nr. 7 und 9 bis 17) sind die Nr. 22, 23 und 24 auch als IX., X. und XI. zu bezeichnen. Die deutschen Zalen entsprechen auch (fast genau) einer späteren Zälung Tischendorfs, nach welcher die octava maior seine 20. Ausgabe ist.

Nach Tischendorfs Tode wurden die eben mit Nr. 22 und 23 bezeichneten Ausgaben widerholt abgedruckt; außerdem erschien auch die zweite Hälfte von Nr. 21.

(VIII.)	21b.	Lipsiae 1877, Hinrichs; zweite Hälfte von Nr. 21a.
(IX.)	25 bis 30.	Vierte bis neunte Auflage der Tauchnitz'schen Ausgabe (Nr. 22): IV. 1876, V. 1878, VI. 1879, VII. 1880, VIII. 1882, IX. 1884. Diese Ausgaben hat Oskar von Gebhardt besorgt, der sich von der siebenten Auflage an unter einem Epilogus als Herausgeber nennt. In ihnen ist immer besonders großer Fleiß auf vollständige Korrektheit verwandt, sodass allmählich auch alle Druckfehler der octava maior, die in sie übergegangen waren, beseitigt sind. Die siebente, achte und neunte Auflage dürfen als ganz getreue Abdrucke des Tischendorfschen Textes letzter Hand gelten.
(X.)	31 bis 37.	Achte bis vierzehnte Auflage der editio academica (Nr. 23): VIII. 1875, IX. 1877, X. 1878, XI. 1880, XII. 1881, XIII. 1883, XIV. 1884. Mehrere Druckfehler (?) der siebenten Auflage, unter denen namentlich die Fortlassung der Worte τοῦ πατρός Joh. 8, 44 (ebenso in Nr. 24) merkwürdig ist, sind bis zur 13. Auflage beibehalten, in der 14. (1884) aber mit wenigen Ausnahmen (vgl. z. B. Apg. 14, 8) geändert.

Zu den Ausgaben des Tischendorf'schen N. T. gr. sind auch noch zu rechnen

(XII.)	38 u. 39.	Das Neue Testament griechisch nach Tischendorf's letzter Recension und deutsch nach dem revidirten Luthertext herausgegeben von Oskar von Gebhardt, Leipzig 1881, Bernh. Tauchnitz, 2. Aufl. 1884,

40 u. 41. Novum testamentum graece. Recensionis Tischendorfianae ultimae textum cum Tregellesiano et Westcottio-Hortiano contulit . . . Oscar de Gebhardt, Leipzig 1881, Bernh. Tauchnitz; 2. Aufl. 1884,

sofern in ihnen der Text der octava und zwar nach den Tauchnitz'schen Ausgaben (speziell Nr. 28) genau abgedruckt ist; diese Ausgaben sind noch besonders dadurch wertvoll, dass in ihnen die Abweichungen der beiden bedeutenden neuen englischen Ausgaben, der von Tregelles und der von Westcott und Hort, von der Tischendorf'schen octava angegeben sind.

Im ganzen sind demnach bisher (d. h. bis zum Februar 1885) 41 Ausgaben des N. T. gr. nach Tischendorf's Rezension erschienen; unter ihnen sind 12 von einander verschiedene, zum Druck wirklich neu gesetzte Ausgaben; für die übrigen 29 sind entweder ein schon vorhandener Satz oder früher angefertigte Stereotypplatten verwandt. Von den 41 Ausgaben sind 38 in Leipzig erschienen und 3 in Paris. Dass eine Tischendorf'sche Ausgabe des N.T. gr. auswärts abgedruckt sei, haben wir nie gehört; es ist wol bisher nicht geschehen.

Außer diesen Ausgaben des N. T.'s erschienen nach Tischendorf's Tode unter seinem Namen von der Synopse eine 4. (1878) und eine 5. (1885) Auflage, letztere ein wirklicher Neudruck (Leipzig, Mendelssohn); von den LXX ein 5. (1875) und 6. (1880) Abdruck, letzterer von Eberh. Nestle herausgegeben mit einem wichtigen Supplement, die Lesarten des cod. Vatic. und Sin. enthaltend (Leipzig, Brockhaus). Außerdem erschien eine zweite Auflage der Evangelia Apocrypha, Leipzig 1876, Mendelssohn), deren Druck Tischendorf selbst noch begonnen hatte; sie ward von Friedrich Wilbrandt vollendet.

Die Bearbeitung der Prolegomenen zur editio octava maior hat Caspar René Gregory übernommen; die erste Hälfte derselben erschien Leipzig 1884, Hinrichs; derselbe Gelehrte wird nach Vollendung dieses Werkes auch wol Prolegomena zur ed. oct. minor herausgeben.

Vergl. J. E. Volbeding, Constantin Tischendorf in seiner fünfundzwanzigjährigen Wirksamkeit, Leipzig 1862. — Am Sarge und Grabe des D. th. Constantin von Tischendorf (Leipzig, Druck von Ackermann und Glaser). — Allgemeine Evang.-Luth. Kirchenzeitung, 1874, Nr. 50, Sp. 1049 f. — Ezra Abbot, The late professor Tischendorf, in „The Unitarian Review and Religious Magazine" for March 1875. — Briefe (11) Tischendorfs an Johann von Sachsen in: Neuer Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekswissenschaft, 1884, Heft 4 bis 6. — Eine Übersicht über alle Schriften Tischendorfs, auch die Artikel in Zeitschriften u. s. f., findet sich in den Gregory'schen Prolegomenen S. 7 ff.; vorher schon am Schluss des Schriftchens „Am Sarge und Grabe"; Tischendorf selbst hat als Beigabe zu seiner Schrift „Haben wir den ächten Schrifttext" ein geordnetes Verzeichnis seiner textkritischen Arbeiten aufgestellt. **Carl Bertheau.**

Tittmann, Joh. Aug. Heinrich, wurde am 1. August 1773 in Langensalza geboren, wo sein Vater, der nachmalige Ober-Konsistorialrat und Superintendent Karl Christian Tittmann zu Dresden, Diakonus war. Anfangs schwächlich, entwickelte er sich doch zu Wittenberg, wohin der Vater 1775 als Probst und Professor versetzt wurde, körperlich und geistig so kräftig, dass er schon 1788, nur von Privatlehrern vorgebildet, die Vorlesungen an der Universität frequentirte, nachdem er mit einer Abhandlung: de Virgilio Homerum imitante debütirt hatte. Seine beiden ersten akademischen Jare widmete er unter Schröckhs Leitung fast ausschließlich den geschichtlichen, die folgenden fast ausschließlich den philosophischen und rein theologischen Studien, ward 1791 Magister, ging 1792 nach Leipzig und habilitirte sich hier 1793 durch eine Dissertation: de consensu philosophorum veterum in summo bono definiendo auf dem philosophischen Katheder. 1795 ward er Baccalaureus der Theologie und Frühprediger an der Universitätskirche und fing an, auch theologische Vorlesungen mit so viel Beifall zu halten, dass ihm 1796 eine außerordentliche Professur der Philosophie und

1800 eine solche in der Theologie übertragen wurde. Seine Schriften aus dieser Zeit sind eine theol. Encyklopädie, 1798; Resultate der krit. Philosophie, 1799; Theokles, ein Gespräch über den Glauben an Gott, und Ideen zu einer Apologie des Glaubens, beide 1799; Theologia recens controversa, 1800. Schon in ihnen zeigt sich sein später immer mehr hervortretendes Bestreben, Vernunft und Offenbarung so zu vereinigen, dass der letzteren ihr positiver Charakter gewart bleibt. Nachdem er in einem Gespräche, Theon, 1801 den Unsterblichkeitsglauben verteidigt und 1802 eine wissenschaftl. Darstellung der christlichen Moral geliefert, auch 1804 ein 1824 wider aufgelegtes Lehrbuch der Homiletik herausgegeben hatte, promovirte er 1805 durch die erste seiner drei Dissertationen: de discrimine disciplinae Christi et Apostolorum, ward vierter ord. Professor der Theologie und begann die pragmatische Geschichte der Theologie und Religion wärend der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts, welche 1824 in der 2. Ausg. erschien. Nach J. A. Wolf's Tode rückte er in die dritte Professur und in das damit verbundene Zeitzer Kanonikat, nach Rosenmüllers Tode 1815 in die zweite Professur und eine Meißner Domherrnstelle auf und wurde nach Keils Ableben 1818 Professor primarius. Aus dieser Zeit stammen, abgesehen von mehreren Programmen und Jubelpredigten, die Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evangel., 1811; die ziemliches Aufsehen machende Schrift: Über Supernaturalismus, Rationalismus und Atheismus, 1816; Über das Verhältniß des Christenth. zur Entwickl. des Menschengeschl., 1817; die Ausgabe der symb. Bücher, 1817; und eine Abhandl. üb. die Vereinigung der ev. Kirchen, 1818, worin sich Tittmann an der eben wider angeregten Unionsfrage beteiligte, sich aber bei aller verhältnismäßigen Milde gegen die Art, wie dieselbe in Preußen gelöst werden sollte, entschieden erklärte. Auch ein Programm: de hodierna Theologiae disciplina ad rationem Lutheri examinanda hielt diesen Standpunkt fest; 1820 folgte die bekannte Ausgabe des N. Test.'s und der Anfang einer Reihe von Programmen über neutestamentl. Synonyma bis 1829; eben da die Protestation der evangel. Stände auf dem Reichstage zu Speyer und die Augsburger Konfession; 1830 eine Parallele zwischen der evangel. Kirche im J. 1530 und 1830; 1831 eine Schrift über Fixirung der Stolgebüren. Tittmann's Bearbeitung der Polemik, welche dem größten Teile nach gedruckt war, wurde durch zunehmende Krankheit und den am 30. Dez. 1831 erfolgten Tod unterbrochen.

Hand in Hand mit dieser rürigen schriftstellerischen Tätigkeit ging die Wirksamkeit auf dem Katheder in den Fächern der neutestamentl. Exegese, theol. Encyklopädie und Methodologie, Kirchengeschichte, namentlich der Reformationszeit, Dogmatik, Apologetik, Symbolik und Moral. Tittmann vertrat hier überall jenen konfessionell gefärbten und rationell gemilderten Supernaturalismus, welcher bei dem damals herrschenden Rationalismus wol für Orthodoxie galt, aber weit entfernt war, seine Schüler für die letztere zu erhitzen, wie sehr sie auch übrigens den talentvollen, gelehrten, durch große Deutlichkeit und Gewandtheit ausgezeichneten Lehrer zu schätzen wussten. Besonders excellirte Tittmann durch warhaft ciceronianische Beredsamkeit und gab davon u. a. bei der Jubelfeier des Kanzlers Niemeyer in Halle einen glänzenden Beweis durch eine teilweis improvisirte latein. Harangue. Daneben besaß er eine außerordentliche Leichtigkeit und Sicherheit in praktischen, seiner Sphäre als Gelehrten scheinbar ganz fern liegenden Dingen. Er bewies dieselbe in seiner mehrmaligen Verwaltung des Rektorats und vieler Stipendien, wie als Mitglied des Konsistoriums, in seinen Unterredungen mit den Kaisern Napoleon und Alexander, den Fürsten Repnin und Wittgenstein, als es galt, zum Besten der Stadt und Universität zu wirken. Er reiste im Interesse von beiden nach Preßburg, als es sich um Sachsens Fortbestehen handelte, und auf den Wiener Kongress, wo er die Widerherstellung eines Corpus Evangelicorum anzuregen suchte. Vortrefflich als Visitator und Examinator wie als Gesellschafter war er von einer unverwüstlichen Heiterkeit und Laune, von großer Gutmütigkeit und treffendem Witz, freimütig und uneigennützig, gefällig und wo es darauf ankam schnell entschlossen, tolerant und ein zuverlässiger, liebenswürdiger Kollege. Sein Tod ward nicht bloß in seinen nächsten Kreisen

tief und schmerzlich empfunden; sein Gedächtnis von Großmann würdig gefeiert; eine Sammlung seiner Opuscula academica und die Fortsetzung seiner Dissertationen: de synonymis in N. T., 1832 von Becher herausgegeben. — Vgl. den Nekrolog in der Allgem. Kirchen-Ztg. 1832, Nr. 9. **C. Schwarz †.**

Titus (vgl. den Art. Timotheus). Wie Timotheus war auch Titus (nach Tit. 1, 4) durch Paulus selbst bekehrt. Aus Gal. 2, 1 vgl. mit Apg. 15, 2 ist zu schließen, dass er wenn nicht der Geburt, so doch dem Aufenthalte nach ein Antiochener war, und zwar von rein heidnischer Herkunft, also wol unter denen war, welche P. nach Apg. 11, 26 in dem ersten Jare seiner Wirksamkeit in Antiochien gewonnen hat. Als die dortige Gemeinde beschloss, durch eine Gesandtschaft die streitig gewordene Frage der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen in Jerusalem vorzulegen, war es Titus, welchen P. persönlich zum Begleiter wälte, um an seiner Person die Übereinstimmung der Jerusalemischen in eklatantester Weise sich bewären zu lassen. Dies setzt ein Verhältnis persönlicher Freundschaft und voller Gemeinsamkeit der Interessen zwischen beiden voraus. Dennoch begegnet Titus weder in der Apostelgeschichte noch in den aus der Zeit der Apostelgeschichte stammenden paulin. Briefen unter denen, welche irgendwie auf die Dauer als Gehilfen dem Apostel sich anschlossen. Nur vorübergehend einmal erscheint er bei P., gegen Ende des ephesinischen Aufenthaltes, da er sich dem Apostel zu Dienstleistungen und Sendungen an die korinthische Gemeinde zur Verfügung stellte (2 Kor. 2, 13; 7, 6 ff. 13 ff.; 8, 6. 16 f. 23; vgl. den Art. Timotheus), wobei die Ausdrucksweise des Ap. die Vorstellung begünstigt, dass es sich um einen gelegentlichen Akt freier Hilfeleistung handelte. Dabei ist nicht ausgeschlossen sondern der Bezeichnung in 2 Kor. 8, 23 entsprechend anzunehmen, dass Titus in mehr selbständiger Weise anderswo, etwa in seiner Heimat, Evangelistentätigkeit übte, wie denn Gal. 2, 1 voraussetzt, dass er z. B. den galatischen Gemeinden damals schon eine völlig bekannte Persönlichkeit war. Dass P. ihn nicht von vornherein in sein Gefolge nahm, mag mitbedingt sein durch dieselben Erwägungen, welche ihn zur Beschneidung des Tim. veranlassten.

Nach der Befreiung des Apostels aus der ersten römischen Haft, nachdem der Bruch mit der Synagoge endgültig entschieden und die direkte Heidenmission in den Vordergrund getreten war, ist Titus zu P. in das nähere Verhältnis eines beauftragten Mitarbeiters und Delegirten getreten. Mit ihm war P. — ungewiss auf welchem Wege — nach Kreta gekommen und hatte ihn bei seiner Abreise dort zurückgelassen, um die Ordnung der neu gesammelten, aber schon von irrefürenden Richtungen bedrohten Gemeinden durchzufüren. Zu weiterer Instruktion schrieb er ihm, vielleicht von Macedonien aus, den überlieferten Brief, welchem zufolge seine Stellung in Kreta änlich war wie die des Tim. in Asia. In demselben (3, 12) fordert er ihn auf, nach einiger Zeit zu ihm nach Nikopolis zu kommen, woselbst er zu überwintern gedachte. Weiter erfaren wir nur noch aus 2 Tim. 4, 10, dass Titus in der zweiten römischen Haft bei P. gewesen, aber ihn wider verlassen, um nach Dalmatien zu gehen.

Mit den außerbiblischen Angaben über Titus, deren Wesentlichstes ist, dass er Bischof von Kreta gewesen und als solcher dort gestorben, verhält es sich nicht anders als mit denjenigen über Timotheus. Vgl. Constit. apost. VII, 46; Euseb. hist. eccles. III, 4; Hieron. zu Tit. 2, 7; Theodoret. zu 1 Tim. 3. — Akten des Titus griech. und lateinisch bei Combefis. bibl. concionat. Paris 1644, pag. 155 sq., vergl. Lipsius, Die apokryphischen Apostelgeschichten, Bd. II, 2, 1884.

Die auf den ersten Blick auffallende Tatsache, dass Titus in der Apostelgeschichte nicht erwänt ist, auch nicht 15, 2, haben die Tendenzkritiker der Apostelgeschichte als einen der Beweise für die tendenziöse Geschichtsentstellung des Verfassers geltend gemacht. Das Urteil über diesen Punkt hängt wesentlich an der anderweitig zu begründenden Gesamtanschauung vom Charakter dieses Buches. Wer sonst keine Gründe hat, jene Auffassung zu teilen, wird die Nichterwänung unschwer erklären können (vgl. m. Apostelgesch. Bd. I, S. 178 f.).

Mehrfach ist in neuerer Zeit, zum teil in dem Interesse, den Anstoß der Nichterwänung des Titus in der Apostelgesch. zu beseitigen, die offenbar haltlose Hypothese aufgestellt worden, dass Titus mit dem Paulusgefärten Silas (Silvanus) zu identifiziren sei: vgl. Märcker, die Stellung der drei Pastoralbriefe u. s. w., 1861, S. 10 ff.; Ders., Titus Silvanus, Meininger Gymn.-Progr. 1864; Graf in Heidenheims Vierteljarsschrift für ev.-theol. Forsch. 1865, S. 373 f.; mit eigentümlicher Modifikation Zimmer in Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1881, S. 169 ff.; gegen welchen vgl. Jülicher in Jahrb. f. prot. Theol. 1882, S. 538 ff.

Eine bei Chrysost. hom. I in Tit. vorkommende ältere Annahme, dass Titus korinthischer Herkunft sei, welche mit der zu Apg. 18, 7 mehrfach bezeugten LA. *Τίτου Ἰούστου* zusammenhängt, hat Wieseler acceptirt (vgl. Chronologie S. 204; Galaterbrief S. 572 ff.) und dazu verwendet, seine Identifizirung der Reise P. nach Jerusalem Gal. 2, 1 ff. mit der in Apostelgesch. 18, 22 gemeldeten zu stützen. Lic. R. Schmidt.

Titus, ein dem 4. Jarhundert angehöriger Bischof von Bostra in Arabien wird zwar von Sozomenus (hist. eccl. 3, 14) zu den *ἐπισημότατοι* unter den hervorragenden Kirchenlehrern unter der Zeit der arianischen Kämpfe gerechnet und ebenso hat er unter den erlauchten Männern, von denen Hieronymus einen Katalog gefertigt hat, seine Stelle bei Nr. 102 gefunden und ep. 70, 4 (ed. Vallarsi) gibt ihm dieser Kirchenschriftsteller das Ehrenzeugnis, dass er zu den bedeutendsten Kirchenschriftstellern gehöre; dennoch ist derselbe, seinen persönlichen Verhältnissen nach so gut wie gänzlich unbekannt. Der entlegene Bischofssitz von Bostra scheint es mit sich gebracht zu haben, dass seine Inhaber, auch wenn sie wissenschaftlich bedeutend waren, in einer gewissen Verborgenheit blieben. Ist doch sein dem 3. Jarhundert angehöriger Vorgänger Beryll ebenso unbekannt geblieben, trotzdem dass die kurze Mitteilung des Eusebius über seine christologische Theorie die Dogmengeschichte lebhaft genug beschäftigte. Von Titus haben wir wenigstens die Nachricht des Hieronymus in der oben bezeichneten Stelle seines Katalogs, dass er unter Kaiser Valens gestorben. Sokrates weiß von ihm (3, 25), dass er ein dem Jovian überreichtes Glaubensbekenntnis mitunterzeichnet habe, worin eine Anzal Bischöfe von Antiochien aus ihre Orthodoxie bezeugen, nachdem sie zuvor Anhänger des Macedonius gewesen. Danach wäre Titus von Hause aus nicht ganz auf dem Boden der nicänischen Orthodoxie gestanden. Dass er indes nicht zu den charakterlosen Männern jener Zeit gehörte, dürfte der einzige Vorgang aus seinem Leben bezeugen, der uns etwas ausfürlicher berichtet ist. Julian nämlich, so berichtet uns Sozomenus 5, 15, versuchte es, unter einem politischen Vorwand, die Bischöfe, in denen er mit Recht die hauptsächlichsten Träger des Widerstands gegen die heidnische Reaktion sah, zu Fall zu bringen. Er hatte deshalb die Bischöfe verantwortlich gemacht für etwaige Exzesse der Christen gegen die Heiden. Diesem Edikt gegenüber reichte nun Titus im Namen seines Klerus eine Schrift ein, worin er erklärt, dass obgleich die Christen an Menge mit den Heiden wetteifern können (*καίτοι Χριστιανῶν ἰσοπαλῶν ὄντων τῷ πλήθει τῶν Ἑλλήνων*), doch die Ermanungen des Klerus dahin wirken werden, Unordnungen seitens der Christen hintanzuhalten. Statt diese Erklärung wolgefällig entgegenzunehmen, benutzte Julian das Schreiben, um daran eine äußerst gehässige und perfide Insinuation zu knüpfen. In sehr gereizter Stimmung scheint die epist. 52 in der Sammlung der Briefe Julians in Antiochien verfasst zu sein (über das Datum s. Baronius Ann. ad ann. 362, Nr. 156, und Heyder in seiner Ausg. der Briefe Julians Mainz 1828). Wärend der Kaiser im Eingang im allgemeinen das christliche Volk gegen seine Bischöfe misstrauisch zu machen sucht durch den Hinweis darauf, dass die Feindschaft der Bischöfe und des Klerus gegen seine Regierung nur daher komme, dass sie ihre Herrschsucht nicht mehr recht befriedigen, sich in die bürgerlichen Verhältnisse ihrer Gemeinden nicht mehr einmischen können, wärend er die Kleriker als die Anstifter zu Unruhen anklagt, hält er den Bostrenern insonderheit vor, dass in dem Versprechen des Titus, seine Gemeinde

von Angriffen auf die Heiden abzuhalten, die Anklage gegen sie liege, als seien sie an sich zu solchen Exzessen geneigt. Da sehet ihr, heißt es in dem Schreiben des Kaisers, *ὅτι τὴν εὐταξίαν ὑμετέραν οὐκ ἀπὸ τῆς ὑμετέρας εἶναί φησι γνώμης· οἵ γε ἄκοντες, ὥς γε εἶπε, κατέχεσθε διὰ τῆς αὐτοῦ παραινέσεως*, und knüpft daran die im Munde eines Fürsten völlig unwürdige Aufforderung: *ὡς οὖν κατήγορον ὑμῶν ἐχόντες τῆς πόλεως διώξατε.* Freilich scheinen die Bostrener dieser letzteren Aufforderung kein Gehör gegeben zu haben.

Aber die Bedeutung des Titus lag, wie aus den oben angefürten Urteilen über ihn hervorgeht, doch nicht auf dem Gebiete der kirchenpolitischen Tätigkeit, sondern auf dem der schriftstellerischen Arbeit und diese letztere scheint sich, soweit wir darüber Kunde haben, auch nicht auf die großen dogmatischen Zeitfragen bezogen zu haben, sondern war dem Kampfe gegen den Manichäismus gewidmet, der von Osten her, also die Kreise seines bischöflichen Sprengels zunächst berürend, eindrang. Dieses Werk, wol erst nach dem Zusammenstoß mit Julian verfaßt (cf. Epiph. haer. 66, 21. Gallandi bibl. V, p. XXVI), erwänt Hieronymus (de vir. illustr. a. a. O.) namentlich und daneben nur im allgemeinen varia volumina. Von diesem Werk gibt Photius Nachricht bibl. 85 im Zusammenhang mit der Anfürung eines anderen antimanichäischen Werkes des Bischofs Heraklion von Chalcedon, der in seiner Einleitung auch des Titus erwänt, freilich mit dem Beisatze, dass letzterer nur einen Schüler Manis mit Namen Abda nicht den Mani selbst widerlegt habe. Welcher Art die anderen Schriften des Titus gewesen, läßt sich schwer sagen. Aus den Anfürungen in den Katenen läßt sich schließen, dass sie vorzüglich exegetischer Art waren. Doch scheint ein unter seinem Namen noch vorhandener Kommentar zu Lukas unecht zu sein. Ebenso zweifelhaft ist eine noch erhaltene oratio in ramos (vgl. Gallandi a. a. O.). Wenn Photius cod. 232 eine Schrift des Tritheiten und Monophysiten Stephanus Gobarus anfürt, in welcher der Verfasser zum Schutze seines Monophysitismus die Autorität des Titus von Bostra geltend machte, so ist ja zum Voraus klar, dass die Schrift des Titus, welche dem Stephanus Anlass zu dieser Berufung bot, keine direkt dieses Dogma behandelnde gewesen sein kann. Es muss also des Titus Monophysitismus nur aus dogmatischen Prämissen erschlossen sein, die, wie dem monophysitischen Theologen scheinen mochte, notwendig zu diesem seinem Dogma füren müssen. Diese Prämissen kann Stephanus Gobarus möglicherweise auch in der einzigen Schrift gefunden haben, die wir wenigstens teilweise noch besitzen. Von dem Hauptwerke wider die Manichäer sind wenigstens die zwei ersten Bücher und ein großer Teil des dritten erhalten, zuerst in lateinischer Übersetzung, dann durch Basnage auch im griechischen Texte veröffentlicht und von Gallandi mit der oratio in ramos und einzelnen anderen Bruchstücken in seine Bibliothek aufgenommen. IV, 269 ff., und von de Lagarde 1859 neu herausgegeben, auch in syrischer Übersetzung.

Titus will darin den *Μάνης*, der ihm eben ein *μανείς* ist, aus den *κοιναὶ ἔννοιαι* heraus widerlegen und sucht zu diesem Ende vor allem den Widersinn der Annahme zweier Prinzipien (*ἀρχαί*) des Seins zu widerlegen und die substantielle Auffassung des Guten und Bösen als undurchfürbar aufzuzeigen. Von diesem letzteren Satze, dass das Sittliche nicht substantiell gefasst werden könne, macht er dann im zweiten Buche die Anwendung, in welchem er wesentlich eine Theodicee darzubieten sucht, die er freilich nicht ganz vollenden kann, one auf das unzureichende Maß unserer irdischen Erkenntnis sich zu berufen. Die sittliche Freiheit des Menschen wird hier im wesentlichen als intakt vorausgesetzt und die Art, wie der Nachweis der Erlösungsbedürftigkeit etwa möchte begründet werden, ist hier in keiner Weise angedeutet. Was wir vom dritten Buch übrig haben, ist der Polemik gegen die manichäische Entgegensetzung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung gewidmet. Freilich betont diese Polemik die Einheit von A. und N. T. in einem Maße, dass die von dem Herrn selbst, wenigstens nach der Rec. Luc. 9, 55 hervorgehobene Unterscheidung von dem Eliasgeist ganz vergessen wird (bei de Lagarde S. 95 f.). Auch hier finden sich nur sporadische Andeutungen über den spezifischen Wert der Erlösung. Ob das vierte verlorene

Buch, das nach einer Inhaltsangabe des Hamburgischen Kodex, aus welchem Basnage geschöpft, das Neue Test. gegen manichäische Blasphemie verteidigte und die Unzulässigkeit manichäischer Anwendung neutestamentlicher Stücke dartat, uns über die eigentlich theologische Stellung des Titus näher aufklären würde, muſs dahingestellt bleiben. Im allgemeinen scheint der Vorzug des Titus mehr in der Klarheit seiner Dialektik als in der Tiefe seiner Ideeen zu liegen. Für die Kenntnis des Manichäismus behält seine Polemik auf alle Fälle ihren Wert.

Die Notizen über ihn hat fleißig gesammelt: Tillemont, Mémoires u. s. w. (Quartausgabe) Band VII, S. 382—384. Über sein Verhältnis zur origenistischen Schule s. Dorner, Christologie I, 739. Seine Bedeutung für die Kenntnis des Manichäismus ist von Baur gewürdigt, Das manichäische Religionssystem S. 9. D. Hermann Schmidt.

Tobias, Buch des, s. Apokryphen des Alten Testaments Bd. I S. 502.

Tod. 1) Ort dieses Lehrpunktes im System. Die ältesten evangelischen Dogmatiker, Melanchthon einerseits, Calvin andererseits, haben für die Lehre vom Tod keinen besonderen Abschnitt, sondern kommen nur gelegentlich darauf zu reden. Bei den lutherischen Dogmatikern sodann wird dieselbe teils ebenfalls noch mehr beiläufig behandelt, so in den Lokus vom status integritatis bei der Frage über die ursprüngliche immortalitas, oder in dem status corruptionis bei der Frage über die Folgen der Sünde oder auch in de providentia beim Verhältnis des Übels zur Weltregierung; teils aber wird sie nun zu einem besonderen und zwar dem ersten Abschnitt des Lokus de novissimis, so bei Gerhard und den folgenden. Dabei begegnet es aber auch Manchen, selbst noch Neueren, wie z. B. Kahnis, daſs sie die Lehre vom Tod (im Unterschied von der von der Auferstehung, auch Zwischenzustand, Unsterblichkeit u. s. w.) fast ganz übergehen. Schleiermacher hat die Lehre vom Tod unter der allgemeinen Kategorie des „Übels" an die Lehre von der Sünde angereiht (Glaubensl. § 75 ff.); und die meisten Neueren folgen entweder diesem Beispiel oder ziehen sie die Unterbringung in de providentia vor, vgl. z. B. Lipsius § 406 ff., auch Ritschl III, § 42. Von neueren positiven Theologen haben z. B. Nitzsch, Syst. der L., V, § 117 ff., Beck, Lehrwiss. §. 23, und Unterz., Lehrsyst. § 45, die Lehre vom Tod an die von der Sünde angeschlossen, dagegen, getrennt hievon, die vom sog. Mittelzustand, vollends natürlich Auferstehung und „ewigem Tod" in de novissimis verwiesen. Dies halten wir da, wo der dogmatische Gesichtspunkt vorwiegt, noch jetzt für die richtige Anordnung, einesteils weil nicht der Tod als solcher unter die in de novissimis zu behandelnden Gegenstände der christlichen Hoffnung gehört, andernteils weil die Anschauung vom Wesen des Todes von der über die Sünde abhängt. Anders steht es um die Lehre vom Tod, sofern sie in der Ethik zu behandeln ist. In eigentümlicher und schöner Weise nennt Quenstedt (s. bei Schmidt, Luth. Dogm. § 63) den Tod, die Auferstehung u. s. w. media salutis laxius sumta, d. h. via per quam ad metam tendimus. Dieser Gesichtspunkt kann zwar nicht für die objektive, dogmatische Darstellung ausschlaggebend sein; aber für die ethische, subjektiv gehaltene, für die Darstellung des christlichen Lebens als seinem Ziele sich entgegenstreckend wird die Lehre vom Tod unter einem derartigen Gehwinkel auftreten. Solange übrigens die hohe Bedeutung der christlichen Hoffnung für das ethische Leben so wenig erkannt und anerkannt ist, wie dies leider noch immer bei den meisten Ethikern der Fall ist, wird die Lehre vom Tod in den Sittenlehren eine ganz geringe Rolle spielen. — Die Lehre vom Tod selbst zerfällt in die Fragen nach dem Wesen desselben, seinem Ursprung, d. h. Verhältnis von Sünde und Tod, sodann dem mit dem Tod eintretenden Zustand, dem sog. Zwischenzustand, ferner von der Befreiung aus dem Tod, d. h. der Auferstehung, endlich vom „ewigen Tod". Da aber die Lehre vom Zwischenzustand (s. Hades Bd. V, 494) und von der Auferstehung in besonderen Artikeln behandelt sind, so haben wir hier nur folgendes zu untersuchen:

2) **Wesen des Todes.** Biblische Data: מָוֶת und *θάνατος* sind das Gegenteil vom חַיִּים und *ζωή*. Wie nun „Leben“ in der Bibel nirgends ein bloß physiologischer oder naturalistischer Begriff ist, so auch „Tod“. Gott ist die Quelle des Lebens (Ps. 36, 10); und wo Gott nicht ist, da ist der Tod. So verdient die Bezeichnung „Leben“ im vollen Sinne nur dasjenige Leben, das die Kraft des Lebenshauches aus Gott, den Genuss dessen, was von Gott her in die Geschöpfe einströmt, in sich hat. Aber Nichts ist der Bibel mehr zuwider, als wenn man mit den modern protestantischen Anschauungen hiebei das physische und das ethisch-religiöse scheiden und den Begriff der Lebensgemeinschaft mit Gott bloß auf die letztere Seite beschränken wollte. Der ganze Mensch, als Einheit nach Leib, Seele und Geist, ist im Leben oder im Tod, jenachdem er Gottes Zufluss genießt oder nicht; und auch für die außermenschliche Kreatur ist es nicht die physikalisch-chemische Bestimmtheit an sich, von der es abhängt, ob Leben in ihr ist oder Tod, sondern dies ist nur die Erscheinung, deren wesentliche Basis das Ausgeströmtsein des Lebenshauches aus Gott in sie oder das Zurückgezogensein desselben aus ihr ist. Ganz klar liegt diese Anschauung in dem locus classicus Ps. 104, 29. 30 vor, wo von allen lebendigen Wesen, gar nicht bloß von uns Menschen, gesagt ist: „du lässest aus deinen רוּחַ, so werden sie geschaffen; du ziehst zurück ihren רוּחַ, so vergehen sie (גוע).“ Und doch ist es nicht ganz korrekt ausgedrückt, wenn man sehr oft die Sache so allgemein darstellt, als ob der eigentliche und ursprüngliche Begriff des „Lebens“ wäre „Gemeinschaft mit Gott“, des „Todes“ die „Trennung von Gott“, und wenn man dann von hier aus den Tod als einen Entwicklungsprozess durch die Stadien des „geistigen“ „seelischen“ (zeitlichen, leiblichen) und „ewigen“ Todes hindurch in der Weise fasst, dass dabei der eigentliche, für den Begriff „Tod“ konstitutive Nachdruck doch wider auf die ethisch-religiöse Gemeinschaft mit Gott fällt. Das ist ja insofern richtig, als, wie unter dem zweiten Punkt zu zeigen, die historische Genesis des Todes überhaupt auf der ethisch-religiösen Scheidung von Gott beruht; und ferner ist richtig, dass die Bibel sehr oft das Gebiet des Todes dem der Sünde gleichsetzt, als Tod einfach all das Verderben bezeichnet, das sowol in der Sünde selbst besteht, als aus ihr fließt, auch schon mitten im Leben. Wenn „Gerechtigkeit vom Tod errettet“ prov. 10. 2, umgekehrt die, welche die Weisheit hassen, den Tod lieben, prov. 8, 36, wenn Mose dem Volk Leben und Tod zur Wal vorlegt und zum kritischen Punkt hiefür das Befolgen und Nichtbefolgen des Gesetzes Gottes macht, Deut. 30, 15. 16, wenn Paulus die sündige, unerlöste Menschheit, die doch lebt, „in Sünden tot“ nennt Eph. 2, 1, oder von dem Augenblick an, wo das Gesetz ihn zur Sündenerkenntnis brachte, das „ich starb“ datirt Röm. 7, 10. 13, wenn Johannes die Wiedergeburt in Christo als „übergeschritten sein aus dem Tod ins Leben“ schildert, Joh. 5, 24; 1 Joh. 3, 14, 15; 5, 16; vgl. Jak. 1, 15, so liegt ja freilich in all dem jene Anschauung klar vor. Und doch ist es nicht korrekt, die Sache so darzustellen, als ob das Wort „Tod“ an sich in der Bibel eigentlich diese allgemeine Macht der Geschiedenheit von Gott, zuerst der sittlich-religiösen und dann der physischen Folge hievon, bezeichnete und das, was wir den eigentlichen Tod, das irdische Sterben nennen, nur als den Höhe- oder Schlusspunkt der so gegebenen Entwicklung für dieses Erdendasein fasste. Vielmehr ist der Gang, welchen die biblische, besonders alttestamentliche Bildung des Begriffs „Tod“ durchmacht, gerade der umgekehrte. Der irdische Tod, das Sterben = Aufhören des Erdenlebens, bildet den Ausgangspunkt; mit diesem, das selbst (s. u.) so wie es ist erst durch die Sünde geworden ist, tritt der Verlust jener Kraft- und Segenszuströmung von Gott ein; da aber dieser irdische Tod Resultat eines geistigen und physischen Verderbensprozesses ist, so wird auf den letzteren die Bezeichnung, die an sich der ersteren gilt, eben das Wort „Tod“ übertragen. Überall, wo von Tod in jenem allgemeinen Sinn die Rede ist, ist es der Blick auf das Sterben im eigentlichen Sinn, was dazu veranlasst, jenen allgemeinen Verderbenszustand Tod zu nennen. Was nun gerade diesen Tod im

engeren Sinn betrifft, so ist sein Wesen ausgedrückt durch jene Zurückziehung des רוּחַ oder נִשְׁמַת חַיִּים, Ps. 104, 29. 30; Hiob 34, 15; Koh. 12, 7. Da die Seele, das Ich des Menschen, erst geworden ist durch Einhauchung dieses Lebenshauches in den עָפָר, so kann ebenso gut gesagt werden, beim Tod gehe die Seele —, als: es gehe der Geist aus (יָצָא) Gen. 35, 18; Ps. 146, 4; dasselbe als Aktivität des Menschen gefasst, heißt daher das einemal: „er gibt den Geist hin oder auf", Joh. 19, 30 *παρέδωκε*, Matth. 22, 50 *ἀφῆκε*, das anderemal: „er gibt die Seele hin" Joh. 10, 11. 15, vgl. „die Seele hingießen zum Tod" Jes. 53, 12. In all diesen Ausdrücken ist jedenfalls die Anschauung der Trennung der Seele resp. des Geistes vom Leib enthalten. Der Mensch wird durch den Abbruch der *οἰκία τοῦ σκήνους* entkleidet 2 Kor. 5, 1 ff. die Seele ihrer bisherigen Behausung entnommen. Aber gerade für das Verhältnis des Ich, der Seele, resp. des Geistes zum Leib, ist es nötig, die biblischen Äußerungen noch etwas genauer anzusehen; es liegen hiefür verschiedene Wendungen vor und kann vielleicht die Sache am besten durch zwei Stellen deutlich gemacht werden, nämlich einesteils Hiob 1, 21, anderenteils Koh. 12, 7. Nach der letzteren Stelle geht im Tod, wärend der Staub zur Erde zurückkehrt, der Geist zurück zu dem Gott, der ihn gegeben hat; und man kann dies mit Ps. 104, 29, 30 so zusammennehmen, dass der aus Gott zur Lebensschaffung ausgegangene Geist, die Substanz und Kraft des Lebens, wider von Gott an sich gezogen, also, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die geistige Individualsubstanz in die allgemeine Geistessubstanz aufgehoben wird. Und doch ist damit die נֶפֶשׁ selbst, das individuelle Ich des Menschen, nicht annullirt, nicht in pantheistisch-emanatistischem Sinn etwa im Universal-Ich des Gottesgeistes „aufgehoben"; obgleich Koheleth mit dieser Anschauung sehr zu ringen hat, vgl. 3, 19 ff., so zeigt doch besonders 11, 9 und 12, 13 u. 14, dass jenes „Zurückgehen des Geistes zu Gott" nicht im Sinne der Auflösung der Individualität der נֶפֶשׁ gemeint ist. — Aber allerdings ist für Koheleth durch den Verlust der Geistessubstanz die נֶפֶשׁ noch weit energischer und tiefer depotenzirt, als für die übrigen alttestamentlichen Schriftsteller, sosehr, dass er in jener Stelle gar nicht von ihr, sondern — gegenüber dem רוּחַ — nur noch von עָפָר redet. Gerade das umgekehrte Extrem liegt in der zweiten angefürten Stelle vor, Job 1, 21: „nackt bin ich aus Mutterleib gekommen, nackt אָשׁוּב שָׁמָּה. Was uns hier an dieser Stelle besonders interessirt, ist nicht die Frage, wie שָׁמָּה zu fassen ist; sachlich kann es jedenfalls nur auf den Mutterschos der Erde gehen; vgl. Ps. 139, 15. Vielmehr ist wichtig die Anschauung, dass das Ich des Hiob es ist, das erwartet, den Gang mitzumachen, den seine Leiblichkeit geht. Nun darf ja freilich diese Stelle, sowenig wie ihre Parallele, Koh. 5, 14, wo das שָׁמָּה weggelassen ist, nicht so gepresst werden, dass am Ende gar eine materialistische Anschauung herauskäme; ihre Pointe liegt ja im Zusammenhang nur auf dem „nackt", d. h. darauf, dass der Mensch im Tod Nichts vom Irdischen mitnehmen kann. Aber sicher enthält sie dieselbe Anschauung, die in den unendlich vielen Aussprüchen über den Scheol vorliegt, dass das Ich, die Seele des Menschen nach der Trennung vom Leib in das Totenreich eingeht. Sonach müssen wir doch scheiden zwischen Geist und Seele; jener, d. h. die Lebenssubstanz aus Gott, wird von diesem in sich zurückgenommen; der Seele bleibt von ihm nur so viel, dass sie eben noch existirt, noch als dieses Ich in den Scheol eingehen nnd dort eine Schattenexistenz füren kann. Das weitere hierüber s. in dem Art. Hades Bd. V, S. 494 (Scheol). Diese Anschauung tritt auch darin hervor, dass der Eintritt in diese schatten- und traumhafte Existenz, eben der Tod, als Entschlafen bezeichnet ist, Ps. 13, 4; Job 3, 13; Jer. 51, 39. 57. Charakteristisch ist der Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in dieser Beziehung, dass jenes bei dem Ausdruck „entschlafen" rückwärts blickt und das Aufhören des wachen, selbbewuss-

ten Lebenszustandes im Auge hat, dieses vorwärts blickt und den Eintritt in den Zustand, auf den das Erwachen im ewigen Leben folgt, so bezeichnet; zum ersten Mal steht κοιμᾶσθαι von Stephanus Act. 7, 60. Ist nun so im Tod die Seele durch den Verlust des Geisteszuschusses aus Gott depotenzirt, so wird der Leib durch seine „Entseelung“ zum עָפָר herabgesetzt. Daher jene Definition des Todes, die uns schon aus Job 1, 21 bekannt ist, Gen. 3, 19: שׁוּב אֶל־הָאֲדָמָה oder עָפָר. Man kann die (gewönliche) Übersetzung „zu Staub sollst du werden“ begründen durch das vorangehende „Staub bist du“; aber zufällig scheint es uns doch nicht zu sein, dass nicht einfach fortgemacht ist „und Staub wirst du sein“, וְעָפָר תִּהְיֶה, sondern „und zum Staub kehrst du zurück“; es ist so doch die völlige Identifikation des Ich mit dem עָפָר vermieden. Der Mensch ist zwar χοϊκός, aber nicht selbst bloßer χοῦς, 1 Kor. 15, 47. Das nun, was im Grabe mit dem Leichnam vor sich geht, die Verwesung, das „den Würmern zum Fraß werden“ u. dgl. wird oft, namentlich in poetischen Stellen, wie Jes. 14, 8 ff., zusammengenommen mit dem, was die Seele im Scheol erfärt. Ob aber dies teils für ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Begriffe Scheol und Grab und damit auch für ein gewisses Verbundenbleiben der Seele mit dem „entseelten“ Leib, teils besonders dafür verwendet werden darf, dass der Scheol lokaliter im Erdinnern zu suchen ist, dies zu untersuchen, ist nicht Sache dieses Artikels. Noch weniger berürt uns die Frage, ob die vom Leib getrennte Seele doch noch eine Art Leiblichkeit behält, s. d. Art. Auferstehung Bd. I, S. 761. Mit alledem nun ist der Tod für die, welche sich des Lebens freuen, selbst für Christen (2 Kor. 5, 3. 4) ein Gegenstand des Grauens, die Menschen sind φόβῳ θανάτȣ διὰ παντὸς τȣ̃ ζῆν ἔνοχοι δȣλείας Hebr. 2, 15; doch ist für diejenigen, denen das Erdenleben eine Last ist, das Aufhören desselben, der Eintritt der Ruhe, ein Gegenstand des Sehnens, Job 3, 11 ff. 20 ff.; vollends für die, welche eines ewigen Lebens, einer Auferstehung gewiss sind, gibt die Schrift auch, wie Quenstedt sagt, dem Tod dulcia nomina, wie somnus, ἀπόλυσις ἐν εἰρήνῃ (Luc. 2, 29), noch mehr ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι Phil. 1, 23 u. s. w. — Suchen wir nun die sämtlichen aufgefürten biblischen Data zu einer dogmatischen Anschauung zusammenzufassen, so ist die Definition von Quenstedt (Schmid S. 470) als richtig anzuerkennen: animae a corpore separatio et vitae animalis privatio; genauer aber ist zu sagen: der Tod ist der Moment, in welchem das irdisch-natürliche Leben des Menschen dadurch aufhört dass infolge Zurückziehung des Lebensgeistes, der Lebenssubstanz aus Gott die Seele unfähig wird, Lebensprinzip des Leibes zu sein; dieser hört damit auf, Organismus zu sein und wird reine Materialität, dem chemischen Prozess der Zersetzung und Auflösung in seine Atome zerfallend; die Seele ihrerseits scheidet sich von dem Leibe, und weil sie (beim natürlichen Menschen) weder so viel Geistessubstanz in sich hat, dass sie aus sich selbst ein Leben, das im vollen Sinne Leben ist, füren kann, noch nunmehr so mit der irdischen Natur verbunden ist, dass sie aus dieser das Leben, das eben irdisch ist, fortfüren kann, so tritt sie in einen schlummerartigen, vegetirenden Zustand ein. Nur in dem Maß, als sie im Erdenleben ewige Lebenssubstanz aus Gott sich assimilirt hatte, wird sie gerade durch die im Tod erfolgende Lösung des Bandes mit der Sinnlichkeit befähigt, in ein dem Geistwesen änliches Vollleben einzugehen. Beweis davon sind im Alten Testament Henoch und Elia (s. d. Art. Bd. V, S. 786, und Bd. IV, S. 467), im gewissen Sinne alle Frommen; im Neuen aber dürfen Alle, die in Christo lebten und entschliefen, mit ihrer Seele in das Leben seiner Gemeinschaft eingehen. So ist also der Tod der bloße Moment des Übergangs aus der einen, der diesseitig-sinnlichen, in die andere, die außersinnliche, teils bloß schattenhaft seelische, teils pneumatische Existenzweise. Und das Subjekt, das stirbt, ist der ganze Mensch als irdisch-sinnlich bestimmter; Sterben aber ist nicht s. v. a. Vergehen = Annullirung; auch die Leiblichkeit wird nicht annullirt, sondern geht aus der organischen in die anorganische Existenz-

weise über; die Seele aber verliert, bei Frommen und Unfrommen, denjenigen Geisteszufluss, auf dem ihr Walten als Entelechie der irdischen Körperlichkeit beruhte; ob und wieweit sie aber auch denjenigen Geisteszufluss verliert, welcher sie zu ewigem Leben fähig macht, hängt von ihrer Offenheit für Gott ab. Auf diese Darstellung muss sich nüchterne Untersuchung beschränken. Weitere Ausmalungen haben nicht viel Wert; angefürt sei die Beschreibung von Delitzsch (S. 192 f. 399 ff.), wonach von den sieben Kräften der Seele: Kontraktion, Expansion, Rotation, Dekussation, Kraft der Liebe, der δόξα, des Friedens im Schlaf die 7.—5. Kraft in die 4.—1. entsinken, im Tod auch die Aktivität der vier unteren Lebensgestalten aufhört.

3) Zusammenhang von Sünde und Tod. a) Biblische Lehre. Im Alten Testam. erscheint der Tod öfters als die selbstverständliche Naturfolge der menschlichen Vergänglichkeit; der Mensch ist nun eben einmal Staub und Asche, Gen. 18, 27, alles Fleisch ist Gras, Jes. 40, 6, vgl. Ps. 89, 48 f.; 103, 14 ff.; es ist eben ein hartes unabänderliches Geschick, dem die Menschennatur mit Tod und Unglück unterliegt Job 5, 7 u. s. w. In all solchen Aussprüchen ist aber nicht ein ätiologisches Urteil gefällt, sondern einfach der Tatbestand ausgesprochen, wie er für die empirische Menschennatur nun einmal vorliegt. Aber schon das, dass das Alte Testament von Ausnahmen weiß, von Leuten, die um ihrer Gerechtigkeit, ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott willen diesem allgemeinen Verhängnisse entrannen — Henoch, Elia — beweist, dass es den Tod nicht an und für sich als bloße und reine, daher absolute Naturnotwendigkeit ansieht. Jene Aussprüche streiten somit nicht mit denen, die ganz deutlich den Tod als die Strafe Gottes für die Sünde hinstellen; so Gen. 2, 17 in Form der Strafandrohung für die Protoplasten, diese Drohung wird dann nach erfolgter Sünde Gen. 3, 19 zum Fluch Gottes über Adam und in ihm über jeden Menschen. Num. 16, 29 heißt der Tod פְּקֻדַּת כָּל־אָדָם, das heißt wol Strafheimsuchung aller Menschen (vgl. Oehler S. 255); Psalm 90,7 ist zwar zunächst nur das frühe Sterben auf den Zorn Gottes zurückgefürt, aber nach v. 3 ist dies das Los aller Menschen, das „plötzlich wie im Schlaf Dahingerafftwerden“ ist nach dem Sinn des Psalmisten nicht eine besondere Art von Tod, neben welcher eine andere Art, die nicht Folge des Zorns Gottes wäre, gedacht ist, sondern ist eben das integrirende Charakteristikum unseres Todes überhaupt, und so ist für diesen an sich Strafzusammenhang mit der Sünde hier ausgesagt. Auch Stellen, wie Hesek. 3, 18; 18, 4 ff.; 33, 8 ff., wo ja freilich der Kanon הַנֶּפֶשׁ הַחֹטֵאת תָמוּת zunächst nicht vom Tod überhaupt, sondern von einzelnen positiven Todesverhängungen gemeint ist, enthalten doch mindestens indirekt die Anerkennung des Strafzusammenhangs von Sünde und Tod überhaupt. Im Buch Hiob tritt neben jene Hervorhebung der Naturnotwendigkeit von Unglück und Tod sehr oft, besonders bei den Freunden, die Betonung des Gerichtscharakters des Todes; aber auch Hiob selbst stellt neben den Grund des Todes, dass „der Mensch, vom Weib geboren, kurz an Tagen ist“ den andern: „es kommt eben kein Reiner von Unreinen“, s. 14, 3 ff. Nehmen wir endlich den Tod allgemeiner und fassen ihn mit allem „Übel“ als dessen Spitze zusammen, so braucht wol gar nicht erinnert zu werden teils an allgemeine Sentenzen, wie „die Sünde ist der Leute Verderben“ prov. 14, 34, teils an jene vielen Ankündigungen von Gerichts-, besonders Todesleiden für das sündigende Israel — besonders Lev. 26; Deut. 28 ff. — und für andere Völker, wie Einzelne bei den Propheten. Auch hier handelt es sich ja freilich nicht um den Tod an sich, d. h. sowie er Naturheimsuchung aller Menschen ist; aber der Kanon, auf welchem alle solche Worte ruhen, ist der der genauen Relation von Ungerechtigkeit und Todesgericht; und was dort je ad hoc in besonderen Fällen hervortrat, das ist der Sache nach derselbe Zusammenhang, der für das ganze Menschengeschlecht zwischen seinem Sündigsein und seinem Tode stattfindet. Haben ja nur, wenn dieser Kanon gilt, die Versuche der Theodicee, wie sie außer Hiob besonders Ps. 37. 39. 49. 73 an-

stellen, überhaupt einen Sinn. Namentlich Ps. 49 zeigt, dass das, dass die Frommen sterben müssen wie die Gottlosen, einen ganz wesentlichen Zweifelspunkt in diesen Erwägungen abgab. Aber auch abgesehen hievon ist doch für alle diese Versuche dies die Grundforderung, dass die **göttliche Gerechtigkeit** und zwar als vergeltende es ist, welche Handeln und Ergehen der Menschen ins Verhältnis setzt. Und sobald dieser — Ritschl würde sagen: pharisäische — Gesichtspunkt der herrschende ist, und das ist er in der ganzen Bibel, dann muss er auch für das Verhältnis von Tod und Verhalten, also Sünde überhaupt, gelten. Und jene besonderen, durch göttlichen Zorn verhängte Todesplagen (נֶגַע) sind die außerordentlichen Höhepunkte, worin das ordentliche Verhältnis von Zorn Gottes und Sünde, resp. Tod, besonders deutlich sich kundtut. Ja in Einem solchen נֶגַע, dem des Knechtes Jahvehs, fasst sich nach Jes. 53 (s. besonders v. 4 und 8) das gesamte Strafleiden der Sünder, aber so zusammen, dass durch stellvertretendes Aufsichnehmen desselben Friede, Heil das Resultat wird. Diese Grundstelle für die neutestamentliche Versönungslehre steht rein in der Luft, wenn man den Straf- und Gerichtscharakter des Todes leugnet. — Im **Neuen Testament** enthalten die **Reden Christi** mehrmals Ankündungen göttlicher Gerichte und zwar Todesgerichte über sündigende Einzelne und Völker, s. Joh. 8, 21. 24 (*ἀποθανεῖσθε ἐν τ. ἁμαρτ.*) Matth. 23, 35 ff. Zwar wehrt Jesus ausdrücklich das menschliche, namentlich das von der Selbstgerechtigkeit eingegebene Unternehmen ab, in jedem einzelnen Fall besonderen Unglücks- und Todesleidens die gerichtliche Korrelation von Einzelnübel und Einzelnsünde nachzuweisen, Joh. 9, 2 ff.; Luk. 13, 1 ff., und lehrt vielmehr das Übel als ein göttlich-pädagogisches Mittel zum *φανερωθῆναι τὰ ἔργα θεῦ* Joh. 9, 3 ansehen und benützen. Wie wenig aber dieser Gesichtspunkt den anderen, den rechtlichen, ausschließt, zeigt gerade jene, solch menschliches Unterfangen abweisende Stelle Luk. 13, 3. 5, wo ausdrücklich der Gerichtscharakter des Todes gegenüber der Sünde anerkannt und dem Gewissen applizirt wird: *ἐὰν μὴ μετανοῆτε πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε.* Die **paulinische** Lehre vom Zusammenhang zwischen Sünde und Tod, welcher ja freilich, als „jüdischen" (soll wol heißen: alttestamentlichen) Ursprungs, Ritschl wagt die Bedeutung einer theologischen Regel abzusprechen (III, 223. 316), liegt unzweideutig vor, und zwar für das allgemeine Verhältnis, Röm. 5, 12 *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος;* 7, 10; 6, 13 *τὰ ὀψώνια τ. ἁμαρτ. ὁ θάν.*, vgl. 1 Kor. 15, 21, sodann für einzelne gerichtliche Todesverhängungen 1 Kor. 11, 30. Besonders deutlich ist 1 Kor. 15, 56, wo in dem Tod das bloß physische Erleiden und die persönlich treffende, wehetuende, Schuldgefül und Strafangst weckende Erfarung des richtenden Gesetzes Gottes zwar unterschieden, beides aber nicht geschieden wird. Der Tod, wie ihn alle Menschen erfaren, ist eben erst durch *ἁμαρτία* und *νόμος* da, und one diesen Stachel ist kein Menschentod, der den Namen Tod verdient. Wie hiezu, auch zu Röm. 5, 12 ff., der Tod ganz kleiner Kinder, die ja *ζῶσι χωρὶς νόμυ* Röm. 7, 9 steht, können wir hier nicht näher untersuchen (s. d. Art. Erbsünde Bd. IV, 295). Nun können und sollen freilich die Gläubigen alle Gerichtsheimsuchung für sich in segenbringende, pädagogische Züchtigung umwandeln, aber in dem Satz *κρινόμενοι ὑπὸ κυρίυ παιδευόμεθα* 1 Kor. 11, 32 ist der Gerichtscharakter des Zusammenhangs zwischen Übel und Sünde an sich warlich nicht negirt, sondern ausdrücklich ponirt. Daher lehrt denn auch Paulus, wie das Alte Testament, dass die göttliche, aktive Kraft jenes *κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα* (Röm. 5, 16) der göttliche **Zorn** ist, Eph. 2, 2. 3; 5, 6, Röm. 1, 18. Und endlich ganz besonders bestätigt sich diese ganze Anschauung von Gerichtszusammenhang zwischen Sünde und Tod durch seine Centrallehre vom Tod Christi als straffstellvertretende Süne für unsere Sünde, Röm. 8, 3; 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13 (*κατάρα*). — Den paulinischen Stellen analog sind mehrere Aussprüche des **Hebräerbriefs**, von denen nur angefürt sei 2, 14. 15: durch seinen Tod hat Christus die erlöst, die durch Furcht vor dem Tod das ganze Leben hindurch der Knechtschaft verfallen waren, und 9, 27, wo mit *ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* zwar nicht der Tod selbst an sich als die *κρίσις*, aber doch gewiss in engster Verbindung mit

dieser gedacht wird. — Auch **Johannes** erkennt den Zusammenhang von Sünde und Tod an, hauptsächlich durch seine Lehre vom Tod Jesu, der *αἴρει τὴν ἁμαρτίαν τȣ̃ κόσμȣ* 1, 29, durch seine Anschauung vom *ἄρχων τȣ̃ κόσμȣ*, der zugleich *ἀνθρωποκτόνος* ist 8, 44 und durch seine ganze Lehre vom *κόσμος*. Was die Frage betrifft, wie es sich um den Zusammenhang von Tod und Verderben in der **außermenschlichen Kreatur** mit der menschlichen Sünde verhalte, so sei hier nur auf folgende biblische Data verwiesen: nach Gen. 3, 17 ff.; 5, 29 (vgl. aber auch 8, 21) ist die Erde verflucht um des Menschen willen; in vielen Gesetzesstellen und sonst wird in das Gericht über einen Gottlosen sein ganzes Eigentum, besonders auch an Tieren, hineingezogen (חֵרֶם), vgl. z. B. Num. 16, 13 ff.; Deut. 13, 12 ff.; Jos. 7, 15. 24 ff.; nach Röm. 1, 18 wird der Zorn Gottes vom Himmel her geoffenbart über alle Gottlosigkeit, d. h. der Himmel, die Weltordnung überhaupt ist Organ der vom gerechten Gott ausgehenden Verderbenskräfte, nach Röm. 8, 20 ist die *κτίσις*, d. h. die außermenschliche Kreatur vom Menschen in die *δουλεία τῆς φθορᾶς* hineingezogen und von Gott um des Menschen willen der *ματαιότης* unterworfen worden. Von einer Naturveränderung, die an sich unmittelbar mit dem Sündenfall in der außermenschlichen Kreatur stattgefunden — vgl. z. B. Keil und Hengstenberg (Christologie) zu Gen. 3, 17, Splittgerber S. 12 ff. — ist in diesen Stellen keine Rede, wol aber von der Stellung derselben in den Dienst des vom Menschen ausgangenen Verderbens, das ebenso einesteils — nicht unmittelbar und mit Einem Schlag, aber in stetig fortschreitender Entwicklung — das Leben der Kreatur deteriorirt, wie andererseits durch diese deteriorirte und mit Verderbenskräften durchzogene Kreatur wider auf den Menschen zurückfällt.

b) Die geschilderte biblische Anschauung hat die **kirchliche Lehre** dahin formulirt, dass (Gerhard bei Schmid S. 471) tres sunt principales causae, propter quas homo morti est obnoxius, nämlich diaboli seducentis malitia, hominis delinquentis culpa, Dei vindicis ira. Die natürlichen Ursachen aber, die im Verlauf des Lebens, durch Entkräftung, Krankheit, Gewalt u. s. w. zum Tod füren, sind erst die secundariae, sind erst Folge jener principales. Der Hauptmangel der orthodoxen Auffassung war hier, wie bei der Erbsündenlehre, die Übertreibung, womit schon der ersten Sünde für sich Alles das zugeteilt wurde, was zwar sicher von dieser als dem entscheidenden Anfang aus, aber doch in allmählich steigendem Wachstum sich durch die ganze lange Sündenentwicklung der Menschheit zu der Höhe entfaltet hat, wie sie der jeweils lebenden Generation sich darstellt. In äußerst einfacher Weise macht die biblische Geschichtsschreibung diese Warheit deutlich durch ihre Schilderung der Abnahme des Lebensalters, sodann durch ihre Vorfürung gottverfluchter Geschlechter, Völker, Länder u. s. f. Wärend nun die positive Theologie die dargelegte biblische Anschauung festhält, hat von jeher die Opposition jene causae secundariae für die einzigen erklärt, den Tod als bloßes, notwendiges Resultat der endlichen Naturentwicklung gefasst und die in den causae principales gegebene Anschauung höchstens durch subjektiv-religiöse Wendungen einigermaßen zu ersetzen gesucht. Interessant ist, wie hier — ganz so, wie an vielen andern Punkten — altheidnische Gegner des Christentums mit modernen, für christlich sich ausgebenden Theorien sich berüren, vergl. z. B. Celsus bei Orig. c. C. 4, 65. Die neuere liberale Theologie steht auch hier im Wesentlichen auf **Schleiermacher**. Dieser (Glaubensl. § 25 ff.) löst die Kirchenlehre dahin auf, dass er den Satz „nur wo Sünde ist, da ist Übel", subjektivistisch so deutet: die an sich in der Natur vorhandene Unvollkommenheiten **erscheinen** erst kraft der Sünde (und sollen so erscheinen) den Menschen als Übel; unmittelbare, wirkliche Folgen oder Strafen der Sünde sind nur die geselligen Übel, überhaupt gehört der Zusammenhang von Sünde und Übel nur in der Betrachtung eines gemeinsamen Lebens in seiner Vollständigkeit. Dagegen die sog. natürlichen Übel, wie der Tod, sind eben natürlich und können in jener subjektiven Weise als Folge der Sünde angesehen werden. In Konsequenz dieser

Leugnung des objektiv-realen Zusammenhangs von Sünde und Übel an sich gehen die modernen Liberalen dazu weiter, die biblisch-kirchliche Vorstellung für eine bloß populär-religiöse (Lipsius S. 312), ja gar für eine phantastische (Lipsius S. 318, Schweizer I, S. 248) zu erklären, und ersetzen sie durch die pantheistisch-naturalistische Idee der Unvermeidlichkeit des Übels wie des Bösen für die endliche Lebensentwicklung (Lipsius S. 316ff., Schweizer S. 247. 264. 263. 307). Auch nach Ritschl ist das Übel, d. h. der ganze Umfang möglicher Hemmungen unserer Zwecktätigkeit immer nur Naturereignis (III, 308), und hat seinen Grund entweder in Natururſachen oder im Willen; der Begriff des Übels ist immer subjektiv bedingt (309) und hat keine direkte Beziehung zum Sündenbegriff, ist auch kein sittlich-religiöser Gedanke, also auch immer nur relativ gültig; eine objektive Auffassung des Zusammenhangs von Sünde und Übel, sodass also letzteres objektiv Strafe für erstere wäre, darf überhaupt nicht als Regel stattfinden (311). Die subjektive Taxation ist aber teils die des spezifisch-religiösen Schuldgefüls — und von hier aus wird es, aber lediglich durch subjektive Funktion als Strafe erkannt, teils die des Versönten, der in ihm bloß eine Erziehungsstrafe, also ein relatives Gut, erkennt (262). Den Tod speziell betreffend, so hat allerdings das A. Test. betont, dass die Frevler vom plötzlichen Todesgericht dahingerafft, aber die Frommen vom Tod errettet werden (II, 87); dagegen das Neue Testament lehrt den Tod als Schicksal aller Geschaffenen nur anders zu beurteilen, als die Sünder tun, nämlich so, dass wir im Tod wie im Leben die Zweckbeziehung auf Jesum unsern Herrn festhalten und von der Todesfurcht und von dem Tod als endgiltiger Vernichtung erlöst sind (II, 88). — All diesen Auflösungsversuchen gegenüber muss an der Statuirung eines objektiv realen, erst gewordenen, d. h. vom gerechten Gott strafmäßig verhängten Zusammenhangs zwischen Sünde und Übel, besonders Tod, unbedingt festgehalten werden, und zwar zuerst aus prinzipiellen Gründen auf Grund der hl. Schrift. Die centralsten Warheiten der christlichen Glaubenserkenntnis hängen mit dieser Lehre aufs engste zusammen, so vor allem die richtige Anschauung von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen und zur Welt, sodann die Lehre von Christi Tod. Wenn ein persönlicher Gott wirklich die Welt regiert und nach seinen gerechten Normen und heiligen Liebeszielen das Ganze wie alles Einzelne ordnet, so kann der Naturverlauf einerseits und der durch die menschliche Freiheit mitbedingte Geschichtsverlauf andererseits nicht dualistisch so außereinander liegen, dass jener eine von Ewigkeit her und für die Ewigkeit fertige, unabänderliche Größe ist, welche von dem Geschichtsverlaufe und seinen durch das menschliche Verhalten gegebenen Wechseln absolut unberürt bleibt, sondern beide müssen lebensvoll telisch und zwar nach der Idee der Gerechtigkeit auf einander eingerichtet sein. Wiederum, wenn Sünde und Tod nicht in objektiv realem Zusammenhange stehen, so hat auch Christi Tod mit der Sünde nichts weiter zu schaffen, und die Erlösung löst sich in einen Bewusstseinsprozess des Einzelnen, resp. der Gemeinde, auf. Umgekehrt, so gewiss es objektive Realität ist, was uns der historische Christus durch seine Person und sein Werk gebracht hat, die Gerechtigkeit und das ewige Leben, und so gewiss dieses das Resultat, die Frucht von jener ist, so gewiss ist das, was durch ihn getilgt wurde, die Sünde mit ihrer Schuld und Macht und der Tod eine objektive, geschichtlich in die Welt gekommene Realität, und ist dieser die Frucht von jener. — Was sodann die Frage betrifft, inwiefern auch die Erfarung der Menschen mit diesen Anschauungen stimmt, so wird von dieser allerdings unmittelbar nur konstatirt der Zusammenhang von Sünde und Übel (Tod) in einzelnen konkreten besonderen Fällen; übrigens ist dies gar nicht bloß da der Fall, wo es um „gesellige Übel“ sich handelt, sondern das Gewissen zwingt den Einzelnen und die Gemeinschaft sehr oft auch, diesen Zusammenhang, d. h. ein Gericht Gottes für „natürliche Übel“ zu statuiren; und so gewiss niemals ein selbstgerechtes κρίνειν stattfinden soll, und so gewiss viel in dieser Beziehung schon durch Torheit und Heuchelei gesündigt worden ist, Ritschl hätte doch sein Eifern gegen „übel beratenen pastoralen Eifer“ sich ersparen sollen und können (III, 313). Jene konkrete Nötigung des Gewissens aber hätte keinen Sinn, wenn

nicht überhaupt an sich der Ursprung des Übels, besonders des Todes aus der Sünde, letztlich aus der ersten Sünde, mit Recht zu statuiren wäre. Aber freilich *einmal* ist zwischen Sünde und Sünde, so auch zwischen Übel und Übel, Tod und Tod ein Unterschied. Genau so weit, als die Sünde ein *Leiden* ist, ist auch Übel nnd Tod ein Unglück, das uns zwar *überhaupt*, im allgemeinen zeigt, dass und wie Gott über den Sünder zürnt, das aber nicht in concreto eine durch Tat meinerseits verdiente Strafe ist, ja das, wenn ich zu dem heilig gerechten Gott mich so stelle, dass ich unter seine gewaltige Hand, unter seinen Zorn mich beugend doch Leben von ihm suche und annehme — Moses Gebet Ps. 90 zeigt, wie beides zusammengeht — mir ein pädagogisches Mittel zum Heil wird. Daher ist der Tod kleiner Kinder, der Tod der Gerechten, der Tod der Christen, obgleich Tod und als solcher auch ihnen den heilig zürnenden Gott offenbarend, doch der Durchgang zum Leben. Und *sodann* ist das *Verhältnis zwischen dem Einzeln- und Gesamtleben* ein verschiedenartiges. Ganz zu scheiden zwischen den beiden ist unmöglich; wie der Tod im Mikrokosmus Folge der Sünde ist, so kann seine Herrschaft im Makrokosmus nicht one Relation zur Sünde sein, so gewiss es sich für das Verhältnis von Mensch und Welt um einen großen Gesamtorganismus handelt, in welchem alles lebensvoll zusammenhängt. Aber ein anderes ist es, ob ich, one Leugnung des Zusammenhangs der außermenschlichen Kreatur mit dem Menschen, doch das einemal jene *für sich* in ihrem Leben ansehe, das anderemal ausdrücklich diesen Zusammenhang ins Auge fasse. Nur um das letztere handelt es sich bei unserer Frage. Und sodann hier ist ein anderes die passive und ein anderes die aktive Beteiligung an dem Zusammenhang von Sünde und Tod. Einerseits kann nur *das* Geschöpf, das sittlicher Aktivität fähig ist, auch aktivisch an diesem Zusammenhang beteiligt, an ihm schuldig sein, die andern leiden unter seiner Schuld. Niemals wird es gelingen darzutun, und die Bibel sagt es auch nirgends, dass die Lebenshemmungen und Lebensstörungen und der Tod in der außermenschlichen Kreatur überhaupt *an sich* ein *unmittelbares* Erzeugnis der menschlichen (zuletzt der ersten) Sünde seien, ja dass der Wechsel von Blühen und Verblühen, Kraft nnd Schwachheit, die Ablösung der Generationen u. s. f. nicht wäre, wenn nicht Adam gesündigt hätte. Irdische Endlichkeit und Aufhören des irdischen Lebens sind absolute Korrelatbegriffe; auch des Menschen *irdisch-sinnliches* Leben hätte aufgehört one die Sünde, nur ganz anders als jetzt. Aber die vielfache Verwandlung des natürlichen Endprozesses des Kreaturenlebens in einen widernatürlichen, die von Generation zu Generation sich steigernde Verminderung der Kraft, Schönheit und Vollkommenheit der Naturwesen, da wo sie in des Menschen Dienst treten, ist direkt oder indirekt dem Einfluss der Menschen zuzuschreiben, der leider überall, wo er hinkommt mit seiner Qual, auch dem Natur-, besonders z. B. dem Tierleben, den Stempel der δουλεία φθορᾶς und ματαιότης aufdrückt. Ist in dieser Beziehung die Aktivität in jenem Zusammenhang auf Seiten des Menschen, die Passivität auf Seiten der übrigen κτίσις, so ist es in anderer Beziehung umgekehrt. Die κτίσις ist Organ und Symbol einer Verderbensmacht geworden, welche das Menschenleben hemmt und zuletzt zerstört. Die paradiesische Harmonie zwischen Mensch und κτίσις hat neben und mitten in dem, dass die letztere noch immer das Mittel in des gütigen Schöpfers Hand ist für des Menschen Lebenserhaltung und Erfarung, doch auch einer, man möchte fast sagen feindseligen Haltung der κτίσις gegen die Menschen Platz gemacht. Teils in des gerecht strafenden Gottes Hand (Röm. 1, 18), teils als durchwaltet vom Reich der Finsternis hemmt der κόσμος nach Ritschls Ausdruck des Menschen Zwecktätigkeit auf Schritt und Tritt, und das ist nicht subjektive Vorstellung, sondern traurige Realität, beruhend auf jenem Lev. 26 so ergreifend geschilderten Entgegenwandeln Jehovahs gegen die ihm entgegenwandelnden Menschen. Wol reizen diese Hemmungen des Menschen Arbeit und haben, wie die Kultur mit ihren Fortschritten zeigt, ihr Gutes; aber man darf nur an die modernen pessimistischen Vertreter der Kulturanschauung erinnern, um zu begreifen, wie mit allen Überwindungen der Übel, mit aller Beherrschung der Natur die Macht des Übels, der Todesjammer der Menschheit, warlich nicht kleiner

wird. Es ist also auch — was aber näher zu untersuchen Sache d. A. „Theodicee“ ist — durchaus kein bloß *duldendes* Verhalten Gottes, auf welchem die Naturfolge der Sünde, Übel und Tod, ruht, sondern es ist die positive und *aktive Scheidung Gottes von dem Menschen, der von ihm sich geschieden hat*, die Zurückziehung seines Lebensgeistes und die Dahingabe an die Todesmacht, um was es sich handelt. Und das kann, so war Gott das Sein Bild an sich tragende Geschöpf zum Leben bestimmt hat, erst durch dessen Schuld *geworden* sein.

4) Das letzte Resultat dieser göttlichen Dahingabe da, wo die von Gott in Christo dargereichte Erlösung nicht angenommen und ins Leben gesetzt wird, ist *der ewige Tod*. Uns liegt hier, da die schwierigste Frage dieses Lehrpunktes in dem Art. „Apokatastasis“ behandelt ist und Anderes an anderen Orten vorkommt, nur die biblische Untersuchung des Begriffs selbst ob. Im *Alten Testament* ist sehr oft von dem Verderben die Rede, in das die Gottlosen mit ihrem Tod für immer hineingestoßen werden, aber weitaus in den meisten Stellen ist eben der zeitliche Tod sozusagen als für ewig fortdauernd, also ein Todeszustand gemeint, der mit dem zeitlichen Tod beginnt und *seinem Inhalt nach von diesem sich nicht unterscheidet*. Die Gottlosen sind eben tot, sind und bleiben im Scheol, und wenn auch in manchen Stellen (s d. A. Hades Bd. V, S. 494) Andeutungen darüber vorliegen, dass im Scheol selbst ihr Zustand ein anderer, weil der des Gerichts, ist, als der der Frommen, der Hauptunterschied ist doch nur der, dass die letzteren die Hoffnung haben, aus dem Scheol herauszukommen, die ersteren nicht. Über diese Anschauung füren auch Stellen wie Jerem. 51, 29. 57 nicht hinaus, wo vom „ewigen Schlaf“ der Babylonier die Rede ist, ebensowenig poetische Schilderungen, wie Jes. 14 u. dergl. Dagegen glaubt Oehler (S. 802), dass Jes. 66, 24 den Übergang bilde zu der einzigen Stelle, die sicher eine weitere Anschauung enthält, nämlich Dan. 12, 2. Es seien dort mit dem Ausdruck „ihr Wurm wird nicht sterben“ u. s. w. die Leichname als mit Empfindung fortlebend gesetzt. Allein selbst wenn die Stelle so gefasst werden dürfte, wäre nicht über *den* Zustand hinausgegangen, der eben mit dem zeitlichen Tod beginnt. Wir glauben aber, dass Jes. 66 nur das Bild eines Schlachtfeldes vorliegt, auf welchem die Leichname, von Würmern verzehrt, liegen. Ganz anders Dan. 12, 2, wo sicher von Auferstehung der Gottlosen zu „Schande und ewigem Abscheu“ die Rede ist. Die Streitfrage, ob die doppelte Auferstehung hier nur von Israeliten oder allgemein ausgesagt ist (s. Zöckler z. d. St.), berürt uns hier kaum, für uns ist die Hauptsache dies, dass jedenfalls in dem Äon, der mit dem zeitlichen Tod beginnt, *zwei Phasen*, die vor und die nach der Auferstehung, unterschieden sind und damit die neutestamentliche Lehre angebant ist — vgl. auch 2 Makk. 7, 14 —, wonach der ewige Tod der Zustand endlichen Verderbens ist, der, im sog. Zwischenzustand angebant und von den Betreffenden im Vorschmack empfunden, mit dem durch Parusie und Auferstehung eingeleiteten letzten universellen Endgericht für die Gottlosen eintritt. Der *Ausdruck* „ewiger Tod“ findet sich übrigens auch im N. T. nicht, sondern entweder wird das einfache θάνατος durch den Kontext zu diesem höheren Sinn erhoben, vgl. z. B. Röm. 8, 6; 2 Kor. 7, 10; Apok. 18, 8, oder treten synonyme Ausdrücke auf, worüber gleich mehr, oder endlich — aber nur in der Apok. — erscheint der Ausdruck ὁ δεύτερος θάνατος, Apok. 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8. Die Ausdrucksweise „ewiger Tod“ ist aber gerechtfertigt durch Stellen, wo ausdrücklich betont ist, dass das Verderben εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων dauern werde, vgl. besonders das Citat von Jes. 66 in Mark. 9, 48, auch Stellen wie Mark. 3, 29; Apok. 14, 11; 19, 3, sodann durch den Gegensatz zum ewigen Leben, vgl. z. B. Joh. 8, 51; 10, 28; 11, 26 u. s. w. Der Inhalt dieses Zustandes ist eben die absolute und nie aufhörende Ausgeschlossenheit vom Leben in der Gottesgemeinschaft, jenes ἔξω Apok. 22, 15, vergl. Matth. 25, 30; die positive Seite wird beschrieben teils als verderbensvoller und schmerzvoller Aufenthalt in der γέεννα (auch mit dem Zusatz τοῦ πυρός, vergl. auch ἀπολέσαι ἐν γ. —. γέεννα

nur im Mund des synoptischen Christus und, aber anders gewendet, Jak. 3, 6), teils als Erleiden ewigen Feuers — vgl. den feurigen Pfuhl Apok. 20, 3. 10. 14, Erleiden des ewigen Gotteszornes Joh. 3, 36, teils, namentlich bei Paulus in mehr abstrakten Ausdrücken als ὄλεθρος 2 Th. 1, 9, ἀπώλεια Phil. 1, 28, φθορά Gal. 6, 8 u. dgl. Für den inneren Zustand der Betreffenden sind besonders charakteristisch jene Schilderungen des Heulens und Zäneklapperns u. dgl., also der selbstverzehrenden onmächtigen Reue und der Gewissensbisse, aber auch onmächtiger Wut. Mit all diesen Andeutungen ist doch klar, dass die Bibel sich bescheidet, den Zustand des ewigen Todes weiter auszumalen und auf Fragen, wie selbst über die so nahe liegende nach dem etwaigen somatischen Zustand der Verdammten (s. d. A. Auferstehung Bd. I, S. 764) nähere Antwort zu geben. Aber ebenso klar ist, dass die neuerdings besonders von Rothe (Dogmatik II, S. 31; III, S. 108. 140 ff.) wider aufgenommene Fassung des ewigen Todes = Annihilation, keine biblische Berechtigung hat. Im ewigen Tod stellt sich der oben geschilderte Begriff des Todes überhaupt in seiner höchsten Vollendung dar: von der ursprünglichen Füllung mit Geist aus Gott hat die Seele noch das, dass sie, dass ein Ich ist und als Ich empfindet; aber was sie zum Inhalt ihres Seins und Empfindens hat, ist das absolute Gegenteil ihrer Bestimmung, ja sie empfindet und erfärt G o t t, aber als den heiligen, sie absolut abstoßenden, als das verzehrende Feuer. So ist keine Rede davon, dass der Inhalt des ewigen Todes bloße Negativität wäre — dann wäre das Ineinander von Sein und Nichtsein, Leben und doch Sterben ein Widerspruch, der nur durch die Annahme der Annihilation gelöst werden könnte —; nein der Zorn Gottts ist eine entsetzliche positive Macht, wovon schon jetzt das böse Gewissen, die Geplagtheit und Gejagtheit von den Furien ein Zeugnis ist; das bloße und nicht aufhörende Ausströmen von Kräften, deren Resultat Selbstverdammung und Qual iu jeder Beziehung ist, erfärt die Seele, und das ist der ewige Tod.

L i t t e r a t u r: Splittgerber, Tod, Fortleben u. s. w., 2. Aufl. 1869; Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 2. Aufl. 1861; Beck, Umriss der bibl. Seelenlehre, 3. Aufl. 1871; Krabbe, Lehre von Sünde und Tod 1836; Göschel, Der Mensch nach Leib, Seele u. Geist, 1856; Rudloff, Die Lehre vom Menschen, 1863; Oehler, A.T. Theol., 2. Aufl. 1882; Schultz, A.T. Theol., 3. Aufl. 1878; Cremer, Bibl. Theol. Wörterbuch s. v. θάνατος. Die systematischen Werke sind im Text angefürt. —

Robert Kübel.

Todesstrafe. 1) D i e t h e o l o g i s c h e B e d e u t u n g d e r F r a g e. Das Recht der Obrigkeit, Todesstrafe zu verhängen, hat die Kirche auf Grund der h. Schrift immer anerkannt, sie hat aber auch versucht, dieses Recht von ihren Prinzipien aus teils nur zu rechtfertigen, teils geradezu dasselbe als eine notwendige Pflicht zu fordern. Die früheren Untersuchungen hierüber, die mehr beiläufig angestellt wurden, machen großenteils den Eindruck, als ob die betreffenden Theologen fast von dem Gefül ausgingen, die Verhängung der Todesstrafe sei nicht ganz im Einklang mit dem Sittenprinzip des Christentums, oder sei eine freilich göttlich gewollte und sachlich notwendige Ausnahme von dem Gebot „du sollst nicht töten“. So behandeln z. B. noch auf katholischer Seite der catech. rom. III, 6 und auf evangelischer der große lutherische Katechismus I, 5 (lib. symb. 448, 181), ebenso der Heidelb. Katech. Fr. 105 diesen Gegenstand beim fünften (resp. sechsten) Gebot; und zwar nennt der erstere die Todesstrafe bezeichnenderweise ein permissum caedis genus. Doch gehen daneben, namentlich bei Luther (s. u.) Äußerungen her, welche von tieferer, prinzipieller Einsicht in die hohe, in gewissem Sinne centrale Bedeutung der Frage Zeugnis ablegen, sofern in ihr die Erkenntnis der Stellung und Aufgabe der Gesetzesordnung überhaupt im Unterschied von der Evangeliumsordnung einen ganz prägnanten Ausdruck findet. Die neuere Ethik hat, ob sie nun bejahend oder verneinend zum Recht der Todesstrafe sich stelle, auf diesem Grund weitergebant; und gewiss mit Recht ist nun allgemein anerkannt, dass es unmöglich genügen kann, eine solche Frage, in welcher die ganze Anschauung teils vom Stat überhaupt, teils vom Verhältnis des Christentums

und der Kirche zum Stat wie in einem Höhepunkt heraustritt, unter den Kategorieen einer Ausnahme vom Sittengesetz u. dgl. abzuhandeln, sondern dass es sich für die Theologie, besonders die Ethik, namentlich die Socialethik darum handelt, aus der Erkenntnis des Wesens und der sittlichen Aufgabe desjenigen Lebens- und Gemeinschaftsgebiets, auf welchem jedenfalls die Todesstrafe ihren Platz hat, ihr sein sollen oder nicht sein sollen zu erfassen. Durch diese prinzipielle und ethische Behandlung der Frage unterscheidet sich auch die moderne Theologie großenteils von der modernen Jurisprudenz; jene folgte absoluten, diese vielfach nur relativen Gesichtspunkten, für jene gibt es einen absoluten, d. h. göttlichen Rechts- und Gesetzesbegriff, von dem aus zu operiren ist, diese kennt — von wenigen Vertretern abgesehen — gegenwärtig bald nur noch einen relativen, zeitlich, national u. s. w. wechselnden, menschlichen Rechts- und Gesetzesbegriff; jene fragt: was ist das Recht? diese: was ist Recht? 2) Die biblischen Data. a) Altes Testament. Diejenige Stelle, in welcher man von jeher für alle Menschen die Todesstrafe angeordnet fand, ist Gen. 9, 5. 6; da ist, sagt Luther, das erste Gebot von dem weltlichen Schwert, hie ist eingesetzt die weltliche Obrigkeit von Gott und ihr das Schwert in die Hand gegeben. Dass nun aber jedenfalls von der Obrigkeit hier gar nicht die Rede ist, kann nur Befangenheit leugnen; es ist jedoch auch nicht einmal richtig zu sagen, hier sei direkt die Vergeltung des Mordes durch Tötung des Mörders befohlen, angeordnet. Wenn Gott sagt: „Das Blut des Menschen (des gemordeten) werde ich vom Menschen (dem Mörder) fordern", und dann „wer Menschenblut vergießt, durch Menschen wird (soll) sein Blut vergossen werden", so liegt nach dem ganzen Zusammenhang die Pointe der Stelle darin, dass das Leben (Blut) des Menschen, als welcher nach Gottes Bild geschaffen ist, vor Gott einen so hohen Wert hat, dass auf einen Eingriff in dasselbe immer unfehlbar ein göttlicher Rückschlag erfolgt, und dieser geht in genauer Vergeltung dadurch vor sich, dass dem Menschen, der einem Andern das Leben genommen, auch wider ein Mensch das Leben nehmen wird. Wie das je in concreto sich effektuiren wird, ob durch Blutrache, ja vielleicht wider durch Mord oder durch statlich gesetzliche Verhängung der Todesstrafe, das kommt hier gar nicht weiter in Betracht. Gott sorgt dafür, dass, wer tötet, wider durch Menschen getötet wird (vgl. Matth. 26, 52 s. u.); es enthält also die Stelle direkt nur die sichere Androhung der Vergeltung von Lebensberaubung durch Lebensberaubung. Nur indirekt liegt für geordnete, statliche Verhältnisse, wo Gesetz und Obrigkeit kraft statutarischen Rechts das tun, was die Blutrache kraft Naturrechts getan hat, das Recht der Todesstrafe in jener Stelle. Und das Wort „Recht" ist dann nicht zu verstehen im Sinn des „dürfen", des „gestattet sein" solcher obrigkeitlicher Todesverhängung, sondern in dem Sinn, dass sie damit in ihrer Weise eine Ordnung Gottes vollzieht, die er überhaupt für das gesetzt hat, was dem Mörder gebürt, was ihn (und wärs durch Ermordung von Seite eines andern, der selbst damit natürlich nicht entschuldigt ist) rechtmäßig trifft. — So hat denn Gott selbst in der Gesetzgebung, die er seinem Volk gab, jene Konsequenz gezogen, und die Thorah verhängt die Todesstrafe, als deren vollziehendes Organ (vgl. Riehm, S. 1675) zunächst die Gemeinde gedacht ist, für eine ganze Reihe von Verbrechen. Dass sie nicht auf den Mord beschränkt ist, hat seinen Grund nicht bloß in der empirischen Tatsache, dass dieses Strafrecht nun eben einmal keine Freiheitsstrafen kennt und deswegen der Todesstrafe eine weitere Anwendung geben muss (Riehm S. 1570), sondern darin, dass für die echt-alttestamentliche Anschauung das Leben erst als in der theokratischen Gottesgemeinschaft gefürt vollen Lebenswert hat; wer diese stört, wer seinem Mitmenschen diesen Lebenscharakter nimmt und die Gemeinde durch eine „Torheit in Israel" (vgl. z. B. Deut. 22, 21) ihrer Integrität oder Heiligkeit beraubt, der ist ein Mörder und wird als solcher behandelt. Daher die Todesstrafe (und zwar meist durch Steinigung; Tötung durchs Schwert kommt in der Thorah nicht gegen Einzelne, wol aber gegen „verbannte" Gemeinden u. s. w. vor; Feuertod wol Lev. 20, 14; 21, 9 nicht bloß als Verschärfung, d. h. Verbrennung des Leichnams, Jos. 7, 15. 25, vgl. Keil z. d. St., sondern als wirkliche Tötungsart

(Riehm S. 1676) wegen a) Mord, Misshandlung der Eltern, Menschendiebstahl, Ex. 21, 12 ff., Ehebruch, Blutschande, widernatürlicher Unzucht, Abgötterei, Warsagerei u. dgl. Lev. 20, Deut. 13; ferner b) bei Übertretung theokratischer, den eigentlichen Charakter Israels als Gottesvolks ausdrückender Ordnungen, nämlich Beschneidung Gen. 17, 14, Passah Ex. 12, 15. 19, Sabbath 31, 14 ff., gewisser Opfer= und Reinigkeitsvorschriften Lev. 7, 20 ff.; 17, 8 f.; 22, 3; Num. 19, 13. 20. Wenn Oehler (S. 341) den Unterschied der Formel מוֹת יוּמַת und וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִלְּפָנַי oder מִקֶּרֶב עַמּוֹ oder מֵעַמֶּיהָ so benützt, dass die erstere für die unter a., die letztere für die unter b. genannten Verbrechen signifikant sei, so ist das nicht genau. Wenigstens in dem unter a. gehörigen Abschnitt Lev. 20 (s. bes. 17. 18) und in dem unter b. gehörigen Abschnitt Ex. 31, 14 ff. wechseln die beiden Ausdrücke. Und wenn Dillmann zu Gen. 17, 14, ebenso Keil, ferner Oehler (S. 341, übrigens nur „in manchen Fällen"), am entschiedensten Riehm (S. 1571) u. a. den inneren Unterschied jener beiden Ausdrücke dahin bestimmen, dass der erstere auf die menschliche, obrigkeitliche Strafrechtspflege gehe, bei dem letzteren dagegen „an Gott selbst als Vollstrecker des Urteils" (Riehm) gedacht sei — vgl. die erste Person „ich rotte aus" z. B. Lev. 20, 3 —, so können wir auch dies wenigstens nicht für ganz genau halten. Wenn es z. B. Lev. 20, 17 heißt: „sie sollen ausgerottet werden vor den Augen der Kinder ihres Volkes", so ist ganz offenbar an menschliche, öffentliche Strafvollstreckung (und zwar durch Steinigung, vgl. v. 15. 16) gedacht. Nicht darauf liegt der eigentliche Nachdruck in dem Begriff der Ausrottung aus dem Volk, dass hier Jahveh selbst, one menschliche Vollstrecker einschreitet; allerdings garantirt, wie Lev. 20, 4. 5 klar zeigen, dieser Ausdruck auch solches gerichtliche Einschreiten Jahves für Fälle, wo das Volk seine Pflicht nicht tut; vielmehr aber ist die eigentliche Pointe dieser Redewendung die, dass der Betreffende kein Angehöriger des heil. Gottesvolkes mehr sein soll. Dafür sorgt Jahve sei's durch unmittelbares Einschreiten, sei's durch menschliche Todesverhängung. Und diesen Gesichtspunkt, den von einer anderen Seite aus das Deuteronomium durch seine stete Wendung „schaffe das Böse und den Bösen aus deiner Mitte fort" ausdrückt, braucht der Gesetzgeber bei den unter a. genannten gemeinen Verbrechen nicht so hervorzuheben, wie bei den unter b. genannten theokratischen Grundvergehen. So sind wir auch schon zu der inneren prinzipiellen Anschauung übergegangen, auf der die Todesstrafe im A. T. ruht. Zwei Gesichtspunkte gehen Hand in Hand, der eine ist der des einfachen jus talionis, dessen Ausdruck „Auge um Auge, Seele (Leben) um Seele" dreimal in der Thorah sich findet Ex. 21, 23 f.; Lev. 24, 17 ff.; Deut. 19, 21 (vgl. Schnell S. 36 ff.). Der andere ist aber jene Betonung der heiligen Integrität Israels; daher lastet das Verbrechen als Blutschuld auf der Stadt= und Volksgemeinde; es ist eine Süne, eine Entlastung von der Mitschuld und eine Sicherung gegen Gottes Zorn, wenn die Gemeinde den Verbrecher durch den Tod fortschafft (vgl. Deut. 21, 8; Num. 25, 4. 11 vgl. Riehm S. 1568). Aber auch mit diesem letzteren Gesichtspunkt, der Sicherung vor Gottes Zorn, ist nicht die menschliche Prohibitiv=Anschauung adoptirt; vollends hat der pädagogische Besserungskanon im Alten Test. für diese Frage gar keine Bedeutung. b) Neues Testament. Wäre die Bergpredigt, überhaupt die Sittengesetzgebung Christi mit der Absicht oder nur auch Hoffnung auf künftige Geltung als Statsgesetz erlassen, so müssten „christliche Staten" sofort die Todesstrafe abschaffen, so gut wie den Eid und noch manches Andere, Matth. 5, 38 ff. Gerade die Erkenntnis aber, dass Christi Reich nicht von dieser Welt ist und innerhalb des jetzigen Äon auch kein weltliches Reich werden will, dass also auch die ethischen Vorschriften Christi für seine Jünger mit statlichen Zwangsgesetzen für Alle nichts zu schaffen haben, ist die festeste neutestamentliche Stütze für die Todesstrafe. Nicht zunächst von einzelnen Aussprüchen, sondern von der Erkenntnis aus hat die christliche Theologie die Untersuchung über diese Frage anzustellen, dass Christus für dasjenige Gebiet, darauf „die weltlichen Könige herrschen" u. s. w., den Gesetzesstandpunkt und Alles, was zu diesem gemäß dem A. T.

wesentlich gehört, einfach anerkannt und völlig intakt gelassen hat. Und dass hiefür das jus talionis und in Konsequenz hievon die Todesstrafe ein wirklich wesentliches Ingrediens ist, versteht sich von selbst. Wir legen hienach auf Matth. 26, 52 kein entscheidendes Gewicht, onedies da wir glauben, der Satz „Alle die zum Schwert greifen, werden durchs Schwert umkommen“, enthalte, änlich wie Gen. 9, 5. 6 keine Anordnung, wie es sein solle, vollends wie die Obrigkeit zu verfaren habe, sondern eine Androhung und faktische Aussage darüber, wie es (allerdings mit Recht, s. o. zu Gen. 9) immer gehe. Auch Apok. 13, 10 ist von Anordnung der Todesstrafe keine Rede, sondern den Feinden und Verfolgern ist, den Christen zum Trost, die göttliche Vergeltung angekündigt; vgl. bes. Kliefoth z. d. St. Dagegen ist nun entschieden Römer 13, 1 ff. eine prinzipielle Darstellung der Aufgabe der Obrigkeit gegeben; in dem Ausdruck οὐκ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ ist nicht sowol die, uns freilich unzweifelhafte, Hinweisung auf die Gewalt der Hinrichtung an sich, sondern der Zusammenhang mit dem Folgenden das wichtigste: θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι (vgl. 1 Petr. 2, 13. 14). Hier ist ausdrücklich der Gesichtspunkt der göttlich verordneten talio für das Böse als derjenige anerkannt, nach welchem das Einschreiten der Obrigkeit auch mit der μάχαιρα anzusehen ist. Und obgleich auch hier mit keinem Wort direkt gesagt ist: „die Todesstrafe soll sein, und wenn sie nicht ist, ist der göttliche Wille, der diese Ordnung gesetzt hat, verletzt“, indirekt wird man doch diesen Gedanken, also nicht bloß den der Berechtigung (dies auch gegen mein Lehrsystem S. 484), sondern den der Notwendigkeit der Todesstrafe und zwar der prinzipiellen, göttlich gewollten Notwendigkeit in der Stelle finden müssen. Denn wenn die Obrigkeit mit Verhängung der Todesstrafe θεοῦ διάκονος u. s. w. ist, so ist doch nicht eine bloß indirekte oder permissive, sondern nur eine direkte, gebietende Stellung Gottes zu der Strafverhängung, die sie als seine Dienerin trifft und vollzieht, denkbar. Und so bleibt in der Tat Röm. 13, 4 der locus probans κατ' ἐξ. für unsere Frage. 3) Blick auf die Äußerungen der bedeutendsten theol. Ethiker und Resultat. Die Kirche selbst hat, wie schon angefürt wurde, das Recht der Obrigkeit auf Verhängung der Todesstrafe immer anerkannt, die alte Kirche suchte nur ihren Grundsatz, dass sie dem Blutvergießen an sich abhold ist, dadurch zu betätigen, dass sie durch Übertragung des Rechts der intercessio für verurteilte Verbrecher auf die Bischöfe und durch Übertragung des Asylrechts auf die christlichen Tempel die Strenge des weltlichen Rechts zu mildern bestrebt war. Wie sehr sie aber dann bald im Interesse ihrer Einen Herrschaft den Grundsatz eccl. non sitit sanguinem gegenüber den Ketzern aufs schreiendste verletzte, ist bekannt. Unter den Ketzern übrigens traten immer Bekämpfungen der Todesstrafe überhaupt hervor; noch die Konkordienformel muss unter den articuli anabaptistici, die sie verwirft, auch den Satz nennen quod magistratus sub novo testamento bona conscientia homines facinorosos capitali supplicio afficere non possit (I, 12. S. 624, ib.). Als den ersten, der wissenschaftlich „die Opposition gegen die Todesstrafe mit bedeutenderem Erfolg anregte“, nennt Rothe (V, 287) den Marchese Beccaria (geb. 1733, gest. 1793, Verf. der Schrift dei delitti e delle pene 1764); er ging aus von der Idee des bürgerlichen Vertrags, in welchen doch unmöglich der Einzelne einwilligen könne, sein Leben zu verlieren, wenn er einen Anderen ermordet habe, da ja Niemand über sein Leben disponiren könne. Unter den Neueren sind Herder, Baumgarten-Crusius, Wirth, Schleiermacher, u. A., von spezifisch christlichen Gesichtspunkten aus Mehring Gegner der Todesstrafe. Der letztere operirt besonders mit dem Prinzip der Liebe, das niemals dem Sünder die Möglichkeit, sich noch zu bessern und durch gute Tätigkeit das Böse zu sünen, nehmen dürfe; was den Kanon der Vergeltung betreffe, so sei dieser an sich kein absoluter und sei seine Durchfürung gar nicht möglich. Die Antwort auf diese Opposition ist natürlich einfach die, dass das Prinzip der Liebe einesteils mit dieser Frage der Gesetzesordnung nichts zu tun hat, andernteils, dass gerade die Liebe zu den vom Verbrecher bedrohten zum Wegtun des Verbrechers treiben müsse; sodann wenn das jus talionis ja freilich unmöglich stricte und äußerlich für alle Arten von Verbrechen durchgefürt wer-

den könne, so sei es nur um so nötiger, dasselbe gerade auf diesem Höhepunkt der Rechtsordnung, von dem aus das Wesen derselben nach allen Seiten hin klar wird, strictissime durchzufüren. Gegen Mehring ist Kemmler in einer eigenen Monographie aufgetreten. Den Reigen derjenigen, welche mit tiefer prinzipieller Einsicht das Recht und die Notwendigkeit der Todesstrafe theologisch festgestellt haben, fürt Luther an, vgl. die Zusammenstellung seiner wichtigsten Äußerungen hierüber in Zimmermanns „Geist aus L. Schriften" s. v. „Obrigkeit". Seine Grundanschauung hiebei ist die strenge Scheidung der beiden Regimente, „des geistlichen, das fromm macht, des weltlichen, das den Bösen wehret, dass sie müssen still sein und Frieden halten one ihren Dank; wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Schwert noch Recht not oder nütze, es ist unmöglich, dass unter den Christen sollte weltlich Schwert und Recht zu schaffen finden, sintemal sie von selbst mehr tun, denn alle Rechte fordern. Aber siehe zu und gib die Welt zuvor voll rechter Christen, ehe du sie christlich und evangelisch regierest, das wirst du aber nimmermehr tun, denn die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft sind. Ein ganz Land oder die Welt sich unterwinden mit dem Evangelio zu regieren, das ist eben, als wenn ein Hirt in einen Stall zusammentät Wölf, Leuen, Schaf und ließ jegliches frei unter den anderen gehen und spräch: da weidet fromm und friedlich beisammen u. s. w.; also ist Schwert und Gewalt ein Gottesdienst, das Recht zu handhaben, dass die Bösen gezwungen werden"; s. Erl. 22, S. 68 ff. Wenn man gewönlich die Gesichtspunkte, unter denen die Todesstrafe zu betrachten hat, einteilt nach der „Besserungs-, der Prohibitiv- und Abschreckungs-, endlich der Vergeltungstheorie, so kommt der erste Gesichtspunkt bei Luther so gut wie gar nicht, dagegen der zweite und dritte voll zur Geltung. Wenn es manchmal scheinen könnte, der Gesichtspunkt der Abschreckung sei für L. noch wichtiger als der der Vergeltung — und so ist es z. B. jedenfalls im Heidelberger Katechismus, für den (Fr. 105) die Obrigkeit das Schwert trägt „dem Todschlag zu wehren" —, so wäre damit doch nicht wol Luthers Sinn getroffen. Nicht hauptsächlich, um Andere durch das Strafexempel vom Todschlage abzuschrecken, sondern um das Böse und den Bösen selbst fortzuschaffen, also einfach, weil kraft Gottes Wille das Böse nicht geduldet, sondern abgetan werden muss, dazu ist das Schwert nötig. Unter diesem Gesichtspunkt hat L. auch den Krieg als eine Art von ins Große geübter Todesstrafe angesehen. In der Forderung der Todesstrafe vom Standpunkt der Vergeltung folgen Luther die neueren theol. Ethiker, am entschiedensten Rothe, Vilmar und Beck. Wärend Andere entweder, wie Hofmann (theol. Ethik S. 281) die Todesstrafe nur für berechtigt, nicht für notwendig erklären, oder, wie Hirscher (vgl. bei Rothe 5 S. 286) glauben, dass bei weitgreifender Herrschaft des christlichen Geistes die Vollziehung der Todesstrafen äußerst selten werden müsse, halten jene Theologen daran fest, dass, wie Vilmar übertreibend sagt (I, S. 387), „die Unterlassung der Todesstrafe ein Abfall von Gottes Recht sei und die betreffende Obrigkeit nicht mehr als eine nach apostolischen Vorschriften bestehende anerkannt werden könne"; oder dass, wie Rothe in seiner warhaft klassischen Untersuchung V, S. 278 ff. ausfürt, für den Mord im vollen Sinn des Wortes (aber auch nur für diesen) es schlechthin keine andere Strafe geben kann, als die am Leben. Denn das Leben ist die Alles umfassende Totalität der natürlich individuellen Existenz; dem Ganzen aber kann nie etwas Einzelnes von dem, was unter ihm befasst ist, gleichgelten". Und nicht das ist nach Rothe die Frage, „ob Menschen mit dem Tod strafen dürfen, ein Recht dazu haben, diese Frage müsste mit unbedingtem Nein beantwortet werden, sondern darüber handelt es sich, was der Stat soll, was er pflichtmäßig muss nach dem Gesetz der ewigen sittlichen Ordnung, deren Diener er ist, er muss — denn dazu ist er eben da — das ewige göttliche Gesetz handhaben, und also auch das unverbrüchliche Gesetz der gedachten Vergeltung, er muss die Gerechtigkeit vollstrecken und deshalb den Mord mit dem Tod bestrafen, weil die einzig gerechte Vergeltung desselben die Entziehung des sinnlichen Lebens ist". Wir glauben hiezu nicht mehr viel zufügen zu sollen. Auch uns steht die prinzipielle Notwendigkeit der

Todesstrafe für Mord fest. Wer die Grundforderung der strengen Vergeltung nicht anerkennt, wer vollends kein absolutes Recht, das der Ausdruck von Gottes Willen für die menschliche Lebens- und Gemeinschaftsordnung ist, sondern nur relative, zeitlich, mit der Bildung u. s. w. wechselnde Gesichtspunkte für solche Fragen kennt, mit dem können wir nicht rechten. Nur darauf möchten wir noch besonders hinweisen, von welchem ungemeinen Einfluss für das öffentliche sittliche Bewusstsein dieser oberste Punkt des Strafrechts ist; so lange die Todesstrafe in einem Volk Recht ist, so lange muss der Kanon, von dessen Anerkennung mehr als von irgend etwas anderem die Sittlichkeit eines Volkes abhängt, der Kanon „den Bösen Böses“ das oberste Ingrediens des sittlichen Gemeinbewusstseins sein; ist die Todesstrafe weg oder unterliegt ihre Geltung dem leidigen modernen Wechsel der Gesetzgebung, so ist das Fundament für das sittliche Gemeinbewusstsein eines Volkes untergraben. Aber ebenso steht das fest, dass nur für den eigentlichen Mord die Todesstrafe zu fordern ist; die vom Alten Testament ihm gleichgestellten theokratischen Vergehen kommen für uns nicht mehr in Betracht, für die ihm gleichbehandelten bürgerlichen Vergehen könnte man zweifelhaft sein, wie auch Rothe S. 281 Anm. es dahin gestellt läst, ob nicht Notzucht mit dem Tod zu bestrafen sei. Allein der Gesichtspunkt der talio fürt doch nur auf den Mord als mit Todesstrafe zu ahnden, und man wird das Recht haben, jene alttestamentliche weitere Ausdehnung unter die Punkte zu rechnen, in welchen temporum ratione habita die Pädagogik Gottes durch strenges Strafrecht etwas erreichen musste, was für unsere Verhältnisse auf anderem Weg erreicht werden kann. Ein heikler Punkt endlich in der ganzen Frage ist das Begnadigungsrecht des Landesherrn. Dasselbe kann aber, unter strenger Warung der Notwendigkeit der Todesstrafe für Mord, doch seine Geltung insofern behaupten, als der Landesherr doch sicher nicht bloß der Exekutor eines gerichtlichen Urteils resp. Zulasser der Exekution, sondern der oberste Inhaber des Gerichts selber ist. Dann ist freilich das Todesurteil eines Gerichtshofes nur als ein an diesen obersten Richter, den eigentlichen Inhaber des Strafrechts, gerichteter Antrag anzusehen, und die sog. Begnadigung von Seiten des Fürsten ist dann eigentlich nicht Begnadigung, d. h. aus dem Prinzip der Liebe erfolgende Statuirung einer Exemption von einer Strafe, die er qua Richter selbst gutheißen müsste, sondern es ist selbst ein Richterurteil, womit er kraft rechtmäßigen Untersuchens des Falles statuirt, dass keine Todesstrafe zu vollziehen sei. Ob aber freilich dies mit den modernen Anschauungen vom Stats- und Rechtsleben zu vereinen ist, das müssen wir dahingestellt lassen.

Litteratur. Zu der biblischen Lehre: Oehler, A.-T. Theol., 2. Aufl.; Riehm, Handwörterbuch s. v. Strafrecht und Todesstrafe; Schnell, Das israel. Recht in seinen Grundzügen, Basel 1853; Saalschütz, Mos. Recht; Keil, Archäologie u. s. w. — Zu der ethischen Untersuchung: Die Sittenlehre von Schleiermacher, Rothe, Hofmann, Beck, Vilmar, Hirscher, die Monographieen von Mehring und Kemmler. **Robert Kübel.**

Todsünde, s. Sünde Bd. XV, S. 37.

Töllner, Johann Gottlieb, protestantischer Theolog des 18. Jarhunderts, ist geboren zu Charlottenburg am 9. Dez. 1724 als einziger Son eines Predigers, gestorben am 26. Januar 1774 zu Frankfurt a/O. — Nachdem er den ersten Unterricht von seinem Stiefvater Valentin Protzen, dem Amtsnachfolger seines frühverstorbenen Vaters, nachmaligem Konsistorialrat in Stettin, erhalten, besuchte er die Schule zu Krossen, dann das Lyceum zu Frankfurt a/O., zuletzt zwei Jare lang die Schule des Waisenhauses zu Halle. Nach Vollendung seines Schulkursus bezog er die dortige Universität 1741 und hatte das Glück, in die Haus- und Tischgenossenschaft S. J. Baumgartens aufgenommen zu werden, der ihm die Aufsicht über seine Bibliothek anvertraute und dessen Umgang er sich zur Erweiterung seiner Kenntnisse und zur Bildung seines Herzens treulich zu nutze machte. Außer ihm hörte er philosophische Vorlesungen bei Wolff, Weber, Meier, theologische bei J. G. Knapp und Chr. B. Michaelis. Eine tiefe Neigung zog

ihn zum akademischen Beruf hin; aber äußere Verhältnisse verzögerten die Erfüllung dieses Wunsches.

Nach dem Abgang von der Universität bekleidete er Hauslehrerstellen in verschiedenen Häusern, erst in Pommern, dann in Berlin, und wurde sodann 1748 Feldprediger beim Regiment des Feldmarschalls Grafen Schwerin zu Frankfurt a/O. In diesem Beruf zeigte er viel Eifer und Treue, besonders im Unterricht der ihm anvertrauten Jugend. Im Jare 1756 wurde er außerordentlicher, 1760 ordentlicher Professor der Philosophie und Theologie an der dortigen Universität, 1767 Dr. theol. Mit unermüdlichem Fleiß widmete er sich trotz seiner schwachen Gesundheit seinem geschäftsvollen Amte. Die treueste Benutzung und genaueste Einteilung der Zeit machte es ihm möglich, neben vier täglichen Vorlesungen noch verschiedene gelehrte Schriften auszuarbeiten, oft arbeitete er an zweien zugleich, indem er die eine selbst niederschrieb, die andere in die Feder diktirte. Durch strenge Rechtlichkeit und Gewissenhaftigkeit erwarb er sich allgemeines Vertrauen und Achtung. Mit besonderer Liebe und Hingebung nahm er der studirenden Jugend sich an, suchte mit seinen Zuhörern in persönliche Verbindung zu kommen, gab ihnen Ratschläge, wie sie ihre Zeit am besten anwenden könnten, prüfte sie, übergab ihnen eine schriftliche Anleitung in Betreff ihrer Studien und überwachte ihren Fleiß und ihre Sitten. Sonntags hielt er asketische Stunden, in denen er nach Beendigung des Gottesdienstes seine Zuhörer um sich versammelte, und suchte ihnen nicht nur Lehrer, sondern Freund und Vater zu werden. Auch übte er sie in homiletischen und katechetischen Vorträgen. Gegen Unwürdige war er unerbittlich streng, in seinen Zeugnissen sehr gewissenhaft, indem er an das Wol der Gemeinden dachte, an denen die Studirenden künftig arbeiten würden. Irrende sucht er mit Liebe von ihren Irrwegen zurückzufüren. Sein Haus war ganz mit Studirenden besetzt; sie waren seine liebsten Gesellschafter, die er nie one Belehrung und Ermunterung weggehen ließ.

Eine schwere Krankheit hatte seine Gesundheit schon im dritten Jar seines Predigtamtes erschüttert; manchmal überfiel ihn, wenn er vor versammelter Gemeinde auftreten sollte, eine fürchterliche Bangigkeit, so dass er unfähig war zu predigen. Wenngleich später die Heiterkeit seines Geistes zurückkehrte, blieb doch sein Körper zerrüttet; er litt an Husten, Engbrüstigkeit und Schlaflosigkeit. Mit großer Ergebung trug er diese Körperleiden sowie den Verlust einer einzigen Tochter und seiner geliebten Gattin und treuen Pflegerin, die ihm vier Jare im Tode voran ging. Er setzte seine Vorlesungen fort, bis Krämpfe und Erstickungsanfälle es ihm unmöglich machten. Nachdem er vor mehreren seiner Zuhörer und Hausgenossen ein schönes Bekenntnis abgelegt und ein ergreifendes Gebet gesprochen, verlebte er noch einige bange Tage, ordnete alle Umstände seines Begräbnisses und schied, erst 49 Jare alt, mit dem Wort: „Überwunden!"

Von seinen zalreichen S c h r i f t e n heben wir folgende hervor: 1) Sammlung von Predigten, 1755; 2) Das Abendmal des Herrn gegen alle Verächter desselben, 1756; 3) Leiden des Erlösers, 1757; 4) Ein Christ und Held oder Nachrichten von dem k. Preuß. Feldmarschall Schwerin, 1758; 5) Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie, 1759; 6) Turretins Kirchengeschichte, übersetzt und fortgesetzt, 1759; 7) Grundriß der dogmatischen Theologie, 1760; 8) Grundriß der Moraltheologie, 1762; 9) Grundriß der Hermeneutik, 1765; 10) Grundriß der Pastoraltheologie, 1767; 11) Der thätige Gehorsam Jesu Christi, untersucht 1768, und Zusätze dazu 1770; 12) Unterricht von symbolischen Büchern, 1769; 13) Meine Überzeugungen, 1769, 2. A. 1771 (anonym); 14) Göttliche Eingebung der Schrift, 1771—72; 15) Commentatio de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria, 1775; 16) Versuch eines Beweises der christlichen Religion, 1772; 17) Meine Vorsätze, 1772; 18) Theologische Untersuchungen, 1773. Ein nach seinem Tode aus einem angeblichen Manuskript Töllners herausgegebenes System der dogmatischen Theologie in vier Büchern, 1775, 4°, wird von Manchen nicht als echte Töllner'sche Arbeit angesehen, oder stammt wenigstens aus einer früheren Periode seiner theologischen Entwickelung, vgl. darüber Gaß, S. 189 ff.

Seine Schriften leiden an Weitschweifigkeit und Trockenheit, zeichnen sich aber aus durch dogmatischen Scharfsinn, durch Selbständigkeit des Urteils und durch eine gewisse, in der Wolf'schen Schule erlernte Strenge der Methode. Wir sehen in ihm einen (und zwar neben Semler und J. D. Michaelis wol den bedeutendsten) Repräsentanten jener theoretisch von Wolf, praktisch vom Halle'schen Pietismus ausgegangenen neologischen oder semirationalistischen Richtung in der protestantischen Theologie des 18. Jarh., welche zwar an dem Offenbarungscharakter des Christentums, an der göttlichen Sendung Jesu und besonders an der „schönen Moral des Christentums" aufrichtig festhalten, von den positiven Dogmen der Kirche aber ein Stück um das andere als unhaltbar, als religiös gleichgültig oder moralisch wertlos preisgeben will. Charakteristisch für Töllners theologischen Standpunkt sind in dieser Beziehung die Worte, in denen er kurz vor seinem Tod seine religiösen Überzeugungen zusammenfasste: „Ich bin überzeugt von der göttlichen Sendung Jesu und von der Warheit der Geschichte, die unmöglich erdichtet sein kann. Ich bin überzeugt von der Göttlichkeit seiner Lehre, darinnen ich vorzüglich dreierlei finde: eine schöne Moral, die geschickt ist, gute und selige Menschen zu machen, in Verbindung mit dem versönenden Tode Jesu als dem wichtigsten Bewegungsgrunde zur Befolgung derselben; das Verhältnis Gottes gegen uns als eines versönlichen Vaters, davon der Tod Jesu ein Beweis, eine Wirkung und Vermittelung desselben bleibt; und endlich die Lehre der Unsterblichkeit und eines kommenden besseren Lebens. Ich kenne für die Warscheinlichkeit desselben Alles, was nur die Vernunft darreicht; meine Gewissheit aber gibt mir allein das Wort Jesu: Ich lebe und ihr sollt auch auch leben. Nun übersehe ich das warhaft Wesentliche in der Religion, abgesondert von den Subtilitäten, die nichts zu meiner Beruhigung beitragen. Mich in meinem Glauben zu stärken, durch Vergleichung meiner geringeren Leiden mit dem Leiden meines Jesus mich aufzurichten, lebendig mich meiner Unsterblichkeit zu erfreuen, nehme ich nun das Abendmal des Herrn".

Zu den symbolischen Schriften nimmt T. eine sehr freie Stellung ein, ja er betrachtet sie geradezu als ein notwendiges Übel. Einen Lehrbegriff zwar dürfe die Kirche festsetzen, ja etwas Papsttum könne man sich gefallen lassen; aber einen Lehrbegriff für immer festzusetzen, dazu habe Niemand das Recht; jedenfalls sei es unverständig und unchristlich, Jemand eine Abweichung von der Orthodoxie in bloß theologischen Dingen öffentlich vorzurücken. Die Inspiration der Schrift will T. auf einen allgemeinen göttlichen Beistand reduziren, ja er meint, die Religion der Christen würde nichts verlieren, wenn auch alle Eingebung wegfiele (s. seine für die Umbildung der Inspirationslehre sehr wichtige Schrift vom J. 1772: göttliche Eingebung ꝛc. und seine Abhandlung vom Unterschied der heil. Schrift und des Wortes Gottes vom J. 1767, vgl. Baur, DG., S. 423 ff.; Landerer, NDG. S. 25 ff.). Die Trinitätslehre ist nach seiner Ansicht nicht von der Bedeutung, dass man one sie kein Christ sein könnte; jedenfalls aber enthält die orthodoxe Vorstellung von derselben so viel Unwarscheinliches und Widersprechendes, dass man ebensogut für die sabellianische oder arianische Lehrweise sich entscheiden könnte, und am besten tut, die christliche Gemeinde mit der einen wie mit der anderen Theorie zu verschonen (s. Baur, NDG. 438). Die kirchliche Lehre von der Erbsünde widerstreitet ebenso der Vernunft wie der Schrift, ja sie hebt in ihren Konsequenzen alle Moralität und Religion auf. Am meisten Aufsehen aber erregte seine 1768 erschienene Untersuchung der Lehre vom tätigen Gehorsam Christi, welche, wie sie durch die Schrift des Göttinger W. Fr. Walch de obedientia Christi activa von 1754 veranlasst war, so auch selbst wider eine zalreiche weitere Literatur über dieselbe Frage hervorrief. Die Schrift zerfällt in einen exegetischen und einen dogmatischen Teil. In jenem sucht T. zuerst exegetisch zu zeigen, dass die Schrift nirgends eine stellvertretende Beschaffenheit des tätigen Gehorsams Christi, sondern gerade das Gegenteil lehre, sofern sie einerseits die Voraussetzung jener Lehre, als ob Christus zu dem von ihm geleisteten Gehorsam nicht verpflichtet gewesen, leugne, und sofern sie andererseits das Erlösungswerk auf den leidenden Gehorsam einschränke. In dem

dogmatischen oder didaktischen Teil seiner Schrift aber fürt er die Widerlegung der Lehre vom tätigen Gehorsam teils von der Person Christi, teils vom Amt Christi aus, teils endlich aus dem Begriff der stellvertretenden Genugtuung, um dann zum Schluss seine positive Überzeugung von dem Zweck der Genugtuung Christi im Leiden zu entwickeln. Seine Haupteinwürfe reduziren sich auf die drei Sätze: 1) Wenn Christus zu dem von ihm geleisteten Gehorsam als wahrer Mensch und Geschöpf Gottes verbunden war, so kommt seiner Gehorsamsleistung keine stellvertretende Bedeutung zu. 2) Wenn der Mensch zu einem absolut vollkommenen Gehorsam gar nicht verbunden ist, so bedarf es für ihn auch keiner Ergänzung seiner unvollkommenen Gehorsamsleistung durch den vollkommenen Gehorsam Christi. 3) Was Einer selbst leisten soll, das kann kein Anderer für ihn leisten: der Mensch bleibt daher zwar immer zum Gehorsam verpflichtet, und da sein Gehorsam stets ein unvollkommener, so bedarf er zwar immer der Vergebung, die ihm um des leidenden Gehorsams Christi willen zu Teil wird; hat aber Christus durch sein Leiden für uns genug getan, so bedarf es nicht noch einer Genugtuung durch den tätigen Gehorsam, denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Über die weitere Ausfürung dieser Gedanken in dem Töllner'schen Werk und über das Verhältnis seiner Polemik zu den früheren Einwendungen eines Piscator und Limborch, eines Haserung und Francke rc., sowie über die Entgegnungen, die Töllners Schrift hervorrief von Seiten der Theologen Ernesti, Schubert, Wichmann, Seiler rc., siehe Walch, Neue Religionsgeschichte, III, 309 ff.; Baur, Versönungslehre, S. 478 ff.; Dogmengeschichte III, 342; Gaß IV, 270; Ritschl, Rechtf. und Versönung, 2. A. I, S. 388 ff.

Wie sehr aber Töllner geneigt war, dem Rationalismus immer weitere Konzessionen zu machen, zeigt teils sein Versuch zu beweisen, dass alle Erklärungsarten vom versönenden Tod Jesu auf Eins hinauslaufen, sofern alle damit endigen, dass sich der Tod des Erlösers als ein Versicherungsgrund unserer Begnadigung bei Gott oder als Bestätigung der darüber vorhandenen göttlichen Verheißungen verhalte (s. theol. Untersuchungen S. 316 ff.); teils insbesondere seine beiden Schriften aus den Jaren 1764 und 1766: „Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlicheren Beweisen versehen hat", worin er eine bloß relative Notwendigkeit der Offenbarung behauptet, und: „Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch die Offenbarung der Natur zur Seligkeit führt", worin schon die Naturoffenbarung für ausreichend zur Religion und Seligkeit erklärt, somit die Notwendigkeit einer positiven Offenbarung geradezu aufgegeben wird. — Über Töllners Moral s. Gaß III, 221.

Seine Gesamtstellung zu den Gegensätzen seiner Zeit, die eine vermittelnde sein wollte, gibt sich namentlich zu erkennen in seiner Schrift: Gedanken von der waren Lehrart in der dogmatischen Theologie, 1759. In der Schule der jüngeren Halle'schen Pietisten war nach und nach eine gegen die philosophische und theologische Wissenschaft gleichgültige oder gar feindselige Richtung aufgekommen; man legte hier den größten Wert auf eine sog. rein biblische Methode, welche die christlichen Glaubenswarheiten mit lauter Worten, Erklärungen und Beweisen aus der Schrift vortragen wollte. Ihr gegenüber stand die philosophische oder scholastische Methode, die nach den Kategorieen der Leibniz-Wolff'schen Philosophie Alles mathematisch demonstriren will. Töllner, von der Einseitigkeit beider Methoden überzeugt, will ihnen die „scientifische Lehrart" entgegenstellen, welche nach ihm darin besteht, dass „die dogmatischen Warheiten, unter Zuhilfenahme der biblischen Beweismittel, so vorgetragen werden, dass der ganze Umfang derselben eine Wissenschaft, d. h. eine gelehrte, ausfürlich gewisse Erkenntnis wird". Bei dieser Lehrart werden die Sätze sachlich aus den göttlichen Zeugnissen in der h. Schrift geschöpft, aber durch logische Erläuterung der Begriffe erklärt, durch synthetische Ordnung in ein Ganzes gebracht und nach logischer Strenge demonstrirt, one dass etwas weiter hinzugefügt wird, als was zu einer Demonstration nötig ist". Töllners eigene theologische Entwickelung wie die weitere Geschichte der Theologie des 18. Jarhunderts zeigt, dass diese „scientifische Methode" in der Tat nicht zur wissenschaftlichen Begründung, sondern zur stückweisen Zersetzung und

kritischen Auflösung der dogmatischen Warheiten fürte, — dass sie nur eine wolgemeinte, aber inkonsequente, und darum von dem stürmischen Drang des kritischen Geistes bald überschrittene Mittelstufe war auf der schiefen Ebene von Wolfs natürlicher Theologie zur Theologie der Aufklärung.

Quellen und Literatur: Töllners Ehrengedächtnis von seinem Stiefbruder Protzen, 1774; Denkwürdigkeiten aus dem Leben ausgez. Deutschen aus dem 18. Jahrh., S. 476; Hirsching, Hist.-lit. Handbuch Bd. XIV, 2, S. 5 ff.; Meusel, Lexikon deutscher Schriftsteller, Bd. XIV, S. 93 ff.; Walch, Neueste Religionsgeschichte III, 309 ff.; Gaß, Gesch. der Dogmatik IV, 188 ff., 270 ff.; Frank, Gesch. der protest. Theol. III, 117; Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte III, 366 ff.; Dorner, Christologie II, 954 ff.; Gesch. der prot. Theol. 695; Ritschl, Rechtf. und Versöhnung I, 388 ff.; Landerer, Neueste Dogmengeschichte, S. 18 ff. **(Frommüller †) Wagenmann.**

Toledo. Diese alte Stadt der Carpetaner, am Tajo in Spanien gelegen, kommt hier nur wegen ihrer Bedeutung für die christliche Kirche Spaniens im Altertume in Betracht. Wir unterscheiden dabei drei Zeitabschnitte, den der römischen Herrschaft, den der Herrschaft der arianischen und den der Herrschaft der katholischen Westgothen. Die römische Stadt Toletum gehörte bis zum 4. Jarhundert zu Hispania citerior oder Tarraconensis und ist schon in den ersten Jarhunderten Sitz eines Bischofs gewesen, welcher der alten Kirchenverfassung gemäß mit allen seinen Amtsgenossen auf der gleichen Stufe des Ansehens und der Macht stand. Nachher, als die pyrenäische Halbinsel in fünf Provinzen eingeteilt wurde, gehörte Toletum zur provincia Carthaginensis, deren Hauptstadt Carthago nova war. Und als nach Mitte des 4. Jarhunderts auch in Spanien (wie schon vorher in anderen Teilen des römischen Reiches) die kirchlichen Verhältnisse den statlichen angepasst und die Bischöfe der Provinzialhauptstädte zu Provinzial-Oberbischöfen oder zu Metropoliten erhoben wurden, stand der Bischof von Toletum unter dem Metropolitan von Carthago nova, mag aber in der Landschaft Carpetania immer eine hervorragende Rolle gespielt haben. In diese Zeit gehört eine in Toletum gehaltene Kirchenversammlung. Die Geschichte Spaniens ist reich an solchen Versammlungen und hat überhaupt die ältesten Synodalakten (von 301 oder 302) aufzuweisen, welche es warscheinlich machen, dass das Synodalinstitut schon im 3. Jarhundert hier in voller Blüte war. Die ganze Einrichtung ist wol eine Nachbildung der Concilia, welche die Abgeordneten der Städtemagistrate von Zeit zu Zeit in den Hauptstädten der Provinzen hielten, um allgemeine Angelegenheiten zu besprechen und zu ordnen und Meinungsäußerungen an den Kaiser zu beraten. Auch die Conventus juridici können in Betracht und in Vergleich kommen. — Gegen Ende des 4. Jarhunderts brachte die Sekte der Priscillianisten die spanische Kirche in große Bewegung und schuf ihr bei der allgemeinen Auflösung der römischen Reichsordnung große Leiden. Dagegen ist unter anderen Konzilien auch das erste Konzil von Toledo gehalten worden. Die Stadt wurde vielleicht wegen ihrer Bedeutung für die carthagische Provinz oder wegen ihrer Lage in der Mitte der ganzen Halbinsel anderen Städten vorgezogen. Der Bischof (nicht Erzbischof) Patronus oder Petruinus von Toledo hat es im September des Jares 400 veranstaltet und hat auf demselben mit 18 anderen Bischöfen 20 Canones gegen den Priscillianismus aufgestellt. Ein Glaubensbekenntnis, das sich bei den Akten des Konzils (Mansi Bd. III) findet, ist einer späteren Verhandlung in Toledo entlehnt. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Bd., S. 78. — Am Anfange des 5. Jarhunderts begann der Zerfall des Reiches und die Unterwerfung der römisch und katholisch-christlich geeinigten Bewoner des lateinischen Westens unter eine Mehrheit germanischer Barbarenvölker, welche dem Christentume oder doch der katholischen Kirche nicht angehörten. Die Unterworfenen fülten sich nun als Römer und als katholische Christen und freuten sich gerade jetzt ihres ungestörten Zusammenhanges mit dem Patriarchen des Westens, mit dem Bischof von Rom. Sie kamen jetzt seinen hierarchischen Bestrebungen entgegen und suchten Belehrung und Hilfe bei ihm. Dazu

wurde auch die spanische Kirche getrieben, als Spanien den Römern von verschiedenen germanischen Völkern streitig gemacht wurde. An Leo den Großen richtete Bischof Turribius von Astorga seine Klagen über die Priscillianisten, welche durch die bis jetzt getroffenen Maßregeln nicht beseitigt waren, sondern mit Hilfe der Barbaren große Fortschritte machten. Leo forderte nun die spanischen Bischöfe zu fernerer kräftiger Bekämpfung der Sekte auf und wünschte, dass auf einer allgemeinen spanischen Synode die Sache verhandelt und die weiteren Maßregeln beschlossen würden. Aber Spanien war politisch nicht einig und deshalb gab es zwei Synoden, von welchen eine im Jare 447 warscheinlich zu Toledo stattfand, die andere bald darauf in einer Stadt Galliciens. Zu Toledo stellten die Bischöfe von vier Provinzen zuerst ein Symbol auf. Bemerkenswert ist darin, dass es schon hier vom heil. Geiste heißt: a patre filioque procedens, ferner, dass der Monophysitismus entschieden gemissbilligt, dass aber die wahre und volle Menschheit des Menschensones, die communio idiomatum, die Auferstehung des menschlichen Fleisches und die Kreatürlichkeit der menschlichen Seele behauptet wird. In den darauf folgenden 18 Anathematismen liegt das wichtigste Material zur Kenntnis der Lehre der Priscillianisten. Wenn verboten wird, dass in der Taufe etwas gegen den Stul Petri vorgenommen werde, so ist damit das Hinweglassen der beiden et in der Nennung der drei Personen der Dreieinigkeit gemeint, womit man eine Leugnung der Besonderheit der drei Personen einzuschwärzen suchte. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte 2, 308. — Der römischen Herrschaft, welche in Spanien schon durch viele Jarzehnte von den erst heidnischen, dann katholischen, später arianischen Sueven fast ganz in Frage gestellt worden war, wurde daselbst im achten Dezennium des 5. Jarhunderts von den Westgothen ein Ende gemacht. Diese herrschten noch mehr als 50 Jare lang von Toulouse aus über ein Reich, das sich über die südliche Hälfte Galliens und über die pyrenäische Halbinsel mit Ausnahme eines kleinen noch den Sueven unterworfenen Teiles im Nordwesten erstreckte. Sie waren eifrige Arianer, aber eine Verfolgung der katholischen Kirche ist doch nur sehr selten von ihren Königen ausgegangen. Der Bischof von Rom hatte seine Vikare in Spanien und die Metropoliten konnten ungestört ihre Synoden halten. In der Regierungszeit des letzten Königs, der von Gallien aus das Land beherrschte, hat wider eine Kirchenversammlung zu Toledo stattgefunden (als synodus Toletana II bezeichnet). Man streitet um das Jar. Das Jar der spanischen Ära passt auf 527 unserer Zeitrechnung. Das fünfte Regierungsjar des Königs Amalrich scheint aber, da das Reich unter der vormundschaftlichen Regierung des Ostgothen Theodorich des Großen († 526) gestanden hat, nicht auf 527, sondern auf 531 zu passen. Man hilft sich so, dass man annimmt, Theodorich habe schon 523 seinem Enkel Amalrich die Herrschaft über das Westgothenreich überlassen. Der Metropolit Montanus hat übrigens mit sieben Bischöfen nur fünf unwichtige Canones aufgestellt, welche nachzusehen sind bei Mansi Bd. III und Hefele 2, 719. — Von 531 an mussten die westgothischen Könige ihre Residenz in Spanien aufschlagen und bald regierten sie ihr Reich von Toledo aus. Dadurch erhielt diese Stadt in jeder Beziehung eine große Bedeutung, auch in kirchlicher. Zuerst zeigte sich das freilich nur darin, dass der arianische König Leuwigild von hier aus dem Arianismus zum Siege über die katholische Kirche seines Reiches verhelfen wollte. Er berief im Jare 581 oder 582 die arianischen Bischöfe zu einer Synode in seine Hauptstadt und es wurde hier auf Mittel gesonnen, die Katholiken zu gewinnen. S. Hefele 3, 38. — Aber in der allernächsten Zeit sah Toledo eine Versammlung ganz anderer Art und ganz anderen Sinnes. Es blieb den Königen der germanischen Eroberer gar nichts anderes übrig, als sich und ihre Völker zum Glauben der unterworfenen Romanen zu bekehren. Die katholischen Bischöfe waren zu Häuptlingen der katholischen Romanen geworden und standen zwischen dem Könige und dem einheimischen Volke. Sie schalteten in kirchlichen Dingen frei, unterhielten Verkehr mit dem Papste in Rom und ließen den König und die Eroberer immer als Fremdlinge, Barbaren, Tyrannen und Ketzer vor dem Volke erscheinen. Freilich hätten sie gern mit dem Könige und wol auch über ihn geherrscht. So kamen

sie ihm entgegen, als er sie ihrer eigentümlichen isolirten, aber desto freieren und einflussreicheren, Stellung berauben wollte. Und es kam im Jare 589 zum Übertritte des Königs Reccared und seines Volkes zur katholischen Kirche. Nun berief der katholische König die katholischen Bischöfe seines Reiches (Spaniens und des narbonensischen Galliens) im Mai 589 zu der berühmten Generalsynode, welche als die dritte zu Toledo abgehalten wurde. Über dieselbe wollen wir ausfürlich berichten. Auf des Königs Ermanung haben sich die Versammelten drei Tage lang durch Fasten und Gebet vorbereitet. Dann traten sie am 8. Mai zur ersten Sitzung zusammen. Der König beginnt mit der Aufforderung, Gott für die Bekehrung so Vieler zu danken, und läſst eine Erklärung verlesen. Darin begegnen wir schon dem orthodoxen Bekenntnisse über Son und Geist: procedit a patre et a filio. Dann folgt die Erzälung von der früheren Bedrückung des Katholizismus und vom jetzt geschehenen Übertritte des Königs und der dazu aufgeforderten Gothen und Sueven, welche nun von den Bischöfen unterrichtet werden müſsten. Er habe die Synode berufen, um vor ihr Zeugnis von seiner Rechtgläubigkeit abzulegen. Er sprach das Anathema über Arius und seine Lehre und sprach seine Anerkennung der Synoden von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon und der Versammlungen aller rechtgläubigen Bischöfe aus, welche sich zu den vier allgemeinen Synoden hielten. Dann folgen die Symbole von Nicäa, Konstantinopel (mit der Erweiterung ex patre et filio procedentem) und Chalcedon. Diese Erklärung wurde nach ihrer Vorlesung vom Könige und von der Königin unterschrieben. Die vorhandenen zur katholischen Kirche übergetretenen Gothen sprachen ihr Bekenntnis in 23 ihnen von der Synode vorgelegten Verfluchungen des Arianismus und in der Widerholung der Symbole von Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon aus. Unterschrieben wurde dieses Dokument von acht Bischöfen, vielen Geistlichen und anwesenden gothischen Großen. Weiter wünschte Reccared, daſs hinfort vor der Kommunion das Symbol von Konstantinopel gesungen würde, wie das schon in der griechischen Kirche geschehe. Jetzt aber sollten die Bischöfe den voraus gegebenen 23 Glaubenssätzen auch Vorschriften über die Disziplin folgen lassen. Diese sind auch wirklich in 23 capitulis niedergelegt worden. Davon mögen einige zur Betrachtung kommen. (5) Die früheren arianischen Bischöfe, Priester und Diakonen dürfen nicht mehr mit ihren Ehefrauen leben. Wer es doch tut, sinkt bis auf die Stufe des Lektors herab. Wer mit anderen Frauenzimmern lebt, wird bestraft; das Frauenzimmer wird vom Bischof verkauft, den Armen kommt die Verkaufssumme zu Gute. (11 u. 12) Die öffentliche Buße wird in strenge Form gebracht und soll nur einmal geleistet werden können. (16) Der in Spanien und Gallien sehr verbreitete Götzendienst soll ausgerottet werden. (17) Die äußerste Strenge soll gegen die Eltern angewandt werden, welche ihre Kinder töten, um der Pflicht ihrer Ernärung überhoben zu werden. (18) Wegen der Armut und weiten Verstreutheit der Kirchen in Spanien soll von jetzt an statt der früheren zwei nur ein Provinzialkonzil järlich am 1. November gehalten werden. Weil es der König befiehlt, müssen daran auch die Richter und Schatzbeamten teil nehmen, um das Volk mild und gerecht behandeln zu lernen. Der König setzt die Bischöfe zu Aufsehern über die Richter ein und gibt ihnen das Recht, sie zu tadeln, zu denunziren, zu exkommuniziren. Der Richter muſs eine Geldstrafe zalen, wenn er nicht an der Synode teilnimmt. Vor Auflösung jeder Provinzialsynode soll der Termin und Versammlungsort der nächsten angezeigt werden. (22) Bei Begräbnissen soll man nicht besondere Lieder anstimmen und sich dabei an die Brust schlagen, sondern nur Psalmen singen. (23) Die Feste sollen nicht mit Tänzen und schlechten Gesängen gefeiert werden. Auf diese Beschlüsse folgt endlich ein königliches Dekret, in welchem sie bestätigt und im Falle ihrer Nichtachtung den Geistlichen und Laien schwere Strafen angedroht werden. Das ist der Inhalt der Akten des Konzils, welche zuerst vom Könige, dann von 64 Bischöfen und 7 bischöflichen Stellvertretern (der Bischof von Toledo als „Metropolit der Provinz Carpetania“ steht dem Metropoliten von Emerita nach) unterzeichnet wurden. Leander von Sevilla hat das Konzil mit einer feierlichen Rede geschlossen. Vgl. Hefele 3, 48 ff. — Im Jare 597, und

zwar am 17. Mai, kamen 16 Bischöfe verschiedener Metropolitansprengel in Toledo zusammen und machten über das Leben der Geistlichen und die Besorgung der Kirchen einige Bestimmungen, über welche zu vergleichen Hefele Bd. 3, S. 59. — Im Jare 610 wurde wider eine Provinzialsynode zu Toledo gehalten. Hier war die Hauptsache die, dass der Bischof dieser Stadt als alleiniger Metropolit der carthagischen Provinz erklärt wurde. Seine Unterschrift vom Jare 589 wird als ungehörig bezeichnet. Die ganze Provinz, mit Ausnahme des damals den Oströmern gehörigen aber bald auch unterworfenen Neucarthago selbst, soll den Übergang der Metropolitanrechte von Neucarthago auf Toledo anerkennen. Der König Gundemar befiehlt es und läßt den Dawiderhandelnden mit dem Banne drohen. Das Dekret ist mit der Unterschrift vom Könige und von 26 Bischöfen versehen. S. Hefele 3, 66. — In das Jar 633 fällt eine spanische Nationalsynode (synodus universalis), die nun nirgends anders als in der Residenzstadt des Königs und in der Metropole der carthagischen Provinz gehalten werden konnte. König Sisenand hat diese Toletana IV. berufen, welche in der Kirche der heil. Leocadia am 5. Dezember 633 eröffnet wurde. Über die versammelten 62 Bischöfe und 7 Stellvertreter aus Spanien und Gallia narbonensis hatte Isidor von Sevilla als der am längsten im Amte seiende Metropolit den Vorsitz. Der König, der durch Empörung seinen Vorgänger Suintila entthront hatte und sich um die Unterstützung der Hierarchie bewarb, warf sich vor den Bischöfen auf den Boden und bat unter Tränen um ihre Fürbitte bei Gott. Dann ermante er sie, nach Anleitung der alten Canones für die Kirche zu sorgen und etwa vorhandene Missbräuche zu beseitigen. Die Bischöfe beschlossen nun 75 Capitula, von denen die große Mehrzal sich wirklich mit kirchlichen Dingen befasste und nicht uninteressant für die kirchliche Sitte des Mittelalters ist. Die Vorschrift, wie die Synoden zu halten sind, das einmalige Untertauchen bei der Taufe, der kirchliche Gebrauch der Lieder von Ambrosius und Hilarius u. A., die Wal der Priester und Diakonen aus dem Stande der Leibeigenen, die Rüge des Bischofs gegen den Richter, der die Armen unterdrückt u. s. w. Einige Kapitel gehen auf Befreiung der Kleriker von Abgaben und Diensten und auf strenge Untersagung der Teilnahme der Kleriker am Aufrur. Andere mildern die strengen Maßregeln des Königs Sisebut gegen die Juden ein wenig. Aber das politisch wichtigste Capitulum ist das letzte. Darin wird zum Halten des dem König geleisteten Eides streng ermant. Bann und gänzliche Ausschließung aus der Kirche wird denen gedroht, welche sich in Aufständen, Verschwörungen und Mordanschlägen gegen den König einlassen. Nach dem Tode eines Königs sollen die Großen mit den Bischöfen zusammentreten, um einen Nachfolger zu bestimmen. Suintila habe sich durch seinen Frevel selbst des Reiches beraubt. Gegen ihn, seine Frau und seine Kinder und seinen Bruder sprechen sich die Bischöfe mit Härte aus: sie sollen nur besitzen, was ihnen Sisenands Gnade gewären wollte. Übrigens wurde dieser ermant, weise und gerecht zu herrschen und sanft mit den Völkern zu verfaren, über welche Gott ihn durch die Bischöfe gesetzt habe. Auch künftigen Königen, welche mit Verachtung der Gesetze grausam und lasterhaft herrschen würden, wurde mit den Strafen ewiger Verdammnis gedroht. Vgl. Hefele Bd. 3, S. 78 f. — Schon im Jare 636 gab es die fünfte Synode von Toledo, ein spanisches Nationalkonzil, nach Sisenands Tode von König Chintila berufen. Nur 22 Bischöfe und 2 Stellvertreter kamen in der Leocadiakirche unter Vorsitz des Metropoliten Eugenius von Toledo zusammen. Aber der König und gothische Fürsten und Palastbeamten waren auch zugegen. Der Thron sollte gestützt werden. Darum Erneuerung des unter Sisenand Verordneten. Dazu die Bestimmung, dass mit dem Banne bestraft werden sollte, wer nach der Herrschaft trachten würde, one einstimmig erwält zu sein und one aus edlem gothischen Geschlechte zu stammen, und ein Jeder, welcher durch Zauberei dem Könige nach dem Leben stehe oder die Stunde seines Todes erfaren wollte. Der König bestätigte die Beschlüsse durch eine Urkunde vom 30. Juni 636. S. Hefele 3, 88. — Die spanische Hierarchie sollte aber in vollzäliger Versammlung sich zum neuen Könige bekennen. Darum sorgte Chintila für eine sehr baldige Widerholung des Konzils in derselben Kirche

zu Toledo (syn. tolet. VI.), nämlich im Jare 638. 52 Bischöfe stellten unter Vorsitz des Metropoliten Silva von Narbonne eine Anzal von Sätzen auf, welche hauptsächlich gegen jede Duldung der Juden im Reiche und gegen Majestätsverbrechen gerichtet waren. Jeder Landesverräter wird gebannt. Auf Fürbitte der Bischöfe kann ihm der König verzeihen. Bei Lebzeiten des Königs darf Niemand Pläne für künftige Besitzung des Thrones schmieden. Es kann kein zum Mönch Geschorener, kein Abkömmling eines Sklaven, kein Fremdling, nur ein Gothe zum Könige gewält werden. Alle Vergehen gegen den König werden mit ewiger Verdammung bedroht. S. Hefele 3, 89. — Die nächste (siebente) spanische Nationalsynode zu Toledo fiel in die Regierungszeit des Königs Chindaswinth. Dieser hatte sich mit Gewalt auf den Thron gesetzt, nachdem Chintila gestorben und sein Son Tulga als zu schwach zum Herrschen erkannt war. Der Usurpator hatte nur nach einem heftigen Kampfe mit den Gothen und mit anderen herbeigerufenen Völkern und nach grausamer Unterdrückung der widerstrebenden Großen Platz greifen können. Da aber Viele, Laien und Kleriker, ihr Heil in der Flucht suchten und mit Hilfe fremder Völker und zurückgebliebener heimlicher Feinde des Königs nach Umsturz der Herrschaft trachteten, nahm Chindaswinth die Hilfe der Kirche in Anspruch. Am 18. Oktober 646 kamen auf seinen Ruf 28 Bischöfe und 11 Stellvertreter unter Vorsitz des Metropoliten von Merida zusammen. Sie mussten zugestehen, dass auch viele Geistliche sich an dem Kriege und an der Herbeiziehung Fremder beteiligt hatten. Solche sollen ihres Amtes entsetzt und mit lebenslänglicher Buße bestraft werden. Aber auch die Geistlichen, welche einem siegreichen Usurpator geholfen haben, werden in den Bann getan. Der König kann die Ausübung des Bannes hindern, aber nach seinem Tode wird er doch zur Ausübung kommen. Die Landesverräter aus dem Laienstande sollen auch von Exkommunikation und Güterkonfiskation getroffen werden und davon soll der König die Schuldigen nur auf Bitte der Bischöfe befreien. Nach einer Bestimmung, welche Ordnung im Mönchtum hervorbringen sollte, folgte noch das Gebot an die näherwonenden Bischöfe, aus Achtung gegen den König und seine Residenz, sowie zum Troste des Metropoliten von Toledo auf seinen Ruf järlich einen Monat in dieser Stadt zu verleben. — In den Konzíliensammlungen werden an die Akten dieser Synode noch andere nicht hierhergehörige Stücke angehängt, nämlich ein Kanon de officio archidiaconi, ein anderer de officio archipresbyteri, ein dritter de officio sacristae und ein vierter de officio custodis und endlich zwei Glaubensbekenntnisse. Jene Kanones sind als toletanische in das corpus juris canonici übergegangen. Zu welcher Zeit sie verfasst wurden, kann nicht mehr bestimmt werden. Vgl. Hefele 3, 94. — Recceswinth, der Son und Nachfolger Chindaswinths, berief das achte toletanische Konzil, zu welchem 52 Bischöfe, den Metropoliten von Merida an der Spitze, 12 Äbte, 10 bischöfliche Stellvertreter, 16 Comites et Duces zusammenkamen. Der König eröffnete am 16. Dezember 653 die Versammlung mit einer Ansprache und mit Überreichung eines Tomus. Darin ist die Versicherung seiner Orthodoxie, der Wunsch einer Milderung der Strafgesetze gegen Hochverrat, die Aufforderung zu nützlicher Beschlussfassung, die Ermahnung an die Optimaten, die Beschlüsse zu vollziehen, das Versprechen der königlichen Bestätigung und die Bitte um Unterweisung, wie mit den Juden zu verfaren sei, zu lesen. Die Bischöfe erklärten nun, dass der Eid, die Statsverbrecher mit unerbittlicher Strenge zu strafen, den König nicht ferner binden sollte, sondern dass er nach Gefallen Gnade und Nachsicht üben möchte. Weiter wurden Bestimmungen über die Wal des Königs getroffen. Sie solle nur in der Hauptstadt oder da, wo der frühere gestorben sei, vorgenommen werden von den Großen mit Zustimmung der Bischöfe und der hohen Palastbeamten. Der König soll aber den katholischen Glauben gegen Juden und Ketzer verteidigen und soll den Thron nicht eher besteigen, als bis er geschworen hat. Über die Juden werden die Gesetze von 638 erneuert. Endlich bestätigt die Synode noch zwei königliche Dekrete über die Hinterlassenschaft des vorigen und jedes später sterbenden Königs. Alles Eigentum der Krone kommt auf den Nachfolger. Nur was der König vor seiner Thronbesteigung besaß, geht an die Leibeserben über. S. Hefele 3, 98. — Am

2. November 655 hat der Metropolit Eugenius II. von Toledo ein Provinzialkonzil (das neunte) in der Marienkirche seiner Stadt abgehalten. Unwichtige Dinge kamen zur Sprache. Nur das verdient hier Erwänung, dass die Erben des Stifters einer Kirche, wenn der Metropolit sich des Stiftungsvermögens bemächtigt, sich klagend an den König wenden sollen. Übrigens s. Hefele 3, 100. — Im folgenden Jare kam es wider zu einer spanischen Generalsynode. Sie wurde am 1. Dezember 656 unter Vorsitz des Metropoliten von Toledo gehalten (syn. tolet. X). 20 Bischöfe und 5 Stellvertreter waren anwesend. Um das Fest der Verkündigung Mariä nicht länger durch die Fastenzeit oder durch das Osterfest leiden zu lassen, verlegte man es für ganz Spanien auf den 18. Dezember und ordnete dieselbe Feier an, mit welcher das Christfest begangen wurde. Metropolit Potamius von Braga erklärte, sich selbst seines Amtes unwürdig gemacht zu haben und wurde zu immerwärender Buße verpflichtet. Sein Amt wurde dem Bischof Fructuosus von Dumio übergeben. Die Testamente zweier verstorbener Bischöfe revidirte und korrigirte die Synode nach den Kirchengesetzen. Vgl. Hefele 3, 102. — Auf König Receswinth war im Jare 672 Wamba gefolgt, unter welchem ein Zusammenraffen der ganzen noch übrigen Kraft des Volkes nötig war, um die drohende Auflösung des Reiches aufzuhalten. Auch die Geistlichkeit war in Üppigkeit und Zuchtlosigkeit versunken. König Wamba forderte, dass sie zur Verteidigung des Vaterlandes mit den Laien Waffendienst leisten sollte. Aber er wollte auch, dass sie sich auf ihrem geistlichen Gebiete wider kräftigte. Deshalb rief er 675 zwei Provinzialsynoden in Toledo und Braga zusammen. Am 1. November wurde die elfte toletanische Synode vom Metropoliten Quiricius in der Marienkirche eröffnet. Anwesend waren 17 Bischöfe, 2 Stellvertreter und 6 Äbte. Sie freuten sich, nach langer Pause wider einmal nach dem Willen Gottes und des Königs eine Synode halten zu können, und wollten das Ihrige tun zur Beseitigung der eingerissenen Übel, z. B. der Ketzerei, zuerst aber das Bekenntnis des waren Glaubens ablegen. Es kam zu einem besonderen (nicht dem gewönlich am Anfange recitirten Nicaeno-Constantinopolitanum) ausfürlichen Symbole. Darin lesen wir: Hic etiam filius Dei natura est filius, non adoptione. Das war gegen die Bonosianer gerichtet. Den heil. Geist nennen die Väter von Toledo ex patre et ex filio procedentem, missum ab utrisque. Von Christus heißt es: Missus tamen Filius non solum a patre, sed a spiritu sancto missus credendus est. A se ipso quoque missus accipitur, quod inseparabilis non solum voluntas, sed operatio totius Trinitatis agnoscitur. Darauf wurden den Bischöfen für Gewalttat, Totschlag und schändliche Handlungen schwere Strafen angedroht. Die Bibel sollen sie fleißig lesen, alljärlich zur Synode kommen. Wer ausbleibt wird auf ein Jar exkommunizirt. Auf diesem Konzile ist eine neue Diözesaneinteilung Spaniens nicht eingefürt worden. Es wird eine solche dem König Wamba unrechter Weise zugeschrieben. S. Hefele 3, 114. — Im J. 680 brachte Erwig durch eine böse List den König Wamba zur Abdankung und wurde auf dessen Empfehlung auf den Thron erhoben, vom neuen Metropoliten Julian von Toledo gesalbt. Alsbald suchte er seine Erhebung durch den Ausspruch der Hierarchie zu sichern und ließ deshalb vom 9. bis 25. Januar 681 in der Peter- und Paulskirche zu Toledo eine Nationalsynode (die zwölfte) halten. Versammelt waren 35 Bischöfe, 4 Äbte, 3 bischöfliche Vikare, 15 viri illustres officii palatini. Der König eröffnete das Konzil mit einer Anrede, worin er den Bischöfen für ihre Anwesenheit dankte und sie aufforderte, Heilmittel für die kranke Zeit ausfindig zu machen. Dann wurden seine besonderen Wünsche schriftlich überreicht und vorgelesen, auch die Ermanung an die Bischöfe, überhaupt alle Statsgesetze zu prüfen und zu bessern, und an die Rectores provinciarum und Duces Hispaniae, die von der Synode beschlossenen Verbesserungen in ihren Provinzen einzufüren. Nun wird Erwig, als rechtmäßig gewält und eingesetzt, im Besitze der Krone bestätigt. Dann folgt die Bestimmung, dass, wer obgleich bewusstlos und nur auf das Gelübde der Verwandten in den Stand der Pönitenten aufgenommen worden sei, in diesem Stande verharren müsse. Auf den so betrogenen König Wamba ging es, dass gesagt wurde, es dürfe Niemand, der auf irgend eine

Weise die Pönitenz empfangen habe, ad militare cingulum zurückkehren. Ein Kloster, welches König Wamba in ein Bistum zu verwandeln befohlen hatte, wird wider degradirt. Auf solche Nachrichten mag sich die Sage der neuen Diözesaneinteilung gründen. Wichtig ist der sechste Kanon. Wenn ein Bischof stirbt, so bleibt das Amt oft sehr lange erledigt, bis es der König erfärt und dann bis die übrigen Bischöfe ihre Zustimmung zu der neuen Wal des Königs anzeigen können. Deshalb darf der Metropolit von Toledo, unbeschadet der Rechte der übrigen Metropoliten, jeden vom Könige neu ernannten Bischof, welcher Provinz er auch angehöre, wenn er ihn für würdig hält, ordiniren. Der Ordinirte muss aber bei Strafe der Exkommunikation innerhalb dreier Monate sich seinem eigenen Metropoliten vorstellen und sich von ihm anweisen lassen. Dasselbe gilt von den übrigen Kirchenrektoren. (Das Seminarium der Kandidaten zu allen höheren Kirchenstellen wird also wol unter der Aufsicht des Bischofs von Toledo damals am Hofe und im Gefolge des Königs gewesen sein.) Wambas Strafgesetz gegen die Fahnenflüchtigen wird gemildert. Die neuen Gesetze Erwigs gegen die Juden werden gebilligt. Die Überreste des Heidentums sollen mit größter Strenge verfolgt und ausgerottet werden. Vgl. Hefele 3, 315. — Eine große spanische Nationalsynode wurde am 4. November 683 in der Kirche der heil. Petrus und Paulus zu Toledo (die dreizehnte) eröffnet. 48 Bischöfe, 27 Stellvertreter, mehrere Äbte und 26 weltliche Große waren unter Vorsitz des Metropoliten Julian von Toledo versammelt. Der König sprach und übergab wie gewönlich seinen Tomus, welcher Entwürfe von Statsgesetzen enthielt. Diesen Entwürfen entsprechend haben die Anwesenden beschlossen, alle die, welche von König Chintilas Zeiten her wegen Statsverbrechen ehrlos, rechtlos und ihres Vermögens beraubt waren, zu restituiren. Auch die bis zum ersten Jare der Regierung des Königs Erwig rückständigen Steuern werden erlassen. Die Palatine und die Geistlichen werden der persönlichen Willkür des Königs entzogen. Der König soll sie nicht mehr schlagen, sonst trifft ihn der Bann. Ewiges Anathem trifft aber auch den, der sich an der Königin und der königlichen Familie in irgend einer Weise vergreift. Die Bischöfe sollen auf den Ruf des Metropoliten von Toledo und des Königs in der Residenz erscheinen. Ein Bischof kann gegen seinen eigenen Metropoliten bei zwei fremden Metropoliten und dann beim Könige Recht suchen. Vgl. Hefele 3, 319. — Auf der nächsten Synode kamen endlich wider einmal dogmatische Dinge zur Sprache. Und wider war es der Papst zu Rom, der dazu Veranlassung gab. Der Papst hatte seit der Katholisirung der Gothen nichts weniger als einen Fortschritt in der Beherrschung der Kirche Spaniens gemacht. Das 7. Jarhundert ist vielmehr das der von Rom freien Nationalkirche, die von den vereinigten Metropoliten und besonders vom Hofmetropoliten unter königlicher Autorität regiert wurde. Aber wenn es der Papst nicht verschmähte, durch den König auf die Bischöfe einigen Einfluss zu gewinnen, so war ihm Erfolg zu versprechen. So geschah es, dass Papst Leo II. die Annahme der Beschlüsse des sechsten allgemeinen Konziliums in Briefen an die Könige und an die Bischöfe der Barbarenstaten des Occidents zu erreichen suchte. Er schrieb also auch an König Erwig und an den Bischof von Toledo und die spanischen Bischöfe insgesamt. Nach Leo's Tode liess Benedikt II. die Mahnung widerholen. König Erwig ging darauf ein und fand für gut, Provinzialsynoden halten zu lassen. Aber auf der Synode zu Toledo sollten in Anwesenheit von Vikaren der übrigen Metropoliten die Beschlüsse gefasst werden, welche dann auf den anderen Provinzialsynoden nur angenommen und unterschrieben zu werden brauchten. So kam es zur vierzehnten Synode von Toledo im November des Jares 684. 17 Bischöfe der Provinz, 6 Äbte und 2 bischöfliche Stellvertreter und jene Vikare waren unter Vorsitz Julians von Toledo versammelt. Sie sprachen es zuerst aus, dass sie berufen seien von König Erwig, um Beschlüsse zu fassen gegen den Monotheletismus und Apollinarismus. Dann gaben sie an, was Papst Leo von ihnen gewünscht hätte und warum die Erfüllung verzögert worden wäre und wie sie jetzt geleistet werden sollte. Die Verhandlungen der ökumenischen Synode sind mit den Beschlüssen der früheren Konzile verglichen und mit dem Glauben der Väter

von Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon fast buchstäblich übereinstimmend gefunden worden. Sie werden deshalb und insoweit anerkannt und gleich hinter die Akten von Chalcedon gesetzt, denn das Konzil von 553 hatte noch keine Anerkennung gefunden. Vgl. Hefele 3, 322. — Nachdem König Erwig gestorben war, kam Egica auf den Thron und wurde am 20. November 687 vom Metropoliten Julian von Toledo gesalbt. Er hatte dem Erwig geschworen, die Angehörigen desselben im Besitze ihrer Güter zu schützen und jedes Leid von ihnen abwenden zu wollen; er hatte ihm aber auch zuletzt eidlich versprochen, gleiche Gerechtigkeit üben zu wollen gegen alles ihm anvertraute Volk. Nun sehnte er sich aber, an der Familie Erwigs alte Schuld zu rächen, und berief ein spanisches Generalkonzil, das ihm dazu das Recht zugestehen sollte. Am 11. Mai 688 wurde es (das fünfzehnte) in der Peter- und Paulskirche zu Toledo unter Vorsitz des Metropoliten Julian abgehalten. Anwesend waren 61 Bischöfe, mehrere Äbte und bischöfliche Stellvertreter und 17 weltliche Große. Der König eröffnete die Versammlung mit einer Anrede und mit der Überreichung eines Tomus. Die Bischöfe sollten ihm sagen, wie er es mit den zwei Eiden halten sollte. Die Bischöfe nahmen aber zunächst den schon im Jare 684 besprochenen dogmatischen Gegenstand noch einmal vor. Es hatte nämlich der spanische Episkopat die Aufforderung des Papstes durch eine vom Metropoliten verfaßte Denkschrift beantwortet. Das war 688 geschehen. Papst Benedikt II. hatte nun geschrieben, daß er einige Ausdrücke nicht billigen könnte und die Veränderung der betreffenden Stellen fordern müßte. Diese Veränderung wurde aber entschieden verweigert. Zuerst verteidigen die Bischöfe den Ausdruck: voluntas genuit voluntatem. Das könne man in Beziehung auf Gott wol sagen (nicht voluntas prodit ex mente), weil Gottes Wollen und Denken eins sei. Übrigens hätten Augustin und Athanasius sich ebenso ausgesprochen. Daß drei Substanzen in Christo anzuerkennen seien, hatten die Bischöfe gesagt und verteidigten sie jetzt gegen den Papst. In Übereinstimmung mit den Vätern und mit der heil. Schrift müßten jedem Menschen zwei Substanzen zugesprochen werden, bei Christo käme noch die göttliche Natur hinzu. Was sie aber weiter geschrieben hätten, wäre fast wörtlich aus Ambrosius und Fulgentius entnommen. Wer nun mit der Lehre dieser Männer nicht einverstanden sei, mit dem wollten sie nicht streiten. Sicut nos non pudebit, quae sunt vera, defendere, ita forsitan quosdam pudebit, quae vera sunt ignorare. (Julian hat in Folge dessen eine zweite Schrift nach Rom geschickt, welche Papst Sergius völlig billigte und wofür er der spanischen Kirche schriftlich dankte.) In Betreff der zwei Eide, die König Egica hatte leisten müssen, gaben die Bischöfe die Nachkommen Erwigs Preis. Der König soll um der geschworenen Gerechtigkeit willen sich nicht um den Schaden bekümmern, den Jene etwa dabei leiden möchten. Vgl. Hefele 3, 324. — Der Nachfolger Julians auf dem Stule von Toledo war Sisebert. Dieser stellte sich an die Spitze einer Verschwörung gegen den König, die im Jare 692 vorzeitig zur Empörung überging und sogleich unterdrückt wurde. Sisebert wurde gefangen genommen und sollte sein Urteil von einer Synode empfangen. Deshalb wurde am 2. Mai 693 die sechszehnte toletanische Kirchenversammlung gehalten, bei welcher in der Kirche zu St. Peter und Paul 59 Bischöfe, 5 Äbte, 3 Stellvertreter und 16 Comites anwesend waren. Der König übergab einen Tomus, worin wir eine große Anzal von wünschenswerten Verbesserungen kirchlicher Zustände aufgezält finden. Wir erfaren, wie tief mit dem Volke und State auch die Kirche gesunken war. Zuletzt wird auf die Angelegenheit Siseberts angespielt. Die Versammelten begannen diesmal wider mit einem besonderen ausfürlichen Glaubensbekenntnisse, worin vornehmlich der Dyotheletismus ausgesprochen ist. Dann zeigen sie sich günstig gegen die aufrichtig bekehrten Juden. Weiter verbieten sie Verehrung von Steinen, Bäumen und Quellen, das Anzünden von Fackeln, die Warsagerei und Zauberei. Nun wird Sodomiterei und Päderastie mit schweren Strafen besonders den Klerikern verboten. Ebenso der oft (aber wol nicht, wie Neander II, 55. a. annimmt, wegen verhängter Kirchenbuße) vorkommende Versuch des Selbstmordes. Ferner sollen die Bischöfe nicht die ihnen untergebenen Kirchen wüste werden lassen. Bei

der Messe soll nicht ein Stück Brot vom Tische des Geistlichen, sondern nur ein dazu besonders gebackenes kleines weißes rundes Brot geweiht werden. Wegen der großen Verdienste des Königs um die Kirche und um das Volk werden alle Kleriker und Laien beschworen, den Nachkommen desselben treu zu sein und keinen Plan zu ihrer Verdrängung zu unterstützen. Außerdem soll für den König und seine Familie an jeder bischöflichen und Landkirche täglich (den Charfreitag natürlich ausgenommen) Messe gelesen und gebetet werden. Die Könige werden als die Gesalbten dargestellt und es wird geboten, post Deum regibus, utpote jure vicario ab eo praeelectis fidem promissam quemque inviolabili cordis intentione servare. Sisebert ist schuldig und wird abgesetzt, verbannt und exkommunizirt und aller Güter beraubt. Sein Amt erhält Felix von Sevilla. (Schon diese Versetzung des Metropoliten von Sevilla auf den erledigten Stul von Toledo verrät, dass damals der Bischof von Toledo den höchsten Platz unter den Metropoliten und in der ganzen Hierarchie Spaniens einnahm). S. Hefele 3, 349. — Am 9. November 694 wurde schon wider ein Generalkonzil (das siebenzehnte) zu Toledo in der Leocadiakirche eröffnet. Veranlassung hatte die Entdeckung einer Verschwörung gegeben, in welche die zwangsweise getauften Juden in Spanien sich mit den unter den Muhammedanern freien Juden in Nordafrika eingelassen hatten. Die Akten der Synode enthalten ein Glaubensbekenntnis und 8 Kanones. Zuerst wurde die Bestimmung getroffen, dass hinfort in den ersten drei Tagen einer Synode keine weltlichen Dinge, sondern nur Glaubenslehren und die Sitten des Klerus verhandelt werden dürften, vielleicht auch one Gegenwart eines Laien. Ein deutliches Zeichen, dass es den Bischöfen schwer geworden war, den geistlichen Charakter ihrer Versammlungen geltend zu machen und sich wenigstens auf dem rein kirchlichen Gebiete frei zu bewegen. Eigentümlich ist der fünfte Kanon, in welchem es heißt, dass einige Priester Totenmessen für Lebende halten, damit diese bald sterben sollen. Im achten Kanon kommen die Bischöfe endlich auf die Juden zu sprechen. Da dieselben ihren vielen anderen Verbrechen das hinzugefügt hätten, dass sie zum Scheine getauft, den Stat und das Volk zu Grunde richten wollten, so müssten sie streng bestraft werden. Sie sollen ihres Vermögens zu Gunsten des Fiskus beraubt und als Sklaven mit Weib und Kindern ihren Wonsitzen entzogen, anerkannten Christen zur Obhut übergeben werden. Wenn die Kinder das siebente Jar erreicht hätten, sollten sie von ihren Eltern gänzlich getrennt und im christlichen Glauben unterrichtet, endlich aber die Jungfrauen an christliche Männer, die Jünglinge an christliche Jungfrauen verheiratet werden. Vgl. Hefele 3, 353. — Von der achtzehnten und letzten Synode, die zu Toledo abgehalten worden ist, weiß man nur, dass sie am Anfange des 8. Jarhunderts, etwa im Jare 701, unter König Witiza und Metropolit Gunderich von Toledo stattfand. Die Akten sind verloren. Vgl. Hefele 3, 356. — Bald darauf ist das Westgothenreich den Muhammedanern erlegen und die spanische Kirche hat als solche sich zu äußern mehrere Jarhunderte hindurch keine Gelegenheit gefunden. — Blicken wir nun auf die große Zal von Synoden seit dem Jare 589 zurück und vergleichen sie mit denen, welche früher in Spanien getagt haben, so sehen wir, dass wesentliche Veränderungen eingetreten waren. Das Recht, die Synoden zu berufen, sie zu eröffnen, ihnen mündliche und schriftliche Vorlagen zu machen, welche vorzugsweise erledigt wurden, und das Recht der urkundlichen Bestätigung der Beschlüsse, ist den Königen eingeräumt worden. Weltliche Angelegenheiten wurden neben den kirchlichen verhandelt; ja, um dem Könige zur Erreichung bestimmter weltlicher Zwecke behilflich zu sein, kamen die Bischöfe vornehmlich zusammen. Die Großen des Volkes und die höchsten Beamten sind, soweit es der König jedesmal wünschte, bei den Synoden zugegen gewesen und bald ist ihre Zustimmung zu den Beschlüssen erforderlich geworden. Wenn nun auch aus dem Allen den Bischöfen für ihre kirchlichen Bestimmungen wie für ihre ganze Autorität eine Förderung erwuchs, so war es doch eine Verbildung des alten Synodalinstituts. Die Bischöfe waren klerikale Landräte und Reichsbarone geworden. Die Synoden waren in sehr gefällige Reichstage umgewandelt, bei denen nur gerade der Laienadel außerordentlich karg und nur nach

Willkür des Königs vertreten war. Eben diesem Laienadel sollte wol durch den zalreichen und leicht in Zucht zu haltenden Bischofsadel die Wage gehalten werden. — Die Metropolitanverfassung sehen wir mit Sorgfalt gepflegt und gegen die Suffraganbischöfe durchgefürt. Unter den Metropoliten selbst erreicht der von Toledo als Bischof der Residenz des Königs und des Versammlungsortes der Reichssynoden nur langsam einige Vorrechte und übt eigentlich nur faktisch ein Übergewicht über die anderen Metropoliten aus. Von einem Primate desselben über die katholische Kirche Spaniens weiß die Geschichte jener Zeit nichts. — Über einen solchen Primat schrieb Garsias Loaisa und Thomassin. Beide Schriften finden sich im zweiten Bande von Aguirre, Concilia hispanica. Außer dem eben genannten Werke sind noch Cenni, De antiquitate ecclesiae Hispanae, ferner Gams, Kirchengeschichte von Spanien (Göttingen 1862), die Geschichten von Spanien von Ferreras (verdeutscht, Halle 1754) und von Lembke (1. Bd., Hamburg 1831) zu vergleichen. **Albrecht Vogel.**

Toleranz, s. im Supplement.

Toleranzacte, englische, s. Anglikanische Kirche Bd. I, S. 407.

Toleranzedikt Josephs II., s. Josefinismus Bd. VII, S. 107.

Tonsur heißt bei dem römischen Klerus und den Ordensgliedern, welche klerikale Funktionen verrichten, die auf dem Scheitel befindliche, in runder Form kahl geschorene Stelle. Der Akt, durch welchen die Tonsur vollzogen wird, muss der Weihe zur klerikalen Funktion überhaupt vorangehen. Der Empfang der Tonsur ist daher der erste Schritt zum Eintritte in den priesterlichen Stand; sie dient an sich als spezifisches Zeichen, durch welches sich der römische Geistliche vom Laien unterscheidet, und gewärt dem, der sie empfängt, die dem Klerus reservirten Rechte und Privilegien (Concil. Trident. Sess. XXIII. 6. de reform.). Wer sie einmal empfangen hat, muss sie stets behalten und tragen, und den kirchlichen Bestimmungen gemäß soll sie monatlich erneuert werden; nur wenn die Gesundheit durch das Tragen der Tonsur gefärdet wird oder äußere Umstände es geraten erscheinen lassen, kann eine Befreiung von jener Verpflichtung eintreten. Auch können solche Kleriker niederen Grades, die kein Benefizium haben, die Tonsur eingehen lassen, doch genießen sie dann nicht mehr alle mit der Tonsur verbundenen Privilegien. Übrigens setzt der Empfang der Tonsur nur den Empfang der Firmelung, die Kenntnis der Elemente des Glaubens und die Fertigkeit im Lesen und Schreiben voraus. Sie kann schon mit dem vollendeten siebenten Lebensjare eintreten, doch soll in diesem Falle die Übernahme eines geistlichen Amtes vor dem vierzehnten Lebensjare nicht stattfinden dürfen (Concil. Trident. Sess. XXIII. 3. de reform.). Sie gilt als Symbol der Dornenkrone Jesu, der königlichen Würde des Priestertums, der Verleugnung der Welt und ihrer Eitelkeiten und wird — sogar unter Berufung auf Apg. 21, 24. 26 und bes. auf 1 Kor. 11, 14 — als apostolisch angeordnet betrachtet (vgl. Anastas. in Vita Aniceti: „ut clericus comam non nutriat, secundum praeceptum apostoli"; auch Rab. Maur. de instit. clericor. I, 3 s. fin.). Ja nach römischer Tradition sollen schon Paulus, Petrus und Jakobus selbst die Tonsur getragen haben.

Historisch gewiss ist es, dass das 4. Jarhundert die Tonsur weder bei Mönchen noch bei Priestern kannte. Ja das Scheeren des Kopf- und Barthares ward noch vom vierten Konzile zu Karthago (398) untersagt, und Hieronymus erklärte in seinem Kommentare zu Ezech. 44, dass der Christ nicht mit geschorenem Kopfe erscheinen sollte, um nicht etwa den Priestern und Dienern heidnischer Gottheiten, wie des Isis und Serapis, gleich zu werden. Bei den Büßenden war es zuerst gebräuchlich geworden, das Haupthar abzuschneiden, und von den Büßenden namen seit Ende des 4. Jarhunderts Mönche und Nonnen diesen Gebrauch zunächst an. Sie schoren sich das Haupt bis auf die Haut, also ganz kahl, und dieses Abscheeren des Hares galt bei ihnen als ein Zeichen der Buße, wol auch der Abhängigkeit und Dienstbarkeit gegen Gott, zu der die Klostergelübde sie verpflich-

teten. Schon Hieronym. (Ep. 48 c. Sabiniam) gedenkt einer ägyptischen und syr. Sitte des Kahlscheerens der Jungfrauen; aber freilich verbietet um eben diese Zeit ein theodosianisches Gesetz den Brauch noch für Kleriker (s. Cod. Theod. l. XVI, tit. 2 de Episc. leg. 27). Viele Aussprüche bei KVV. des 4.—6. Jarhunderts, welche eine spätere röm.-orthodoxe Überlieferung auf die eigentliche röm. tonsura coronalis gedeutet hat, besagen in der Tat nur ein Vermeiden langwallender Hartracht (gemäß 1 Kor. l. c.); so wenn Prudentius (Peristeph. XIII) von Cyprians Aufnahme in den karthag. Klerus berichtet: „Deflua caesaries compescitur ad breves capillos"; vgl. Optat. c. Parmen. II, p. 58; Evagr. h. e. III, 26; Vit. S. German. (ap. Sur., 31. Jul.); Vit. S. Caesarii Arelat. (ib. 27. Aug.). Seit dem 6. Jarhundert ahmten indessen hie und da die Kleriker das mönchische Abscheeren des Hauptthares nach. Der Begriff der Buße und der Dienstbarkeit gegen Gott fürte sie leicht dazu; indes blieb die Form, in welcher das Har geschoren und die Tonsur getragen wurde, zunächst noch eine verschiedene. Das früheste monumentale Zeugnis für das Vorkommen einer eigentlichen Tonsur als klerikalen Insignes ist ein Mosaikbild von San Apollinare in Classe bei Ravenna, welches den Erzbischof Apollinaris (567) mit röm. Kranztonsur geschmückt darstellt (vgl. Ciampini, Vet. monum. II, 27). Seit dem 8. Jarhundert erscheinen hauptsächlich drei Arten von Tonsuren nebeneinander gebräuchlich: die römische, die iroschottische und die griechische. 1) Die römische oder Kranztonsur (corona, tons. coronalis) bei der man das ganze Haupt in der Mitte kahl schor, ringsum aber einen Harkreis stehen ließ, daher die römischen Geistlichen als in coronam attonsi bezeichnet wurden. Da Petrus der Tradition zufolge diese Tonsurform getragen haben soll, heißt sie auch kurzweg tons. s. cor. Petri. Sie fand vorzugsweise Eingang in Italien, wo Papst Gregor II. 715, und in Spanien, wo schon die Synode von Toledo 633 sie gesetzlich anordnete („omnes clerici, detonso superius capite toto, inferius solam circuli coronam relinquent") und wo um eben diese Zeit Isidorus diese Kranztonsur ihrer Größe und Bedeutung nach mit der goldenen Krone auf den Häuptern der Könige verglich (De div. off. II, 4). Auch die gallische und die deutsche Kirche nahmen sie an. Indes erfur die Form der römischen Tonsur, nicht one den Widerspruch einiger Synoden, seit dem 10. Jarhundert eine Veränderung dahin, daſs man nur auf einem kleineren Teile des Scheitels das Har abschor; eine Synode zu Placentia (1388) bestimmte, daſs die auf diese Weise hergestellte Glatze doch jedenfalls vier Finger breit sein müsse. Auch ward es allmählich gesetzliche Norm, daſs die Größe der Tonsur nach dem höheren oder niederen Grade des Klerikers sich richtete, so daſs also ein Wachsen der Größe der Tonsur, d. h. ihres Durchmessers, vom Subdiakon an bis hinauf zum Bischof stattfand; vgl. die Bestimmungen der Synoden von Worcester (1240), von Sens (1528), von Mailand (1579) ꝛc.

2) Die schottische oder britische Tonsur heißt bei den Altbriten selbst tonsura S. Johannis, oder auch S. Jacobi, bei ihren sie als häretisch bekämpfenden römischen Gegnern aber tonsura Simonis Magi. Sie bestand in einem kahl geschorenen Vorderhaupte und war bei den Iroschotten seit dem 6. Jarhundert fast allgemein im Gebrauche. Ihre Einfürung wird von der Tradition auf Subulcus, den Son des Königs Loigair, zurückgefürt. Seit dem 7. Jarhundert wurde sie in England allmählich von der römischen Tonsur verdrängt. Vgl. Bedae Ven. H. eccl. IV, 1; V, 21; Gildas Ep. II; Aldhelm. Ep. ad Geruntium etc. Spuren ihres sporadischen Vorkommens auch in Gallien und Spanien finden wärend des 6. und 7. Jarhunderts sich z. B. bei Gregor. Turon. Hist. Francor. X, 9; in den Beschlüssen jenes Conc. Tolet. IV v. 633 (can. XLI) sowie bei Mabillon Ann. O. S. B. I, 528 f. (hier die Abbildung eines mit dieser Jakobustonsur versehenen Klerikers, des hl. Mummolinus, Bischofs von Noyon, † 685).

Die griechische Tonsur, nach Apostelgesch. 21, 24. 26 tonsura Pauli benannt, bestand ursprünglich darin, daſs man das ganze Vorderhaupt gänzlich kahl schor; die griechische Kirche hat diese Tonsur, jedoch ermäßigt zu bloßem Kurzschneiden der Hare über den ganzen Kopf, beibehalten. Als früheste Erwänung

der tonsura Pauli im Unterschiede zur abendländischen tons. Petri dürfte die bei Beda H. eccl. IV, 1, bezüglich auf Theodorus v. Tarsus den späteren Erzbischof v. Canterbury (seit 668) zu gelten haben.

In der Verschiedenheit der Tonsur liegt auch eine verschiedene symbolische Deutung derselben. Die Tonsur auf dem Scheitel soll die Teilnahme an der Oberherrschaft Christi und seinem königlichen Priestertum bezeichnen, die Tonsur am Vorderhaupte aber, bei welcher die Hare über der Stirne weggeschoren werden, die Befreiung von geistiger Blindheit angeben, die Tonsur am Hinterhaupte bis an die Ohren bedeuten, dass diese für das Anhören des göttlichen Wortes stets geöffnet sein sollen; die Tonsur des ganzen Hauptes endlich schließt alle diese symbolischen Deutungen in sich. — Neben den Bischöfen haben auch die Kardinalpriester, die benedizirten und infulirten Äbte und die Presbyter, wenn diese eine päpstliche Vollmacht erhalten haben, das Recht, die Tonsur zu erteilen, doch soll bei jenen Äbten die Erteilung auf die Regularen ihrer Klöster beschränkt bleiben (Conc. Trid. Sess. XXIII, 10, de reform.). Die Erteilung muss nicht notwendig in der Kirche, sondern kann an jedem beliebigen, nur nicht unschicklichen Orte, daher auch in Privatwonungen vollzogen werden. Im Mittelalter gab es auch besondere Tonsierkapellen (tonsoria), gewönlich an der Westseite der Kreuzgänge gelegen und meist auch mit einer piscina und Badewanne versehen. Derjenige, welcher die Tonsur erhält, muss in einem schwarzen Rocke mit einem brennenden Lichte vor dem erscheinen, welcher sie erteilt; unter dem Gebete Dominus, pars haereditatis etc. werden dem Empfänger die Hare auf dem Scheitel abgeschnitten. Eine Miniaturdarstellung vom Vollzug eines Tonsuraktes an Klerikern findet sich in W. Durandus Rationale div. officiorum (und daraus u. a. bei Baum, K.-Gesch., Nördlingen 1881, S. 65). — Vgl. Vetus et nova ecclesiae disciplina authore eodemque interprete Ludovico Thomassino. Lugd. 1706. Pars. I, Lib. II, c. 34, p. 330 sq.; Martene, De Antiqu. Eccl. Rit. 1788, t. II, p. 14; Smith & Cheetham, Dict. of. Chr. Antiquities, s. v. tonsure.

(Neudecker †) Zöckler.

Torgauer Artikel, s. Augsburger Bekenntnis Bd. I, S. 772.

Torgauer Buch, s. Konkordienformel Bd. VIII, S. 184.

Tossanus. Peter Toussaint, Tossanus genannt, einer der Reformatoren der ehemals württembergischen, jetzt französischen Grafschaft Mümpelgard, war geboren 1499 zu Saint-Laurent in Lothringen. Sein Oheim Nikolaus, Kanonikus zu Metz, übernahm die Sorge seiner Erziehung und ließ ihn zu Köln, Basel, Paris und Rom studiren. Erasmus und Lefèvre d'Etaples schätzten den Jüngling wegen seines Eifers und seiner Tüchtigkeit; bei letzterem lernte er das evangel. Christentum kennen, war jedoch noch gesonnen bei der Kirche zu bleiben; er nahm zu Metz eine Chorherrnpfründe an, predigte aber in reformatorischem Sinne. Als die Verfolgung gegen die Lutherischen ausbrach, floh er nach Basel, wo er sich entschieden für die Reformation erklärte. Von neuem Mute beseelt, wollte er das Evangelium in Frankreich verbreiten; er kehrte nach Metz zurück, wurde aber gefangen gesetzt und nur mit Mühe wider frei gelassen; von da ging er nach Paris, wo er, abermals eingekerkert, nur der Verwendung Margaretas von Alençon seine Rettung verdankte; eine Zeit lang war er nun einer der Prediger dieser Fürstin. 1535 findet man ihn zu Basel, von wo ihn der Herzog von Würtemberg nach Mümpelgard beruft, um die durch Farel begonnene Reformation zu befestigen; 1539 ward er Superintendent der Kirchen der Grafschaft. Er betrieb mit Ernst und Einsicht die Anordnung des Kirchenwesens; da indessen zu Mümpelgard Kultus und Lehre, durch Farel eingefürt, dem schweizerischen Typus gemäß waren, zu dem sich auch Toussaint bekannte, wärend die Herzoge von Würtemberg der Augsburger Konfession anhingen und sie auch hier durchsetzen wollten, so entstanden häufige Konflikte. Toussaint musste sich nach Basel zurückziehen, von wo er erst 1546 nach Mümpelgard zurückkehrte. 1559 gab er eine Kultordnung heraus unter dem Titel: L'ordre que l'on tient en l'Eglise de Montbéliard en instruisant les enfants et en administrant les saints sacrements,

avec la forme du mariage et des prières; da diese Liturgie großenteils die Einfachheit des reformirten Gottesdienstes beibehielt, und da zalreiche französische Flüchtlinge nach Mümpelgard kamen, begannen von neuem die Reibungen zwischen Calvinisten und Lutherischen. Toussaint wurde 1571 abgesetzt und durfte erst zwei Jare nachher sein Amt wider antreten, nachdem er sich zur Unterschrift der Konkordienformel bequemt hatte, die von nun an als Regel in diesen Kirchen galt. Er starb 1573. Er hatte mehrere Söne, von denen hier der 1541 zu Mümpelgard geborne Daniel Tossanus anzufüren ist. Dieser studirte zu Basel und Tübingen, und ward 1562 Prediger zu Orleans, wo er wärend schwerer Zeiten und stets von Verfolgung bedroht, bis 1569 sein Amt verwaltete; in Folge eines Volksaufstandes aus Orleans vertrieben, kam er, durch viele Gefaren hindurch, wider nach Mümpelgard. Hier sollte er eine Pfarrstelle erhalten; als er jedoch Befehl erhielt, sich nach Stuttgart zu begeben, um sich wegen seiner calvinistischen Lehre zu verantworten, zog er es vor, nach Orleans zurückzukehren, wo sich die Gemeinde in einem nahegelegenen Schlosse versammelte. Als jedoch nach der Bartholomäusnacht auch zu Orleans das Morden begann, floh er mit seiner Familie nach Montargis, wo ihm die Fürstin Renata eine geheime Zuflucht bot. Endlich entkam er nach Heidelberg; hier ernannte ihn Kurfürst Friedrich III. zu seinem Prediger. Nach Friedrichs Tode vertrieb ihn der lutherische Kurfürst Ludwig; Pfalzgraf Casimir nahm ihn zu Neustadt auf und gab ihm eine Anstellung an der Schule, die er hier gründete. Als auch Ludwig gestorben war, berief ihn Casimir, der Vormund des jungen Kurfürsten Friedrich, wider nach Heidelberg und übertrug ihm die Superintendentur der pfälzischen Kirchen. 1586 folgte er Grynäus als Professor nach, und starb 1602, nachdem er der Universität die wesentlichsten Dienste geleistet hatte. Seit seiner Anstellung in der Pfalz hatte Tossanus zalreiche, teils erbauliche oder polemische, teils dogmatische und exegetische Schriften herausgegeben. Nach seinem Tode erschienen zwei Bände seiner Opera theologica (Hanau 1604, 4°); sie enthalten Kommentare über das sämtliche Neue Testament. Eines seiner Hauptwerke ist die Synopsis de patribus, quantum eis deferendum, quo tempore vixerint, quacum cautione legendi, quaeque eorum dotes et naevi fuerint (Heidelb. 1603, 4°). Sein Leben ward beschrieben von seinem Son Paul (Heidelb. 1603), der seit 1600 Pfarrer der französischen Gemeinde zu Frankental, seit 1608 Kirchenrat zu Heidelberg, und 1618 Deputirter bei der Synode von Dortrecht war, wo er zu den unerbittlichsten Verteidigern der calvinistischen Prädestinationslehre gehörte. Unter seinen Schriften ist besonders zu nennen: Lutheri deutsche Bibel mit Anmerkungen, Heidelb. 1617, Fol. Paul Tossanus starb 1629 als Pfarrer zu Hanau, wohin er durch die Kriegsunruhen in der Pfalz genötigt worden war sich zurückzuziehen. — Das Verzeichnis der Schriften Daniel Toussaints und seines Sones Paul siehe in der France protestante Bd. IX, S. 405 ff. C. Schmidt.

Tradition. Wenn wir Protestanten heute von Tradition sprechen, so verstehen wir darunter gewönlich die mündliche Überlieferung im Unterschiede von der heiligen Schrift. Allein diese Bestimmung ist keineswegs die ursprüngliche. Unter Überlieferung verstand man ursprünglich die ganze apostolische Hinterlassenschaft, die apostolische Verkündigung in ihrem weitesten Umfange, die Predigt und die Schriften der Apostel. Inhalt der Überlieferung aber war der von den Aposteln verkündigte Glaube, welchen die Urkirche von ihnen überkommen hatte und den sie in der öffentlichen Verkündigung wie im Katechumenenunterrichte von Generation zu Generation zu immer neuer Aneignung weitergab, so dass gegen Ende des 2. Jarhunderts Irenäus schreiben konnte „hac ordinatione et successione quae est ab apostolis in ecclesia veritatis traditio pervenit usque ad nos“ (adv. haer. III, 3) und „viele Völker aus den Barbaren, die an Christum gläubig geworden sind, tragen one Papier und Tinte die heilsame Lehre durch den heiligen Geist in ihrem Herzen geschrieben und haben nur die alte mündliche Überlieferung, die sie treu bewaren“. An diese Überlieferung müsste man sich halten, wenn die Apostel nichts Schriftliches hinterlassen hätten. (Adv. haer. III, 4, 1. 2; Tho-

masius, Dogmengesch. I, 37 ff.). Erwägen wir, dass nach dem Tode der Apostel ihre Schriften doch nicht mit einem Schlage in der Kirche verbreitet werden konnten, so werden wir es durchaus begreiflich finden, dass man in den Gemeinden den Hauptinhalt ihrer mündlichen Verkündigung sich, so gut es eben ging, gegenwärtig hielt und mündlich fortpflanzte; nur mag man sich diese Fortpflanzung nicht als mechanisches Weitergeben, sondern als freiere Reproduktion vorstellen.

Um den Inhalt derselben näher zu bestimmen, lassen sich zwar nur Vermutungen aufstellen, aber doch ziemlich warscheinliche: es wird die Summe der heilsgeschichtlichen Grundtatsachen und Grundwarheiten gewesen sein, welche in den Schriften der sogenannten apostolischen Väter als apostolisches Vermächtnis festgehalten wurden, kurz und bündig z. B. bei Ignatius ad Philadelphenos c. 8. *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ·* (Thomasius a. a. O. 38). Im Interesse des kirchlichen Unterrichts (wie wir auf solchen z. B. aus Justins Apol. I, c. 61 über die Taufe und c. 66 über das Abendmal schließen dürfen, Thomasius a. a. O. 40) wird diese mündliche Überlieferung schon frühzeitig eine gewisse feste Form empfangen haben. Dies wurde dringend nötig, als sich die Gnostiker auf apostolische Geheimtraditionen beriefen (Tertull. de praescr. haer. c. 17). Ihnen gegenüber machte Tertullian geltend, dass der Inhalt der echten apostolischen Tradition doch nur in den von den Aposteln selbst gestifteten Gemeinden (ecclesiae matrices) erfaren werden könne; was man dort lehre, sei echte apostolische Hinterlassenschaft. Dass er sich hiebei nicht geirrt, zeigt die merkwürdige sachliche Übereinstimmung der Tradition, wie sie uns fast gleichzeitig bei Irenäus, bei Tertullian und bei Origenes begegnet. Zu ihrer Zeit gab es also in ganz verschiedenen Gebieten der Kirche eine sachlich einheitliche mündliche Überlieferung, die **Glaubensregel** (vgl. d. Art. V, 182), welche als „kurzer summarischer Inbegriff des kirchlichen Gemeinglaubens" zu bezeichnen ist. (Thomasius a. a. O. I, 38.) Da Irenäus im letzten Viertel des zweiten Jarhunderts diese Überlieferung als eine in der ganzen Kirche vorhandene und allgemein anerkannte ansieht (adv. haer. I, 10, 2; III, 3, 1: traditio apostolorum in toto mundo manifestata in omni ecclesia est (*πάρεστι*) respicere omnibus qui velint videre): so kann sie auf keinen Fall erst im Gegensatz zum Gnostizismus entstanden sein, sondern sie muss ihren Kern da haben, wo ihn Irenäus mit Recht sucht, im apostolischen Zeitalter. In Übereinstimmung mit Matth. 28, 18 ist ihr Kern das Bekenntnis zu Vater, Son und Geist, das Taufbekenntnis, in welchem die ganze christliche Heilsökonomie beschlossen liegt; das sogenannte „Symbolum apostolicum" in seiner einfachsten Gestalt wird der von den Aposteln her überlieferte Mittelpunkt der kirchlichen Tradition gewesen sein. Wirklich ist auch ein solches Taufbekenntnis, welches die Täuflinge vor Empfang der Taufe ablegten und das noch zu Hieronymus Zeit mündlich überliefert wurde („symbolum fidei non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis") schon **vor** dem Gnostizismus in der alten Kirche nachweisbar; denn die alte Form, in welcher es in der römischen Kirche gebraucht wurde, enthält überhaupt noch keine Bezugnahme auf Häresieen. Es lautete: Credo in Deum omnipotentem. Et in Christum Jesum unicum Filium ejus, Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dexteram patris: inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem" (abgedruckt bei Hahn, Bibliothek der Glaubenssymbole, 2. A., 1877, S. 12 f.). Da sich im Neuen Testamente noch keine Spur eines so ausgestalteten Bekenntnisses findet, so liegt seine Abfassung zwischen der der neutestamentlichen Schriften und dem Auftreten des Gnostizismus. So mögen im zweiten christlichen Jarhundert Taufbekenntnis (Symbolum apostolicum) und Glaubensregel (Regula fidei) neben einander bekannt und gelehrt worden sein, jenes die Substanz von dieser, diese die Erweiterung von jenem, beide aber der Hauptinhalt der um das Jar 200 noch lebendig fließenden mündlichen Überlieferung. Auch zwischen **mündlicher und schriftlicher** Überlieferung gab es im 3. Jarhundert noch keinen

sachlichen Unterschied. Die h. Schrift ist (nach Cyprian ep. 74) „traditionis caput et origo“.

Aber selbst Kirchenväter, welche gerade für die Tradition eingetreten waren, erhoben ihre Stimmen gegen die Überschätzung derselben. „Dominus noster veritatem se, non consuetudinem cognominavit“, schrieb Tertullian (de virg. vel. c. 1); und in seinem Geiste Cyprian (ep. 74): „das Herkommen one die Warheit ist nur das Altertum des Irrtums“. (Consuetudo sine veritate vetustas erroris est.) Andererseits erkennen Kirchenväter, welche sich im ganzen gern von der Tradition leiten lassen, die Zulänglichkeit der heiligen Schrift an; so Athanasius (Orat. adv. gentes T. I, part. I) „die heiligen und inspirirten Schriften sind hinreichend, um die Warheit zu verkündigen“ (*αὐτάρκεις μὲν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευσται γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν*). Ebenso Augustinus (de doctr. chr. II, 9): „in iis, quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi, spem scilicet et charitatem“.

Indes war es derselbe Augustinus, der den Satz sprach: „Ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me ammoveret auctoritas“ (Contra Epistolam Manichaei cap. 5). Die katholische Kirche hat die heiligen Schriften des Neuen Testaments beglaubigt, meinte er. Wie kam er zu dieser Verhältnis-Bestimmung? Nach der Tradition hatte man den Kanon des Neuen Testaments bestimmt; da die Tradition, zumal in ihrer Zusammenfassung als Glaubensregel, für apostolisch galt, so war sie das Richtmaß für die Apostolizität und dadurch auch für die Kanonizität der neutestamentlichen Schriften geworden; dieser Umstand fürte zu einer Überschätzung des Wertes der Tradition. Sie wurde nämlich, im Gegensatz gegen die ersten beiden Jarhunderte, als Erkenntnisquelle der christlichen Warheit neben der h. Schrift angesehen. Aus der Tradition bewies man Sätze, welche man in der Bibel entweder gar nicht oder nur undeutlich vorgetragen fand. Chrysostomus empfiehlt für glaubwürdig zu halten, was die Apostel „*ἀγράφως παραδίδοσαν*“, neben ihren Briefen. (In ep. II ad Thessal. Hom. IV, Opp. t. XII, p. 385 bei Münscher, Handbuch III, 137). Hat ein Theologe von anerkannter Geistesfreiheit so urteilen können, dann wird man sich nicht wundern, dass vor ihm der orthodoxe Epiphanius ausdrücklich ein Traditionsprinzip neben dem Schriftprinzip lehrt: *δεῖ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι, οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι. διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσεσιν παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, ὥς φησιν ὁ ἅγιος ἀπόστολος „ὡς παρέδωκα ὑμῖν“ καὶ ἄλλοτε „οὕτως διδάσκω, καὶ οὕτως παρέδωκα ἐν τοῖς ἐκκλησίαις“* (haer. 61, 6). Das ist Lehre der griechischen Kirche geworden, wie Johannes Damascenus zeigt (De fide orthod. IV, c. 12: *ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων· πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν;* cf. c. 16 u. III, c. 11. Vgl. Ritzsch, Dogmengesch., I, 258). Für dieselbe Ansicht ist in der abendländischen Kirche Augustin (s. oben) der vollgültige Zeuge. Doch war es gerade ein dogmatischer Gegner von ihm, welcher, um die augustinische Prädestinationslehre als Neuerung ablehnen zu können, den Begriff der katholisch-kirchlichen Tradition fixirte, Vincentius von Lerinum. Zwar ist von seiner um das Jar 434 (vgl. cap. 42) verfassten Schrift „Commonitorium“ nur der erste Teil vorhanden; aber schon aus diesem lässt sich schließen, dass ihr Verfasser sie gegen Augustins Prädestinationslehre gerichtet hat. (Er verwirft dort in c. 37 als häretisch die Lehre, dass es „eine spezielle und ganz persönliche Gnade Gottes gäbe in der Art, dass alle jene, welche zu ihrer (d. i. dieser Häretiker) Zal gehören, one irgend eine Anstrengung, .. one irgend eine Selbsttätigkeit, ... doch so von Gott (mit Gnade) versehen werden, dass sie ... niemals zum Bösen verfürt werden können“). Obgleich nach der Ansicht des Vincentius der Schriftkanon „vollkommen (perfectus) ist und für sich allein zu allem genug und übergenug hinreicht („ad omnia sufficiat“) (cap. 2), so braucht man doch gegenüber der ketzerischen Verdrehung des Schriftsinnes die kirchliche Tradition als Maßstab für die richtige Auslegung der Bibel („necesse est, ... ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici

sensus normam dirigatur“ cap. 2). Zu diesem Zwecke definirt er als Inhalt der kirchlichen Tradition (cap. 3) „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est ... vere proprieque catholicum“. Die kirchliche Tradition hat danach drei Merkmale: die Allgemeinheit (universitas), das Altertum (antiquitas), die Übereinstimmung (consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum, cap. 3) oder, wenn eine Lehre für katholisch-kirchlich gehalten werden soll, so muss nachgewiesen werden, dass sie in der gesamten Kirche bekannt wird, dass bereits die Vorfaren und Väter ihr huldigten und dass sie bei ihnen allen anerkannt war. Der Inhalt der kirchlichen Lehre war also im Anfang der Kirche fertig niedergelegt. Gibt es auf diesem Standpunkte überhaupt noch einen Fortschritt (profectus) des christlichen Geistes in der Kirche? Er antwortet (im 32. Kap.): „die Kirche, die Wächterin der bei ihr niedergelegten Glaubenslehren, ändert an diesen niemals etwas, tut nichts hinweg, fügt nichts hinzu ..., sondern ist mit allem Fleiße auf dies Eine bedacht, dass sie das Alte ... genauer bestimme und feiner unterscheide; was schon gehörig ausgedrückt und entwickelt ist, sichere und kräftige; was schon befestigt und festgestellt ist, beware (ut vetera ... occuret et poliat; si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita custodiat“). Ausgeschlossen ist damit jede Veränderung“ (permutatio) der Glaubenslehren, wie er selbst sagt (cap. 32); ausgeschlossen ist damit aber auch jede kritische Revision derselben, fügen wir hinzu. — Durch das ganze Mittelalter gab man sich dann mit völlig ungeschichtlichem Sinne harmlos der Meinung hin, dass Bibel und Tradition die beiden Ströme seien, in welchen sich die göttliche Offenbarung ergieße; nur sahen sich in der lateinischen Kirche die Scholastiker veranlasst, den Umfang der Offenbarung im Verhältnis zur rein rationalen Erkenntnis näher zu bestimmen. Als nämlich unter dem Einfluss des von den muhammedanischen Gelehrten überkommenen Aristoteles die Zuversicht zur kirchlichen Glaubenslehre bei vielen Denkern ins Wanken geriet, lehrte Thomas von Aquino, dass in der katholischen Glaubenslehre allerdings ein Teil durch die natürliche Vernunft selbst erreicht werden könne, z. B. die Existenz und die Einheit Gottes (das las man ja auch aus dem christlich interpretirten Aristoteles heraus), dass hingegen andere Bestandteile der Glaubenslehre alle menschliche Vernunft überschreiten, z. B. die Dreifaltigkeit Gottes koexistent mit seiner Einheit. Die Offenbarung ist also eine übernatürliche Ergänzung der rationalen Gotteserkenntnis. (Est in his quae de deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse unum, et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis“. Thomas Aqu. Summa catholica fidei contra gentiles. Opp. Antverp. T. IX. f. L. I. c. 3. Münscher, Lehrb. II, 1, S. 100.) In der griechischen Kirche trat das Übergewicht der mündlichen Tradition über das Neue Testament seit Johannes Damascenus immer entschiedener hervor (*Ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων* [es handelt sich um das *προσκυνεῖν Χριστόν*]· *πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν* (de fide orthod. IV, 12) und *ὅτι δὲ καὶ πλεῖστα οἱ ἀπόστολοι ἀγράφως παραδεδώκασι, γράφει Παῦλος* (nach 2 Thess. 2, 15; 1 Kor. 11, 2, a. a. O. cap. 16). Über das Verhältnis der Tradition zur heiligen Schrift hat also die ganze Kirche des Mittelalters keine neue Erkenntnis produzirt. Nur in einzelnen, vom offiziellen Kirchentum abweichenden Geistern regt sich hier und da, allerdings aus ganz verschiedenen Beweggründen, ein Gegensatz gegen die Vorherrschaft der Tradition. Abälard scheut sich nicht, in seinem berühmten Buche „Sic et Non (Ja und Nein)“ in 157 Rubriken Aussprüche der Kirchenväter zusammenzustellen, um zu beweisen, dass sie sich in manchen Punkten widersprochen haben (Ed. Henke et Lindenkohl, 1851). Er suchte also die Illusion einer einheitlichen katholischen Lehrtradition zu zerstören; aber es traf ihn die Verdammung. Noch schlimmer erging es den Waldensern, als sie

das Lesen der Bibel in der Volkssprache beförderten und sich dadurch mittelbar von der Tradition befreiten. Die Bibelverbote, welche von den Konzilien zu Toulouse 1229 und von Tarracon 1234 ausgesprochen wurden, bildeten zugleich ein starkes Bollwerk zu Gunsten der Tradition. (Texte bei Münscher, Lehrbuch II, 1, S. 109). Erst in den Kreisen der sogenannten Vorreformatoren taucht das Schriftprinzip auf, durch welches die Tradition ihr Ansehen als zweite Erkenntnisquelle der christlichen Warheit einbüßen musste. Wenn es hundert Päpste gäbe, schreibt Wiclif, und alle Mönche in Kardinäle verwandelt werden sollten, so dürfte man ihrer Meinung in Glaubenssachen nicht anders einen Wert beilegen, als sofern sie auf die Schrift gegründet ist (Trial. IV, c. 7, p. 199; Hagenbach, Dogmengesch., S. 349.) Aber erst in der Reformation ist mit der Anwendung des Schriftprinzips durchgängig Ernst gemacht worden.

Die Reformation ist allerdings nicht mit einem theoretischen Schriftprinzip in die Geschichte eingetreten; durch das Rechtfertigungsprinzip wurde vielmehr die evangelisch-protestantische Geistesbewegung eingeleitet; aber je mehr sich Luther die Tragweite seines Rechtfertigungserlebnisses klar machte, desto mehr sah er sich veranlasst, über alle kirchliche Tradition hinweg lediglich auf das geschriebene Wort Gottes sich zu beziehen. Auf dem Reichstage zu Worms 1521, als er erklärte, dass sein Gewissen in Gottes Wort gefangen sei, hatte er den Bruch mit der päpstlichen Lehrtradition so sicher vollzogen, wie im Dezember 1520 den Bruch mit dem päpstlichen Rechte, als er es vor dem Elsterthore zu Wittenberg verbrannte. Sicheres Zeugnis der Heilsoffenbarung besitzen wir nur in der heiligen Schrift; das wird Grundlehre der Reformation; obgleich die lutherischen Bekenntnisschriften eigentliche Artikel „de scriptura sacra" nicht enthalten, so liegt diese Lehre doch allen Artikeln zu Grunde. (Vgl. Symb. Bücher der luth. Kirche von J. T. Müller 74, 9; 303, 13—15; 517, 1; 568, 1; 569 ff. und Thomasius, Dogmengesch. II, 197.) Da aber der kirchliche Protestantismus die Stetigkeit der Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche glaubt, so verwirft er nicht one weiteres jede Lehrtradition der vorreformatorischen Kirche; sondern was immer an der vorreformatorischen Kirchenlehre aus der heil. Schrift folgerecht abgeleitet ist, das nehmen wir an und freuen uns dankbar der früheren Arbeit des kirchlichen Geistes. So halten wir den Lehrzusammenhang mit der alten Kirche aufrecht, indem wir ihre drei Glaubensbekenntnisse annehmen, um „nicht neue und gottlose Lehrsätze in unsere Kirchen einreißen zu lassen" (Conf. Aug. 1. 3; Apol. 1. 3; Schmalk. Art. Theil I; Form. Conc. Einleitung, vgl. Symb. Bücher von J. T. Müller 517, 3 und 569, 4. — Ferner Confessio Gallicana 5 bei Niemeyer, Collectio Conf. p. 330, Approbation der drei altkirchlichen Symbole, quod sint verbo Dei scripto consentanea etc., vgl. P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 3 und 96). Milder urteilte die lutherische Reformation über die Kultustraditionen: was auf dem weiten Gebiete kirchlicher Sitte der heiligen Schrift nicht widerspricht, wurde beibehalten (Conf. Aug. 15; Apol. bei J. T. Müller S. 208. 209. 214). Wir können heut, nachdem die Reformation Jarhunderte lang gewirkt hat, sogar noch weiter hinzufügen: auch innerhalb des kirchlichen Protestantismus giebt es eine eigentümliche Tradition; sie bezieht sich auf die Art die Bibel aufzufassen und anzuwenden; das durch das Rechtfertigungserlebnis gewonnene Gesamtverständnis des Christentums ist unsere Tradition; allein diese tut kein Wort zur Bibel hinzu, sondern fürt nur in ihr Verständnis ein (P. Tschackert, Polemik [1885] S. 97 ff.). — Die römische Kirche hat dagegen zu Trient in der vierten Sitzung dekretirt, dass die göttliche Warheit aus zwei Quellen bezogen werden müsse, aus der hl. Schrift, und aus der Tradition, und zwar sollte die letztere mit derselben Verehrung behandelt werden wie die hl. Schrift (pari pietatis affectu ac reverentia, Conc. Trid. Sess. 4). Aus Rücksicht auf den Protestantismus hat man die Tradition an zweiter Stelle aufgefürt; tatsächlich ist sie die erste Quelle; denn nach ihr muss die Bibel erklärt werden (Ib. „ut nemo contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia.. aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari

audeat"). Der Grund dieser römischen Lehre ist leicht zu erraten: eine Reihe von römischen Dogmen und Einrichtungen ist durch kein Bibelwort zu beweisen; da muss die außerbiblische Tradition die Beweise liefern. Für das Messopfer und seine Ceremonieen (Conc. Trid. Sess. 22, doctrina de sacrif. missae cap. 2. 9), für die Priesterweihe (Sess. 23, doctr. cap. 1. 3) und die Priestertonsur (Conc. Trid. bei Danz p. 166. 167), das Ehesakrament (Danz 179), die letzte Ölung (Sessio 14, doctr. de sacr. extr. unct. cap. 1) und für das Fegefeuer (Danz p. 209) wussten die Trienter nur Traditionsbeweise beizubringen. Für die beiden neuesten römischen Dogmen aber, für das von dem sündlosen Eintritt Marias in die Menschheit und das von dem Universalepiskopat des Papstes, ist vollends auf eine geschichtliche Tradition überhaupt nicht zu verweisen. Die Einfürung dieser beiden Dogmen zeigt, dass die römische Anschauung von der Tradition den Standpunkt des Vincentius Lerinensis verlassen hat. Da man nach dessen Traditionsprinzip (quod ubique et semper et ab omnibus creditum est.. catholicum est) die Unfehlbarkeit des Papstes nie hätte als katholisches Dogma proklamieren können, so erfand die jesuitische Theologie die neue Definition: Tradition ist, was in der römischen Kirche als Tradition gelehrt wird. Wer ist aber römische Kirche? Der Papst, welcher die Tradition im Schreine seiner Brust (in scrinio pectoris sui) besitzt. „La tradizion son io", hat Pius IX. gesprochen; „die Tradition bin ich". Schon die bloße Tatsache der Definition eines Dogmas durch den Papst ist der durch sich selbst hinreichende, ganz sichere und allen Gläubigen genügende Beweis, dass es in Schrift und Tradition begründet ist, schrieb Pius IX. 1870 am 28. Okt. an den Erzbischof von Köln (Text bei P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 407, Anm. 16). „Es genügt also eine päpstliche Kathedralentscheidung zum vollen Beweise der katholischen Tradition". Damit ist Vincentius von Lerinum abgetan. (Vgl. P. Tschackert, Polemik, 1885, S. 99). Die Erkenntnisquellen der religiösen und sittlichen Warheit sind nunmehr in der römischen Kirche die Bibel und der Papst oder, da dieser die Auslegung des göttlichen Buches in der Hand hat, der Papst und die Bibel; in den evangelischen Kirchen dagegen kennt man nur eine religiöse Erkenntnisquelle, die Bibel. Darum sind päpstlicher Katholizismus und kirchlicher Protestantismus nie mit einander zu vereinigen.

Litteratur: W. Münscher, Handbuch der christl. Dogmengeschichte, I. Bd. (3. A.) 1817, S. 328 ff.; Derselbe, Lehrb. d. christl. Dogmengesch. (3. A.) II, 1 (1834) S. 98 ff.; Sack, Lücke und C. J. Nitzsch, Über das Ansehen der h. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel, Bonn 1827; J. L. Jacobi, Die kirchl. Lehre v. d. Tradition und h. Schrift in ihrer Entwickelung dargestellt, 1. Abth., Berlin 1847; Holtzmann, Kanon und Tradition, Ludwigsburg 1859; Schwarz, Lessing als Theologe 1854, S. 161 ff.; C. Hase, Polemik, 3. A. (1871) S. 64—94; F. Nitzsch, Grundriß der christl. Dogmengeschichte, I. Theil, 1870, S. 243—268; Thomasius, Christliche Dogmengeschichte, I. Band (1874) S. 29—43; A. Neander, Christliche Dogmengeschichte, herausgeg. von J. L. Jacobi, 2 Theile, 1857 (I, S. 75 ff., S. 286—293, II, S. 69, 196 ff. u. a. St); Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter I. (1875), II. (1877); Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte (5. A.) 1867; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, S. 430 ff.; Öhler, Lehrbuch der Symbolik, 1876; Paul Tschackert, Evangelische Polemik gegen die römische Kirche (1885) S. 91 ff.

Von römisch-katholischer Seite ist zu vergl.: Speil, Die Lehren der kathol. Kirche gegenüber der prot. Polemik, 1865; J. B. Heinrich (Prof. am bischöflichen Seminar zu Mainz), Dogmatische Theologie II (1876) (durch dieses und änliche theologische Systeme, die auf dem Vaticanum ruhen, ist Möhlers Symbolik, 6. Aufl., 1843, antiquirt); Denzinger, Enchiridion symbolorum (1874); Vincentius Lerinensis, Commonitorium ed. Augsburg (1843) 1867 (von einem Kleriker der Würzburger Diözese, Schmidsche Buchhandl.), deutsch von Ulrich Uhl, Kempten (Bibl. d. Kirchenväter) 1870; L. van Eß, Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenväter über das nützliche und erbauliche Bibellesen, 1824. Paul Tschackert.

Traditores, s. Lapsi Bd. VIII, S. 419.

Traducianismus, s. Seele Bd. XIV, S. 26.

Träume als Mittel der Offenbarung finden sich überall in den Religionen des Altertums. Die dem Menschen verwunderlichen, oft fremdartigen, aber dabei nicht selten überaus lebhaften Vorstellungen, welche das Traumleben in einer vom Wissen und Denken scheinbar ganz unabhängigen Verknüpfung der Seele vorfürt, wurden als ein Vorspiel künftigen Geschehens aufgefasst, welches eine Gottheit dem Schläfer offenbare. Man richtete mancherorts sogar eigentliche Traumorakel ein, legte sich an bedeutsamen Stätten schlafen oder nahm traumerzeugende Mittel ein, um zu prophetischen Träumen zu gelangen. Wir finden solche prophetische Wertung des Traumes bei den alten Ägyptern (Ebers, Äg. und die BB. Moses, I, 321 f.), Babyloniern und Assyrern (Lenormant, Magie der Chaldäer S. 492 ff.), Persern (Herod. 7, 15. 18; vgl. über Krösus ebenda 1, 34), Chinesen (v. Strauß, Schi-King S. 11), Griechen (Homer Il. 1, 63; 2, 22. 56 und öfter), Römern (vergl. bes. Cicero, de divin. 1, 29; Makrob. somn. Scip. 1, 3), Germanen und vielen anderen Völkern. Da die Traumbilder oft undurchsichtig waren, bedurfte es in solchen Fällen besonderer Deutung, über deren Verfaren sich mancherorts eine förmliche Technik ausbildete. Freilich kam schon den Alten das Trügliche dieser Offenbarungsquelle vielfach zum Bewusstsein, wie denn Homer die Träume in solche einteilt, die aus dem elfenbeinernen Tore kommen und den Menschen nur täuschen (bisweilen auf göttliche Veranlassung hin) und solche, die aus dem hörnernen Tore hervorgehen und zuverlässig sind (Odyss. 19, 560 ff.). Dennoch behauptete sich der an die Träume sich hängende Aberglaube in der heidnischen Welt mit einer erstaunlichen Zähigkeit (vgl. Lenormant a. a. O. S. 507).

Auch die **Bibel** weiß von Träumen, durch welche Gott zu den Menschen spricht, sie vor Gefar warnt, ihr Gewissen weckt, ihnen Rat erteilt, ihnen Künftiges andeutet oder verkündet. Vgl. 1 Mos. 20, 3 ff.; 28, 12 ff.; 31, 11 ff. 24; 37, 5 ff.; 40, 8 ff.; 41, 15 ff.; Richt. 7, 13 f.; Daniel 2, 1 ff.; 4, 1 ff.; Matth. 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; 27, 19. Solche pädagogische oder providentielle Träume hat es zu allen Zeiten gegeben, wie es sie heute noch gibt. Warum sollte Gott, dem mancherlei Wege zum Menschenherzen zur Verfügung stehen, nicht auch diesen wälen, wenn es der zweckdienlichste, vielleicht der einzige ist, um in das Leben der Seele wirksam einzugreifen? Im Traum wird das Gemütsleben oft weit stärker durch das subjektiv Erlebte affizirt, als es durch bloße lehrhafte Darstellung geschehen könnte. Das Gewissen wird leichter wach, wo der Mensch nicht vom verstandesmäßigen Denken beherrscht wird, welches leicht zu seiner Abstumpfung missbraucht werden kann. Das Anungsvermögen endlich kann sich in jenem Schlafzustand, wo die Reflexion zurücktritt, ungestörter entfalten. Der Verdacht aber der Täuschung durch bloßen Zufall war in diesen biblischen Fällen ausgeschlossen teils durch die außerordentliche, göttliche Macht der Eindrücke, teils durch ihre Bewärung am Gewissen. Dagegen der Traum an sich wird oft als etwas Nichtiges, Wesenloses genannt (Ps. 73, 20; Hiob 20, 8; Jes. 29, 7 f.), worauf man ja nicht bauen soll, wenn etwa die Eitelkeit und Selbstliebe dazu versuchen könnten, Sir. 31, 1 ff. (bezw. 34, 1 ff.). Aber auch bedeutsame **symbolische** Träume kennt die Bibel, wie denn solche dem beschaulichen, an Sinnbilder gewönten Morgenländer nahe lagen. Zu ihrer Auslegung ist aber keine Kunst der Weltweisen tauglich, sondern sie ist eine Gabe desselben Gottes, der die Träume gesandt und gestaltet hat. Diese Gabe besaß ein Joseph, ein Daniel. Die erste Gewär, dass sie den richtigen Schlüssel zu den Traumbildern besaßen, lag in der einleuchtenden Evidenz ihrer Deutungen, die schließliche freilich in dem Eintreffen der von ihnen gegebenen Entzifferung. Vgl. auch das Verfaren des Königs Dan. 2, 6. —

Allein so offenkundig des waren Gottes Eingreifen durch Träume aus manchen Beispielen ist, und so gewiss nur bei ihm und den von ihm besonders Begabten die Auslegung steht (1 Mos. 40, 8; Dan. 2, 28), so ergibt sich gerade schon aus den obigen Beispielen, dass für die Gemeinde Gottes und die Männer

Gottes der Traum nicht die Hauptquelle, auch nicht einmal eine Hauptquelle göttlicher Offenbarung gewesen ist. Es fällt von vornherein auf, wie viele dieser Träume Solchen zu teil wurden, die nicht zu Gottes Bundesvolk gehörten. Der Traum ist eine Weise, wie Gott auch den ihm ferne Stehenden beikommt. Außerdem hat er namentlich in den patriarchalischen Anfängen der Geschichte seine Stelle, zwar nicht bei Abraham (denn auch 1 Mos. 15 ist kein bloßer Traum), aber bei dem mit Gott weniger vertrauten Jakob. Dagegen ist das eigentliche Bundesvolk an höhere Mittel der Selbstmitteilung Gottes gewiesen, vor allem an das Wort der Propheten, und diese berufen sich nirgends auf bloße Träume als Quelle ihrer Offenbarungen; vielmehr empfangen sie diese in wachem, voll und klar bewusstem Zustande. Eine Art Mittelstufe nehmen die Traumgesichte ein, von welchen die Weisen im Buch Hiob zu erzälen wissen (4, 13—21; 33, 15 f.). Auch 1 Kön. 3, 5 ff. den Traum des jungen Salomo, der sich übrigens mit dem Jakobs zu Bethel vergleicht, könnte man dahin rechnen. Daniels Nachtgesicht 7, 1 heißt ebenfalls Traum; allein derselbe nimmt überhaupt unter den Propheten in Bezug auf die Weise seiner Inspiration und den Inhalt seiner Gesichte eine besondere Stellung ein. Dagegen die eigentlichen Propheten reden nie von „Träumen", die sie empfangen hätten, und selbst die Araber unterscheiden sehr bestimmt zwischen prophetischem Gesicht und dem viel tiefer stehenden, sinnlichen Traum. Vgl. Fleischers Bemerkungen bei Delitzsch, Biblische Psychologie S. 282. Sacharjas Nachtgesichte 1, 8 ff. sind keine Träume, sondern in wachem Zustande geschaut. Sach. 4, 1 wird gerade der Eintritt des prophetischen Schauens als eine Art Erwachen beschrieben, da das Warnehmungsvermögen im Vergleich zum gewönlichen Zustande dabei eine Steigerung erfärt. Die einzige, in ihrer Deutung obendrein streitige Stelle Jer. 31, 26 kann nicht als Stütze der Behauptung dienen, die Propheten hätten ihre Gesichte in der Regel im leiblichen Schlafe geschaut. Gerade Jeremia verwart sich 23, 25 ff. ausdrücklich dagegen, dass bloße Träume als göttlich eingegebene Weissagungen untergeschoben werden, welcher Missbrauch zu seiner Zeit allerdings bei der Prophetenschaft im Schwange gewesen sein muss. Nicht als ob er die Möglichkeit bestritte, dass auch Träume unter Umständen göttliche Offenbarungen enthalten können, wie denn dieses Mittel göttlicher Weisung an Gemeindglieder und Propheten in 4 Mos. 12, 6; 5 Mos. 13, 2 ff.; 1 Sam. 28, 6. 15; Joel 3, 1 als ein Gott zu Gebote stehendes vorausgesetzt ist. Aber Jer. will beides, Weissagung und Traum säuberlich auseinander gehalten wissen (vgl. 23, 28), da bloße Träume keinerlei Gewär für die Zuverlässikeit ihres Inhalts bieten und tatsächlich oft dem Herzen das vorspiegeln, was es wünscht. Jer. 27, 9; 29, 8, und König (s. unten) II, 10 ff. Das Deuteronomium hatte 13, 2ff. auch für die Beurteilung prophetischer Träume ein inneres Kriterium angegeben. Wie bei den von Gottes Geist erfüllten Propheten erfolgt auch bei Jesu und den Aposteln die Offenbarung nirgends auf dem Wege des Traumes. Die späteren Juden merkten sonst ziemlich sorgfältig auf ihre Träume. Siehe Josephus Antt. 17, 6, 4; Bell. Jud. II, 7, 4; III, 8, 3. Mit Traumdeuten scheinen sich besonders die Essäer abgegeben zu haben Jos. Antt. 17, 13, 3.

Litteratur: Philo schrieb eine Schrift *περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* in 5 Büchern, von denen nur das 2. und 3. erhalten sind; sie besprechen mit weitläufigen Abschweifungen die Träume Jakobs und Josephs Opp. ed. Mangey I, 620 sqq. Vgl. sonst Knobel, Prophetismus der Hebräer, I (1837), S. 174 ff.; Franz Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 1855, S. 233 ff.; G. Fr. Oehler, Theologie des A. Test.'s, 2. Aufl. 1882, S. 216 ff. 743 ff.; Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. 1878, S. 227; F. E. König, der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments (1882), II, 9 ff. 63 ff.; v. Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs (1882), S. 17 f. Ferner die Artikel Traum oder Träume in Winers Realwörterbuch, Schenkels Bibellexikon (von Holtzmann). Riehms Handwörterbuch (von Kleinert), und in Aufl. 1 der Realencyklopädie (von Diestel); endlich die Kommentare zur Genesis und zu Daniel. v. Orelli.

Trajan (Markus Ulpius), römischer Kaiser vom 27. Jan. 98 bis zum 7. oder 8. August 117, war in Italica, einer römischen Kolonie in der Nähe von Sevilla, warscheinlich 53 (18. April) geboren. Von früh auf begleitete er seinen Vater, der sich zum Patrizier und Konsul hinaufgearbeitet hatte, auf dessen Feldzügen, war 10 Jare Militärtribun, 86 Prätor, 91 Konsul, dann Statthalter zuerst in Spanien, später in Germanien. Wärend er am Rhein befehligte, adoptirte ihn Nerva, dem er bei dessen Tode (die Nachricht traf ihn in Köln) am 27. Jan. 98 folgte. Er ist einer der besten Kaiser, vielleicht darf man sagen der beste. Bis in die Zeiten nach Konstantin wurde jeder neue Kaiser mit dem Zuruf beglückwünscht: „Sei glücklicher als Augustus, besser als Trajan". Mit ihm beginnt die glücklichste Periode der römischen Kaiserherrschaft, das goldene Jarhundert bis zu Marc Aurels Tode. Keinem Kaiser ist es so wie ihm gelungen, die beiden Stücke des Imperiums, Kriegsfürung und innere Verwaltung des Reiches, glücklich zu vereinen. Er hat dem Reiche durch die Eroberung Daciens und die Herstellung des römischen Übergewichts im Osten feste und für die nächste Zukunft wenigstens sichere Grenzen gezogen. Die Zeit, in der Tyrannei von oben und onmächtige Freiheitsgelüste von unten das Reich in Verwirrung stürzten, ist vorüber, es beginnt eine Periode der Gesetzlichkeit, in der die Freiheit, so viel davon noch möglich war, mit der jetzt allgemein als notwendig für das Heil des Reiches anerkannten Monarchie vereinbart war. Mit strenger Gerechtigkeitsliebe verbindet Trajan große Milde. Die Humanität, die jetzt allgemeine Losung wird, ist in ihm so zu sagen verkörpert. Und doch ist er zum Christenverfolger geworden. Seine Regierung ist auch in dieser Beziehung epochemachend; er hat zuerst das prozessualische Verfaren gegen die Christen geregelt, und diese Regelung ist für mehr als ein Jarhundert maßgebend geblieben.

Ein günstiges Geschick hat uns die betreffenden Aktenstücke, einen Brief, welchen der jüngere Plinius als Statthalter von Bithynien an Trajan geschrieben, und dessen Antwort, in dem Briefwechsel des Plinius (lib. X ep. 97 u. 98) aufbewahrt. Die Echtheit und Integrität dieser Briefe darf als sicher angenommen werden. Frühere Zweifel (von Semler, Corrodi, Gibbon) hat Haversaat in seiner „Vertheidigung der Plinischen Briefe über die Christen, Göttingen 1788" widerlegt. Neuerdings hat Aubé (histoire des persecutions I, 210) wider Bedenken erhoben, wagt aber doch zuletzt nicht die Unechtheit zu behaupten. Als die Zeit der Statthalterschaft des Plinius nahm man früher gewönlich 103—105 an, gegenwärtig geht die allgemeine Ansicht (Mommsen, Büdinger, Untersuchungen zur Röm. Kaisergesch. I, 114, Aubé, Overbeck, Studien I, 111; Keim, Rom u. d. Christenthum, hält noch 103—5 fest) dahin, dass Plinius seine Statthalterschaft 111 angetreten und bis 113 verwaltet hat. Darnach würde der Brief des Plinius, der in die spätere Zeit seiner Statthalterschaft fällt, in das Jar 112 oder 113 zu setzen sein.

Ein Gesetz, welches das Christentum geradezu verboten hätte, gab es bis dahin nicht. Darum war dieses freilich keineswegs erlaubt. Es fiel unter die Gesetze, welche Fremdkulte verbieten, unter die lex Julia majestatis, da die Christen dem Kaiser-Gott die schuldige Ehre verweigerten, und unter das Verbot der Hetärien. Aber alle diese Gesetze waren, das darf man nicht übersehen, politischer Natur, ihr eigentlicher Zweck ist die Erhaltung des States, die Unterdrückung statsgefärlicher Umtriebe. Es liegt aber in der Natur solcher politischer Gesetze, dass sie nicht nach dem Buchstaben ausgefürt werden; das Maß ihrer Anwendung hängt ganz davon ab, in wie weit eine Bewegung statsgefärlich erscheint. Man lässt gewären, was dem State keine Gefar droht, mag es auch an sich unter das Gesetz fallen, und greift erst strafend ein, wenn man Gefar fürchtet. Irgendwie gefärlich konnte das Christentum den römischen Statsmännern bis gegen Ende des 1. Jarhunderts nicht erscheinen. Dazu war die Zal der Christen noch zu gering, noch war den Heiden auch der Unterschied der Christen von den Juden nicht klar geworden.

Das wurde aber jetzt anders. Die Zal der Christen hatte sich gemehrt. Plinius berichtet dem Kaiser ausdrücklich, dass in Bithynien bereits die Tempel leer

standen, das Opferfleisch keine Käufer mehr fand, dass große Scharen jedes Alters, jedes Standes, beider Geschlechter, diesem Aberglauben anhingen. Von einem Übersehen der Christen kann keine Rede mehr sein, zum erstenmale dämmert den römischen Statsmännern der Gedanke auf, dass in diesem Aberglauben eine Gefar für den Stat liege. Zunächst zwar kam dem Christentum zu gute, dass Nerva und nach ihm Trajan energisch gegen die Delatoren und das Unwesen, welches mit den Anklagen wegen ἀσέβεια und Majestätsbeleidigung getrieben war, einschritten. Andererseits musste die Stärkung des römischen States und das Widerausleben des römischen Geistes unter Trajan um so mehr zu einer prinzipiellen Stellungnahme gegenüber dem Christentum drängen, als der Kaiser sich wol bewusst war, dass die Statsreligion eine der festesten Stützen des States war, und er die Pflege der Pietät gegen die Götter zu seinen wichtigsten Aufgaben rechnete. Prozesse gegen die Christen waren nichts durchaus neues mehr. Plinius kennt solche Prozesse, nur hat er zufällig keinem persönlich beigewont, und ist ihm daher das dabei inne gehaltene Verfaren nicht bekannt. Als bei ihm Christen angeklagt wurden, hielt er selbst folgendes Verfaren inne. Er fragte die Angeklagten, ob sie Christen seien. Als sie das zugestanden, fragte er zum zweiten und zum dritten Male, jetzt unter Androhung der Todesstrafe. Als sie dennoch dabei beharrten, ließ er sie zur Hinrichtung abfüren. „Neque enim dubitabam", setzte er hinzu, „quaecunque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri". Was auch immer ihr Glaube sein mochte, ihre Hartnäckigkeit schien ihm statsgefärlich. Die Verbindung der Christen war in seinen Augen eine statsgefärliche Hetärie, und wenn der Kaiser gegen andere viel ungefärlichere Hetärien so rücksichtslos strenge einschritt, wenn derselbe nicht einmal eine Feuerwehr dulden wollte, weil eine solche Verbindung die Gefar in sich barg, zu statsfeindlichen Zwecken missbraucht zu werden, wie viel weniger durfte der Statthalter eine Verbrüderung schonen, deren Glieder der höchsten Statsgewalt einen so hartnäckigen Widerstand entgegensetzten. Aber nun gewann die Angelegenheit eine dem Plinius unerwartete Ausdehnung. Die Prozesse mehrten sich, selbst römische Bürger waren unter den Angeklagten. Es wurde ihm eine anonyme Anklageschrift überreicht, die eine lange Reihe von Namen enthielt. Vorgeladen leugneten die Beschuldigten zum Teil, Christen zu sein oder je gewesen zu sein, riefen auch one Bedenken die Götter an und opferten vor dem Bilde des Kaisers, welches der Statthalter zu dem Zwecke hereinbringen ließ, Weihrauch und Wein, ja fluchten Christo, lauter Dinge, zu denen, wie Plinius wusste, wahre Christen durch nichts zu bewegen sind. So glaubte er sie als schuldlos entlassen zu sollen. Andere gestanden, Christen zu sein, leugneten es aber sofort wider. Sie seien es gewesen, vor 3 Jaren, vor vielen Jaren, vor 20 Jaren. Auch sie opferten unweigerlich. Ihnen gegenüber wurde Plinius schon verlegen. Sollte er sie strafen oder auch entlassen? sollte das Christsein mit dem Tode bestraft werden, das Christgewesensein aber straflos bleiben? Er fragte weiter nach und erhielt nur die bekannte Beschreibung des christlichen Lebens, die nichts in sich schloss, was strafwürdig schien. Um der Sache auf den Grund zu kommen, ließ er sogar zwei Sklavinnen, die ihm als Diakonissinnen bezeichnet waren, die also wissen mussten, was in der Gemeinde vorkam, foltern, aber auch dabei kamen keine Verbrechen zu Tage, sondern nur ein verkehrter und maßloser Aberglaube. Das vergrößerte nur noch die Verlegenheit des Statthalters. Sollte er den bloßen Christennamen mit Strafe belegen, auch wenn keine Verbrechen nachweisbar waren? oder sollten nur die mit dem Namen zusammenhängenden Verbrechen bestraft werden? Und wenn die Anklagen sich noch immer mehrten, Personen jedes Alters, jedes Standes, beiderlei Geschlechts, denunzirt wurden, sollte er da Unterschiede machen oder unterschiedslose Strenge walten lassen? So entschloss er sich, die Sache dem Kaiser vorzulegen, und dessen Befehle einzuholen, tat dieses jedoch so, dass er selbst die mildere Behandlung als die angemessenere empfahl, da die von ihm geübte Milde bereits den Erfolg gehabt habe, die Tempel wider zu füllen, und zu erwarten stehe, dass die Menge gebessert werden könne, wenn man der Reue Raum lasse.

Trajan antwortet „mit kaiserlicher Kürze“. Er billigt im allgemeinen das Verfaren des Plinius, indem er jedoch hinzusetzt, allgemeine Normen ließen sich in solchen Sachen nicht geben. Dann folgen die Verhaltungsmaßregeln: „Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur puniendi sunt, ita tamen, ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit i. e. supplicando Diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent: nam et pessimi exempli nec nostri seculi est“. Damit ist zuerst grundsätzlich festgestellt, dass das Christsein an sich ein todeswürdiges Verbrechen ist. Denn das „arguantur“ kann nicht heißen, wie Wieseler (Christenverfolgungen S. 16) auslegt, wenn ihnen die Schandtaten, zu welchen der Name „Christianus“ fürt, nachgewiesen sind, sondern nur wenn sie überfürt sind, wirklich Christen zu sein. Von der Alternative, die Plinius aufgestellt hatte, ob „nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur“ bejaht der Kaiser nicht, wie Wieseler will, die zweite, sondern die erste Alternative. Dagegen soll das Christgewesensein nicht bestraft werden, die Reue, d. h. der durch Verehrung der Statsgötter dokumentirte Abfall vom Christentum gewärt Straflosigkeit. Endlich sollen die Christen nicht aufgesucht werden. Man soll warten, bis eine mit dem Namen des Verfassers versehene Anklage eingereicht wird, anonyme Anklagen sollen nicht angenommen werden.

Ein Gesetz ist der Brief des Trajan nicht, wir wissen auch nicht, ob der Kaiser anderen Statthaltern dieselben Vorschriften hat zugehen lassen, obwol der Brief mit seinen knappen aber bestimmten Weisungen den Eindruck macht, als habe sich der Kaiser bereits ein sicheres Urteil in dieser Frage gebildet, ehe die Anfrage kam. Jedenfalls sind die Bestimmungen des Briefes für die nächsten 100 Jare maßgebend gewesen. Man hat ihnen Inkonsequenz vorgeworfen; schon Tertullian nennt sie eine „konfuse Sentenz“ (Apolog. 2). Die Christen sollen nicht aufgesucht werden, als wären sie unschuldig, und dann doch gestraft werden, als wären sie schuldig. Christsein soll ein Verbrechen sein, Christgewesensein keines. Daran ist etwas Wares, der Widerspruch ist nicht zu leugnen. Aber er liegt in der Natur der Sache. Dem Kaiser kommt es nur darauf an, die im Christentum für den Stat enthaltene Gefar abzuwehren. Abgefallene Christen waren nicht mehr gefärlich, und ein Aufsuchen der Christen, um sie systematisch zu unterdrücken, hätte selbst gefärlich werden können. Das Reskript entspricht ebenso sehr der Milde und Humanität des Kaisers wie seiner Weisheit, die allerdings in dem Mangel an Verständnis für das Wesen des Christentums ihre Schranke hatte. Es ist der Zeitlage angemessen; es geht nicht weiter als geboten war, wollte der Kaiser die im Christentum liegende Gefar abwenden, und lässt der Hoffnung Raum, durch die Verbindung von Strenge und Milde diesen Aberglauben noch wider auszurotten one zu allgemeineren Verfolgungsmaßregeln greifen zu müssen. Für die Christen schuf das Reskript eine überaus schwierige Lage. Zwar kamen ihnen jetzt die schützenden festen Rechtsformen des römischen Prozesses zu gute, aufgesucht werden sollen sie nicht, anonyme Anklagen haben keine Gültigkeit, aber sobald sich Jemand fand, der seinen Namen zu einer Anklage hergab, hatten sie nur die Wal zwischen Verleugnung oder Tod. Ist die Zal der Märtyrer auch im 2. Jarhunderte nur eine geringe geblieben, so waren sie doch in steter Todesgefar, „geachtet wie Schlachtschafe“. Und doch wird man in dem Trajan'schen Reskript dankbar eine göttliche Fügung erkennen müssen, die es so lenkte, dass des Kaisers Milde, wenn auch inkonsequente Milde, den allgemeinen Ansturm gegen das Christentum noch ein Jarhundert zurückhielt, bis die junge Pflanze des Christentums noch tiefere Wurzeln geschlagen hatte.

Von einzelnen Märtyrern unter Trajan wissen wir nicht viel. Außer Symeon, dem Son des Klopas, Bischof von Jerusalem, und Ignatius (s. den Art. Bd. VI, S. 694) sind keine bekannt. Die spätere Tradition nennt viele, z. B. die Bischöfe Klemens und Anaclet von Rom, Phocas von Sinope, Crescens von Vienne. Ja in Armenien sollen 10,000 christliche Soldaten auf Trajans Befehl hingerichtet sein. Das ist aber alles Legende.

Litteratur: Francke, Zur Gesch. Trajans und seiner Zeitgenossen, Güstrow 1837; Peter, Gesch. Roms III, 510 ff.; Aubé, Histoire des persecutions de l'église, Paris 1875, I, 186 sq.; Overbeck, Studien zur Gesch. d. alten Kirche, Schloß-Chemnitz 1875, I, 111 ff.; Wieseler, Die Christenverfolgung der Cäsaren, Gütersloh 1878, S. 13 ff.; Keim, Rom u. d. Christentum, Berlin 1881, S. 510 ff.

G. Uhlhorn.

Traktarianismus und Ritualismus, früher auch Puseyismus, von den Anhängern Anglokatholizismus oder Anglikanismus genannt, ist die seit 1833 neu aufgekommene hochkirchliche Richtung in der englischen Statskirche.

I. Geschichte des Traktarianismus. 1) Entwicklung desselben bis zu den Übertritten zur römischen Kirche 1833—1846. a) Entstehung desselben. — Die Konferenz zu Hadleigh im Juli 1833, welche einige anglikanische Theologen hielten, um sich über den damals bedenklich scheinenden Zustand der englischen Kirche zu besprechen, legte den Grundstein zu dem neuen Hochkirchentum. Dieses war aber ebenso durch die innere Entwickelung der englischen Kirche vorbereitet, als durch deren äußere kirchlich-politische Lage veranlasst. Die gewaltige Strömung der Laudschen Richtung war längst gebrochen und versandet und hatte ein stagnirendes Hochkirchentum zurückgelassen, das, verweltlicht und in Unglauben versunken, nur noch die Form aufrecht hielt und die Wenigen, die ein neues Leben wecken wollten, wie die Methodisten, aus der Kirche stieß. Erst am Ende des letzten Jarhunderts begann das vom Methodismus angeregte Leben auch in die Statskirche einzudringen. Damit wurde der Anstoß gegeben zu der Bildung einer Partei in der Kirche, welche unter dem Namen der „evangelischen Partei" bekannt geworden ist. Sie hatte in Cambridge einen Mittelpunkt, fand unter den Laien zalreiche Anhänger und wurde bald die herrschende Partei. Ihre Losung war der Geist des Evangeliums gegenüber dem toten Buchstaben, das persönliche Christentum gegenüber dem äußerlichen Kirchentum, Eifer in guten Werken gegenüber der tatlosen Orthodoxie. Das neugeweckte Leben zeitigte herrliche Früchte. Die Predigt wurde wider, was sie längst nicht mehr gewesen, ein Mittel der Belehrung und Erbauung. Es bildeten sich Gesellschaften zur Förderung der verschiedensten religiösen und philanthropischen Zwecke, für die Verbreitung der Bibel über die ganze Erde, für innere und äußere Mission u. dgl. Unter dem Panier des Glaubens, der in der Liebe tätig ist, waren Alle willkommen, denen es Ernst war mit ihrem Glauben, wenn sie auch anderen Kirchengemeinschaften angehörten. Die Schranken, welche Statskirchliche und Dissenter bisher getrennt hatten, fielen. Es schien sich immer mehr die echte Katholizität zu verwirklichen, die lebendigen Glieder der verschiedenen Konfessionen und Denominationen umfassend. — Das Aufleben der englischen Kirche ist one Frage von der evangelischen Partei ausgegangen; aber bei ihrer überwiegend praktischen Richtung trat das Dogma in den Hintergrund zurück. Das persönliche Christentum stand in erster Linie, das kirchliche Bekenntnis in letzter. Es musste sich im Laufe der Zeit die Frage aufdrängen, ob denn überhaupt das Bekenntnis der Kirche etwas Unwesentliches, ihre Verfassung etwas Gleichgiltiges sei, ob nicht vielmehr die Kirche in Lehre und Verfassung ein organisches Ganzes bilde und von anderen Kirchenformen sich wesentlich unterscheide? Und wenn überhaupt kirchlicher Liberalismus seinen Gegensatz, strengen Konfessionalismus, hervorruft, so konnte auch hier der Rückschlag nicht ausbleiben, um so weniger, als auch auf dem kirchlich-politischen Gebiete ein Liberalismus auftrat, der die bisherigen Vorrechte der Statskirche zu beschränken begann. Es war das Prinzip der vollkommenen Glaubens- und Gewissensfreiheit, also der Gleichberechtigung, nicht bloß Duldung der Nonkonformisten, das der Vorkämpfer der kirchlich-politischen Reformen, Lord Russel, aufstellte, als er im Jare 1828 die Aufhebung der Testakte beantragte. Der Eintritt in das Parlament und der Zutritt zu Statsämtern war bis dahin von dem Genuss des Sakraments nach dem Ritus der Statskirche und der feierlichen Erklärung gegen die Transsubstantiationslehre abhängig gemacht. Durch

Aufhebung beider Forderungen waren Dissenter und Katholiken fast auf ganz gleiche Stufe mit den Statskirchlichen gestellt. Damit aber hörte die Statskirche auf, Statskirche zu sein. Sie war nur noch eine von dem State bevorzugte Kirche. Im Parlament, früher nur aus Mitgliedern der Episkopalkirche bestehend, durften nunmehr auch Dissenter und Katholiken über kirchliche Maßregeln und Reformen mitstimmen. Die Appellationen in geistlichen Angelegenheiten waren bisher in letzter Instanz an den König gegangen, der die Entscheidung darüber einem von ihm gewälten Delegatenhof zuwies. Nun aber wurden auf Lord Broughams Antrag im Jare 1832 die Funktionen des Delegatenhofes auf einen gerichtlichen Ausschuss des Geheimen Rates übertragen, der aus den Oberrichtern der weltlichen Gerichtshöfe bestand und zu dem zwei Prälaten, die zugleich Mitglieder des Geheimen Rates waren, nur als Beisitzer one Stimmrecht zugezogen wurden. Die synodale Vertretung, welche die Kirche früher in ihren Konvokationen gehabt, hatte tatsächlich längst aufgehört, und die Stimme der Bischöfe im Parlament blieb unbeachtet. Die Reformbewegung, die in der Politik so große Erfolge hatte, drohte sich auch auf dem kirchlichen Gebiete mehr und mehr auszubreiten. Man forderte Änderungen der Liturgie „im Geiste der Zeit", Aufhebung der Kirchensteuer und änliches. Der Premier riet den Bischöfen, ihr Haus zu bestellen. Das Volk wurde aufgehetzt gegen die Bischöfe und den Klerus, und in Bristol brannte der Pöbel den bischöflichen Palast nieder. Als nun vollends im Jare 1833 die irische Kirchengut-Akte, welche die Hälfte der irischen Bistümer aufhob, trotz des Widerspruches der Prälaten durchging und somit das Parlament sich zum Herrn über die Kirche aufgeworfen hatte, da schien die Existenz der Kirche selbst gefärdet, und ihre getreuen Söne hielten es für ihre heiligste Pflicht, sich zu ihrem Schutz zu verbinden und mit ihr zu stehen oder zu fallen. Es waren Mitglieder der Universität Oxford, die zur Verteidigung der Kirche gegen politische Eingriffe wie gegen den Liberalismus der evangelischen Partei sich vereinigten.

Oxford war gegenüber von Cambridge, der Pflanzschule der evangelischen Partei, seinen hochkirchlichen Traditionen zum teil wenigstens noch treu geblieben. Hier hatte einst die Laudsche Schule geblüht, die in der fernen Vergangenheit, mit der Märtyrerkrone geschmückt, nur um so ehrwürdiger dastand gegenüber der kirchlich-liberalen und verflachenden Richtung der Gegenwart. Das Laudsche Kirchentum erschien als die ware, scharf ausgeprägte Form der anglikanischen Kirche, die Rückkehr zu demselben als die einzige Rettung aus den zerfarenden Tendenzen und großen Gefaren der Gegenwart. Oriel College wurde die Pflanzstätte des neu auflebenden Hochkirchentums, nachdem es im zweiten Decennium dieses Jarhunderts der Mittelpunkt einer freien wissenschaftlichen Richtung gewesen war, die durch die damaligen Fellows des College, Richard Whately (Erzbischof von Dublin), Renn D. Hampden (Bischof von Hereford) und Thomas Arnold (Rektor von Rugby) vertreten wurde. Diesem College nun gehörten mehrere sehr talentvolle junge Männer als Fellows oder Studirende an: John Keble, Whatelys Zeitgenosse, seit 1831 Professor der Poesie in Oxford, der den Sinn für die Schönheit des kirchlichen Cyklus durch seine sinnigen und frommen Festlieder in dem im Jare 1827 erschienenen „Christian Year" weckte, das seitdem 90 Auflagen erlebt hat; ferner Edwar Bouverie Pusey, seit 1828 Kanonikus von Christ Church und kgl. Professor des Hebräischen, welcher Deutschland besucht und sich daselbst mit Untersuchung der Ursachen des damals herrschenden Rationlismus beschäftigt hatte, worüber er eine Schrift „Historical Inquiry etc." 1828—30 veröffentlichte; sodann John Henry Newman, Fellow und Tutor desselben Kollege und Pfarrer zu St. Mary the Virgin, endlich Richard Hurrell Froude (f. 1826). Mit diesen in engster Verbindung stand Arthur Philipp Perceval, königlicher Kaplan und Rektor von East Horsley. Die beiden letztgenannten kommen bei der Vorgeschichte des Traktarianismus besonders in Betracht, da sich bei ihnen dieses System schon im wesentlichen vorgebildet findet. Perceval trat im Jare 1829 zur Zeit der durch die Katholiken-Emanzipation hervorgerufenen Aufregung mit einer Schrift: „A christian Peace offering" —

auf, deren Zweck war, die Heftigkeit des Streites zwischen der römischen und der englisch-katholischen Kirche zu dämpfen." Er versucht zu zeigen, dass die Differenzen zwischen beiden Kirchen mit wenigen Ausnahmen unwesentlich seien, dass die römische troz ihrer Irrtümer als ein warer Zweig der katholischen Kirche geehrt werden müsse und ihre Glieder als Brüder anzusehen seien, dass sie in Manchem, z. B. der Ohrenbeichte, einen Vorzug vor der englischen Kirche habe. Nur die Lehre von den überverdienstlichen Werken, die Kommunion unter einerlei Gestalt, und die päpstliche Suprematie verwirft er entschieden. So sind allerdings die Irrtümer der römischen Kirche nnr Auswüchse an einem waren Zweige der alten Kirche, die ihr Mark nicht berüren und sich leicht abschneiden lassen. Im wesentlichen weiß Perceval die englische Kirche, diesen „apostolischen Zweig der katholischen Kirche", eins mit jener, und hofft eine Widervereinigung, wo dann die englische ihren zufälligen und temporären Charakter einer protestantischen Kirche aufgeben werde. Um so schärfer tritt er aber gegen die Dissenter auf. „Welcher Irrtum in der römischen Kirche ist so groß als der der Independenten, die die christliche Einheit zerreißen, oder der Baptisten, die die Kindertaufe verwerfen? Ja, alle Irrtümer der römischen Kirche, was sind sie gegen die ungeheuerliche gottlose Lehre vom Decretum absolutum?" Sollen diese Sektirer als Brüder angesehen werden, so dürfen andere mit gleicher Liebe der römischen Kirche troz ihrer Fehler begegnen.

Doch die Seele der ganzen Bewegung war Froude, Studirender, dann (1826) Fellow und Tutor des Oriel College, ein hochbegabter junger Mann, der seinen Freunden zu früh entrissen wurde in einem Alter von kaum 33 Jaren. Er war voll Warheitsdurstes, von tief und weitschauendem Blick, unerbittlich konsequent, von inniger Frömmigkeit und asketischer Strenge, dabei aber nicht selten einseitig, fanatisch und wegwerfend in seinem Urteil über Andersdenkende. Er hatte anfänglich einen Hang zum Rationalismus, bei näherer Prüfung aber war er zu der Überzeugung gekommen, dass die Vernunft wol das Vermögen sei, gegebene Ideeen in ihrem Zusammenhange zu erkennen, Tatsachen zu beurteilen, aber nicht aus sich selbst die Ideeen zu entwickeln oder die Warheit zu finden. So wurde er weiter gefürt zu der Kirche, als der göttlichen Anstalt, welche die geoffenbarte objektive Warheit enthalte und beware. Die Kirche bot sich ihm zunächst in der Form der englischen dar. Aber eine eingehende Beschäftigung mit der englischen Reformationsgeschichte enttäuschte ihn. Er fand bei den Reformatoren zu viel Subjektivität in ihren Ansichten, zu viel Willkür in der Änderung der alten Lehre und der kirchlichen Gebräuche. Von ihnen ab wendet er sich zu der Laudschen Schule und wird durch diese zur alten Kirche zurückgefürt. In dem Kanon des Vincentius von Lirinum: „Quod semper, quod ubique, quod ad omnibus creditum est", erkennt er das große Prinzip der Katholizität, das Kriterium der waren Kirche. Die Kirche der ersten Jarhunderte, in der sich allgemeine Übereinstimmung findet, ist die vollkommene, ware Kirche, der Maßstab, mit dem alle späteren Kirchen gemessen, das Vorbild, nach welchem sie hergestellt werden müssen, und zwar nicht bloß in der Lehre, sondern auch in Cultus und Disziplin bis ins Einzelnste. Auch in allen gleichgültigen und zweifelhaften Dingen muss man sich den Bräuchen der primitiven Kirche anschließen, da sie wol aus der apostolischen Sitte sich herausentwickelt haben. Es kommt alles darauf an, im Einklang mit der primitiven Kirche zu sein; wo eine Nationalkirche von jener abweicht, da hört die Gemeinschaft mit ihr auf, Gemeinschaft findet aber statt auch mit einer fremdländischen Kirche, falls diese mit der primitiven übereinstimmt. Mit der römischen hatte Froude früher wol eine Versönung für möglich gehalten, war aber durch einen Aufenthalt in Rom zu der Überzeugung gekommen, dass sie gestürzt werden müsse. — Mit dem Maßstab der primitiven Kirche gemessen, musste ihm auch die englische in ihrer dermaligen Form als ungenügend erscheinen. Die Reformation, klagt er, habe das jus divinum der Kirche aufgegeben, die Predigt statt des Sakraments zum Gnadenmittel gemacht, aus der Abendmalslehre das wesentliche Moment des sacrificium herausgenommen, die Rechtfertigung durch den Glauben als integrirenden Teil der Lehre von dem, was zur Seligkeit nötig sei,

hingestellt und vollends von dem kirchlichen System (Disziplin u. s. w.) seien nur noch die Brosamen da, die von der Apostel Tische fielen. Er tröstet sich damit, dass die anglikanische Kirche nicht identisch sei mit der Kirche der Reformatoren, nicht gebunden an die Privatmeinung irgend eines Mannes oder einer Schule, und dass ihre Formularien in dem primitiven Sinne gedeutet werden können. Aber die Reformatoren trifft sein ganzer Hass. „Die Reformation", sagt er, „ist ein schlecht eingerichteter Beinbruch; das Bein muss wider aufgebrochen werden, damit man es gut einrichte". — „Ich hasse", schreibt er später, „die Reformation und die Reformatoren mehr und mehr und bin nächstens überzeugt, dass der von ihnen ausgehende rationalistische Geist der falsche Prophet in der Apokalypse ist." Auch auf die protestantische „Phraseologie" dehnt sich sein Hass aus. Er will nichts gemein haben mit denen, die in unehrerbietiger Weise von der heiligen Eucharistie als des Herrn Mal, von Gottes Priestern als Dienern des Wortes, vom Altar als des Herrn Tisch reden. — Wenn auch solche Äußerungen, die sich nur in Briefen an vertraute Freunde finden, nicht zu streng beurteilt werden dürfen, so zeigen sie doch, wie antireformatorisch er dachte und wie streng er sein primitives Prinzip durchfürte. Er lebte sich so in das Ideal seiner Kirche hinein, dass er sich die ganze Denkweise der alten Zeit aneignete in Beziehung auf theoretische Fragen nicht nur, sondern auch auf praktische, wie Cölibat, Fasten, Abschließung gegen die Welt, selbst die ehrfurchtsvolle Zurückhaltung (reserve) hinsichtlich heiliger Dinge, und dass er in der Widerbelebung des monastischen Systems in England das beste Mittel sah, um in den großen Städten die Seelsorge gehörig zu treiben. Andererseits hatte er einen offenen Sinn für das Kirchlich-Ästhetische, und wollte den Kirchenbaustil, die innere Einrichtung der Kirchen, die Kirchenmusik und Änliches, nach den besten Mustern des Altertums hergestellt sehen. In all dem Bisherigen schloss sich Froude wesentlich an die Laudsche Schule an, nur dass er teilweise noch entschiedener auf die primitive Kirche zurückging, in einem Punkte aber wich er entschieden von jener ab und schloss sich den Nonjurors an — in der Forderung der Unabhängigkeit der Kirche vom Stat, denn in der Einmischung des letzteren in kirchliche Angelegenheiten von der Reformationszeit an sah er einen Hauptgrund des Verderbnisses der Kirche. Alles, Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin, stand ihm in engsten organischen Zusammenhange, war ihm die Realisirung der Idee der Kirche als einer göttlichen Institution. — In Froudes Geiste war das ganze System des Traktarianismus vorgebildet, bei ihm finden sich die Anfänge zu Allem, was derselbe Gutes und Schlimmes zur Reife gebracht hat. Froudes Freunde gingen anfänglich zwar nicht so weit, wie er, in dem Hasse gegen die Reformatoren und in der Forderung der Repristination der primitiven Kirche, sie waren aber auch eben so weit entfernt von Achtung und Liebe gegen die Reformation. Auch sie sahen in der englischen Kirche einen Zweig der alten, der durch die Reformatoren viel zu viel beschnitten worden, aber immer noch der gesundeste unter allen Zweigen sei und unter gehöriger Pflege wider so herrlich aufblühen und Früchte bringen könne, wie der Urstamm. Sie erkannten in dem von Froude aufgestellten primitiven Prinzig das einzig richtige, und sahen gleich ihm nur in der entschiedenen und unbedingten Unterwerfung unter die kirchliche Disziplin eine Rettung aus dem Rationalismus.

Um die Bedeutung der Kirche, des Sakramentes und des Klerus auch den Laien zum Verständnis zu bringen, wurde eine Schrift „The Churchman's Manual" vorbereitet. Den Anstoß aber zu energischeren Schritten gab Kebles gewaltige Predigt über National Apostacy (14. Juli 1833). Hugh Rose, Pfarrer von Hadleigh in Suffolk, lud seine Freunde Froude, Keble, Newman und Perceval zu einer Konferenz in Hadleigh ein, welche vom 25. bis 29. Juli tagte, um teils das obengenannte Handbuch einer gründlichen Revision zu unterwerfen, teils über die nötigen Schritte zum Schutze der Kirche zu beraten. Man vereinigte sich zunächst über zwei Punkte, die die Grundlage des gemeinsamen Handelns bilden sollten: 1) „die feste und praktische Aufrechthaltung der Lehre von der apostolischen Succession, die durch die irische Kirchenakte so schwer verletzt wor-

den sei“, 2) „die Bewarung der in dem Prayer Book enthaltenen christlichen Lehre in ihrer Integrität mit der Absicht, den Socinianischen Sauerteig fern zu halten, von dem dasselbe durch die vom Parlament beabsichtigten Änderungen angesteckt werden würde.“ Ferner wurde die Bildung einer Association der Freunde der Kirche in Vorschlag gebracht. Froude war jedoch dagegen, da er durchaus keine andere Gesellschaft wollte, als die Kirche selbst, und drang durch. Dagegen wurden zwei Adressen an den Erzbischof von Canterbury veranlaſst, die die treue Anhänglichkeit an die Kirche bezeugen sollten, die eine von Geistlichen, welche mit 7000 Unterschriften (mehr als der Hälfte der Geistlichkeit) bedeckt war, die andere von Laien, welche von 230,000 Familienvätern unterzeichnet worden sein soll. War auch eine Association nicht zu Stande gekommen, so fülten doch die Männer, die sich zum Schutze der Kirche zusammengetan, das Bedürfnis, sich über die Hauptpunkte ihres Verfarens näher zu verständigen. Im wesentlichen eins, konnten sie über einen Punkt sich nicht vereinigen — über die Trennung der Kirche vom State. Newman protestirte gegen eine Trennung, hielt es aber doch für Pflicht, dieselbe als möglich ins Auge zu fassen und darauf gerüstet zu sein. Keble erklärte die Einheit von Kirche und Stat, wie sie dermalen aufgefaſst werde, geradezu für sündhaft, und Froude war gleicher Ansicht. Es wurde deshalb dieser Punkt bei Seite gelassen. Keble stellte nun anfangs September das Wesentliche in einem Entwurf zusammen, der als Programm der Oxforder Kirchenfreunde gelten kann:

„In Anbetracht, daſs 1) der einzige Weg zur Seligkeit der Genuſs des Leibes und Blutes unseres geopferten Erlösers, und 2) das für diesen Zweck von Ihm ausdrücklich verordnete Mittel das hl. Sakrament der Eucharistie ist, 3) daſs die von Ihm nicht minder autorisirte Gewär für den Fortbestand und die rechte Verwaltung dieses Sakramentes die apostolische Bevollmächtigung (commission) der Bischöfe und unter ihnen der Presbyter der Kirche ist, 4) daſs unter den gegenwärtigen Verhältnissen für die Kirche von England besondere Gefar besteht, daſs diese Dinge gering geschätzt und tatsächlich verleugnet und dadurch viele Christen zu unsicheren und nicht autorisirten Arten der Kommunion gefürt oder verlockt werden, was oft zum Abfall fürt — so wollen wir uns verpflichten: a) jede Gelegenheit warzunehmen, um allen unserer Obhut Anvertrauten das unschätzbare Vorrecht der Gemeinschaft mit unserem Herrn durch die Nachfolger der Apostel einzuschärfen und sie zu dem Entschluſs zu bringen, dasselbe unversehrt ihren Nachkommen zu überliefern, b) Bücher und Traktate zu schreiben und zu verbreiten, um die Leute mit der Idee einer apostolischen Kommission vertraut zu machen, ihnen den Einfluſs dieser Lehre auf das Gefül und die Grundsätze in den reinsten und ältesten Kirchen vorzuhalten und insbesondere auf die Früchte derselben hinzuweisen, wie sie sich in dem Leben der primitiven Christen, in ihrer Gemeinschaft unter einander bei aller äußerlichen Entfernung und in ihrem Mut im Leiden um der Warheit willen geoffenbart haben, c) zu tun, so viel an uns liegt, um unter den Kirchengenossen täglichen Gebetsgottesdienst und fleißigen Abendmalsgenuſs anzuregen, d) jedem Versuch entgegenzutreten, die Liturgie auf ungenügende Autorität hin, d. h. one das freie und wolerwogene Urteil der Kirche, zu ändern, e) alle mit den Punkten in unserer Disziplin und Gottesdienstordnung bekannt zu machen, welche am meisten miſsverstanden oder unterschätzt werden, und solchen Rat zu geben, der am besten zur Aufrechthaltung derselben fürt.“

Wie dieser Entwurf als Programm der Urheber der neuen Partei gelten kann, so ist The Churchman's Manual (eine katechetische Erklärung des Vorworts zum Ordinationsformular und des 23. und 26. Artikels) als Bekenntnisschrift der Partei anzusehen, da es dem Gutachten aller bei der Sache Beteiligten unterbreitet und von denselben angenommen wurde. Viele englische Geistliche, denen es mitgeteilt worden war, nahmen es sehr beifällig auf und versprachen ihre Mitwirkung u. a. Dr. Routh, Präsident von Magdalen College, und Dr. Wordsworth, Vorstand des Trinity College in Oxford. Die schottischen Bischöfe hatten

geraten, das Buch in England durch Bischöfe sanktioniren und in ihren Diözesen einfüren zu lassen. Es würde deshalb dem Erzbischof von Canterbury (Dr. Howley) vorgelegt mit der Bitte um seine offizielle Sanktion. Der Erzbischof lehnte aber das Gesuch ab, obwol er nicht gegen die Veröffentlichung desselben war. Dieser Katechismus nun, wie schon gesagt, entwickelt den Begriff der Kirche als der Einen katholischen und apostolischen; fasst die Sakramente objektiv als Gnadenmittel (beim Abendmal wird gesagt: Brot und Wein sind konsekrirt, um in geistlicher Weise Leib und Blut Christi zu werden); lehrt die apostolische Succession, Episkopat und Priesterstand, und behauptet, dass die Kirche allein den waren Sinn der heil. Schrift zu bestimmen, über die Praxis der Kirche (Ceremonien, Kultus, Disziplin) aber die Autorität der Bischöfe zu entscheiden habe, denen die Laien Gehorsam schuldig seien. Alle Kennzeichen der waren Kirche werden in der englischen gefunden und ihr gegenüber sowol die protestantischen Dissenter gestellt, welche keine Vollmacht haben, das geistliche Amt zu füren und von der Apostelgemeinschaft abgefallen seien, als auch die römischen Dissenter („ein ungesunder und verderbter Zweig der katholischen Kirche") als deren neun Irrlehren aufgezält werden: Bilderdienst, Mariendienst, Transsubstantiation, Kelchentziehung, Cölibat, Fegfeuer, Oberherrschaft der römischen Kirche, Forderung des Gehorsams gegen den Bischof von Rom und die Siebenzal der Sakramente. Dieser Katechismus, die einzige gemeinschaftlich abgefasste Schrift der neuen Oxforder Schule, war der erste Traktat, der veröffentlicht wurde, „um den Bedürfnissen der Zeit zu begegnen (the first Tract put forth to meet the exigencies of the Times). Ihm folgten 89 andere Traktate (Tracts for the Times), daher die Verfasser derselben und ihre Anhänger Tractites, Tractists, gewönlich Tractarians genannt wurden.

b) Die 90 Traktate. — Entwickelung und Konsolidirung des Traktarianismus 1833—1841. — Die Traktate waren das Hauptmittel zur Verbreitung der Ansichten der neuen Oxforder Schule, die aber zugleich auch in zalreichen Predigten, Abhandlungen in Vierteljarsschriften, in Zeitungen sowie in theologischen Schriften, Erzälungen und Gedichten ihre Grundsätze entwickelte und durch Übersetzung der Kirchenväter zu unterstützen suchte. Bei der Abfassung der Traktate beteiligten sich hauptsächlich Keble und Newman, weniger Perceval. Von Froude rürt nur der nach seinem frühen Tode veröffentlichte 63. Traktat her. Rose zog sich schon nach der Hadleigh-Konferenz zurück. Dagegen trat ein anderer sehr bedeutender Mitarbeiter ein, Dr. Pusey, der bald neben Newman als Hauptvertreter des Traktarianismus galt und von dem drei Traktate, der 18. über Fasten, der 40. und 67. über Taufe herrüren. Der erste Traktat erschien am 9. September 1833, diesem folgten in kurzen Zwischenräumen andere, sodass bis Ende Oktober 1835 schon 70 Nummern (gesammelt in 2 Bänden) ausgegeben waren. Diese, kurz gefasst, behandelten vorwiegend die Lehren von der apostolischen Succession, von der Kirche, dem Episkopat, daneben Liturgisches, Feier der Heiligentage, Fasten, Gehorsam der Laien gegen die Kirche. Es waren meist Originalabhandlungen, daneben jedoch auch Auszüge aus anderen Schriften, namentlich aus denen des Bischofs Wilson von Sodor und Man († 1755), der die primitive Kirchenzucht wider eingefürt hatte. Gleichzeitig mit diesen Traktaten erschienen Auszüge aus den ältesten Kirchenvätern (Records of the Church). Später erschienen die Traktate fast nur vierteljärlich, aber viel umfangreicher als die früheren, sodass die 20 letzten Traktate, 4 Bände umfassend, über 5 Jare sich verbreiten. Sie enthalten Polemisches (gegen Rom), 4 Catenae Patrum, betreffend die 4 Hauptlehren von den Sakramenten, der apostolischen Succession und der Kirche, und namentlich die Lehre über Zurückhaltung, mystische Interpretation und die Behandlung der 39 Artikel, welche ihrem Erscheinen ein Ende machten.

Anfänglich fanden die Traktate, die fast nur von Geistlichen gelesen wurden, vielfach eine günstige Aufnahme. Sie enthielten nichts, was sich nicht aus der Liturgie, dem Katechismus und Ordinationsformular der englischen Kirche recht-

fertigen ließ, nichts, was den 39 Artikeln geradezu widersprach. Den Bischöfen, deren Stul durch die politischen Reformstürme und die schonungslosen Angriffe der kirchlichen Gegner jüngst erst heftig erschüttert worden war, konnte es nur erwünscht sein, dass durch die stark betonte Lehre von der apostolischen Succession ihr Amt auf den Fels der göttlichen Berechtigung gestellt und von der Laien Gehorsam gegen ihre geistlichen Oberen gefordert wurde. Die Hochkirchlichen der alten Schule, welche die evangelische Partei, die ihnen die Herrschaft entrissen, fast ebenso hassten wie die Dissenter, freuten sich über die Bildung der kampftüchtigen Phalanx, welche den Evangelischen den Krieg erklärte und das verlorene Gebiet wider zu erobern begann. Aber die evangelische Partei ihrerseits sah von Anfang an mit Argwon auf die Oxforder Schule. Ihr Organ, The Christian Observer, war das erste, das Lärm schlug. Die Oxforder Theologen, so sagt dasselbe im Märzheft 1834 mit Beziehung auf den dritten Traktat, kämpfen um die Gewalt der Schlüssel in der ganzen Ausdehnung des römisch-katholischen Priestertums. Die Dekrete des Tridentinum vor Jarhunderten sind nicht unverhüllter papistisch als diese Oxforder Traktate im Jare 1834. Die Leute sollen nicht für sich selbst denken, sondern als ausgemacht annehmen, dass alles richtig sei, was ihnen aufgelegt werde; und wenn sie in dem Allgemeinen Gebetbuch lesen, sollen sie es nicht für Menschen-, sondern für Gottes Stimme halten. Es ist etwas so gemütlich Ehrliches in diesem Oxforder Geständnis der Papisterei, dass kein Dissenter darüber böse sein kann, aber die Freunde der Kirche müssen es beklagen. — Newman nahm den Fehdehandschuh auf. Seine Via Media (Trakt. 38. 41., Juni 1834) war die Antwort auf den Vorwurf der papistischen Tendenz des apostolischen Systems. Nicht wir, sagt er, sondern die Gegenwart ist abgewichen von dem Glauben der Reformatoren, von den Rubriken des Gebetbuches, die man freilich heutzutage papistisch nennen würde. Manches ist außer Übung gekommen, wie das Formular für Krankenbesuche, das Athanasianische Bekenntnis und die Oblationen. Es ist der Ruhm der englischen Kirche, dass sie den „Mittelweg" eingeschlagen hat zwischen den sogenannten Reformatoren und den Romanisten. Die 39 Artikel sind nicht unsere Glaubensregel, sondern die Lehre, welche die Apostel in der heil. Schrift verkündeten und den alten Kirchen einprägten. Ich sehe die Kirche als einen Boten Christi an, reich an alten und neuen Schätzen, die sich im Laufe der Jarhunderte aufgehäuft haben. Davon sind die 39 Artikel nur ein Teil. Sie sind nicht ein corpus divinitatis, sondern zum großen Teil nur Proteste gegen gewisse Irrtümer in einer gewissen Periode der Kirche. An die Artikel bin ich durch meine Unterschrift gebunden, aber noch feierlicher durch Taufe und Ordination verpflichtet, zu glauben und aufrecht zu erhalten das ganze Evangelium von Christo. Die Liturgie, die von den Aposteln herstammt, ist das Depositorium ihrer vollständigen Lehre, die Artikel sind polemisch und meist nur gegen grobe Irrtümer gerichtet. Das Gebrechen der jetzigen Kirche ist der Mangel der Kirchenzucht, die Verachtung und Verdrehung der Sakramente, da die Kraft Christi im Sakramente geleugnet wird. Eine neue Reformation tut not. Zwar sollen die Artikel nicht geändert, aber ein Protest gegen Erastianismus und Latitudinarianismus, sowie ein Zusatz über die apostolische Kommission denselben beigefügt werden. — Diese Auseinandersetzung war nun freilich nicht geeignet, die Besorgnisse der evangelischen Partei zu zerstreuen. Man sah in Newman's „Mittelweg" nur die alte Römerstraße. Doch kam es zunächst nicht zu einem entschiedenen Kampfe. Die Traktate, welche bis zu Anfang des Jares 1836 erschienen, offenbarten wenigstens keinen weiteren Fortgang in der Richtung nach Rom. Im Frühling des Jares 1836 aber traten die Traktarianer auch in einer praktischen Frage kampfgerüstet ins Feld. Es war dies in dem Hampdenstreit. Dr. Hampden (1848 Bischof von Hereford, † 1868) gehörte der theologisch freien Richtung an, welche später besonders durch den Einfluss seines Freundes, des berühmten Thomas Arnold, sich verzweigt hat und unter dem Namen der breitkirchlichen Partei bekannt geworden ist. Hampden, der mit größter Auszeichnung seine Studien absolvirt hatte, war 1832 zum Bampton Lecturer, das Jar darauf zum Principal of St. Mary's Hall, 1834 zum Pro-

fessor der Moral-Philosophie ernannt worden. Er hatte durch seine Bampton-Lectures und besonders dadurch Anstoß gegeben, dass er für Abschaffung der Unterschrift zu den 39 Artikeln stimmte, was von Alters her die Bedingung des Zutritts zu den Universitäten gewesen. Als er nun im Frühling des J. 1836 von der Krone zum königl. Professor der Theologie ernannt wurde, brach von Seiten der Traktarianer der Sturm los. Sie petitionirten gegen Hampdens Anstellung, und da dies umsonst war, fassten sie eine Erklärung des Inhalts ab, Hampden habe Grundsätze aufgestellt, die nicht allein die hl. Schrift, sondern die christliche Warheit selbst umstoßen, und stelten an den Rat der Kollegienvorstände das Gesuch: 1) eine Adresse an die Bischöfe zu richten, dass sie von Kandidaten der Theologie nicht verlangen, Vorlesungen bei Hampden zu hören, 2) dass Hampden bei der Wal der Universitätsprediger nicht solle mitstimmen dürfen und ebensowenig bei der Untersuchung über Häresie. Die Kollegienhäupter lehnten zwar dieses Ansuchen ab, ließen sich aber doch durch die Aufregung dazu bestimmen, eine Konvokation (Versammlung aller Universitätsmitglieder) zu halten, Hampden ein Misstrauensvotum zu geben und den zweiten oben genannten Punkt anzunehmen. Doch die beiden Proktoren der Universität machten von ihrem Rechte des Veto Gebrauch und die Beschlüsse fielen zu Boden. Frisch von diesem Kampfplatze trat Dr. Arnold mit geschlossenem Visir in einem geharnischten Artikel im Aprilheft des Edinburgh Review (1836): „The Oxford Malignants and Dr. Hampden", zur Verteidigung seines Freundes auf und zum Kampf gegen die Malignanten (ein Name, der in Cromwells Zeit für die hochkirchlich-royalistische Partei gebraucht wurde) oder Oxford Conspirators (wie sie sich selbst einmal scherzweise genannt hatten). Er stellt sie mit den Nonjurors und Hochkirchlichen im Anfange des 18. Jarhunderts zusammen. Diese Partei, jetzt wie damals, bestehe aus zwei Elementen, der Hophni- und Pinehasschule, den niedriggesinnten, weltlichen, unwissenden Dienern nicht des Evangeliums, sondern der Aristokratie, und den formalistischen, judaisirenden Fanatikern, die von jeher eine Schmach der englischen Kirche gewesen seien. Der Fanatismus der Katholiken habe etwas Großartiges, aber der Fanatismus der englischen Hochkirchlichen sei eine reine Lächerlichkeit. Kleidung, Ritual, Ceremonien, eine technische Phraseologie, der Aberglauben einer Priesterschaft one Macht, die Form einer Episkopalregierung one ihre Substanz; ein System, unvollkommen, paralisirt, nicht souverän, one den Mut, das Joch abzuwerfen, gegen das es immer murre — das seien die Gegenstände des hochkirchlichen Fanatismus, die, wenn auch vollständig gewonnen, niemand weiser und besser machen, keinen intellektuellen, moralischen und geistlichen Nutzen bringen, keine religiöse oder sociale Wirkung haben werden, außer die, Sinn in Unsinn, und Heiligkeit des Herzens und Lebens in Formwesen und Heuchelei zu verkehren. Nur in der judaisirenden Richtung im Neuen Testamente finde sich eine Parallele zu diesen Oxforder Hochkirchlichen in den Gegnern des Paulus, den vierzig Fanatikern, die sich verschworen, ihn zu töten; in den Leuten, die Minze, Till und Kümmel verzehnten. Das seien die Prototype der Oxforder Verschworenen. — Das Signal zu einem allgemeinen Kampfe war gegeben, der in Tagblättern, Zeitschriften und Flugschriften mit großer Heftigkeit gefürt wurde und die Oxforder Schule zum Tagesgespräch machte. Diese aber war durch die Niederlage, die sie in Hampdens Streit erlitten, und durch die heftigen Angriffe, die auf ihre romanisirende Tendenz gemacht wurden, keineswegs entmutigt. Die Kelle in der einen Hand, in der anderen das Schwert, arbeiteten sie rüstig an ihrem primitiven Tempel fort. Um ihre Lehre als die geschichtlich begründete, orthodoxe darzutun, knüpften sie mittelst der Catenae Patrum (Trakt. 71. 76. 78. 81) die apostolische Succession, die Taufwidergeburt, das katholische Prinzip der Kirche und die Eucharistie an die Lehre der Väter an, und ließen von 1838 an eine Bibliothek der Kirchenväter (A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church anterior to the division of the East and West) in englischer Übersetzung erscheinen. „Das Alte und Neue Testament", heißt es in der Vorrede, „ist die Quelle der Lehre, die katholischen Väter aber der Kanal, durch welchen dieselbe herabfließt zu uns." Waren aber diese Arbeiten nur eine weitere Begründung

dessen, was die Oxforder Schule bisher gelehrt, so gingen gleichzeitig einige Traktate in romanisirender Richtung weiter. Es wurde im 75. Traktat das römische Brevier mit Ausschluss etlicher späterer Zusätze, als reich an Stoff für Privaterbauung empfohlen. Noch viel bedenklicher aber erschien der von einem Prediger Williams 1837 veröffentlichte Traktat (Nr. 80, fortgesetzt in Trakt. 87) „über die Zurückhaltung (Reserve) in Mitteilung von religiösen Warheiten". Dieser Traktat wollte nichts Geringeres, als die Disciplina arcani der alten Kirche wider zur Geltung bringen. Christus selbst und nach ihm die Apostel und Väter haben solche Zurückhaltung beobachtet, wogegen das rückhaltslose Predigen aller Lehren auch vor Ungläubigen, das ungebürliche Hervorheben der Rechtfertigungslehre (was gegen die Schriftlehre sei) und unbesonnenes Verteilen von Bibeln und Traktaten die Losung der Gegenwart sei. Dadurch werde nur ein Wanglaube und die Lust zu schädlicher Spekulation geweckt. Christus und der heil. Geist verhülle sich vor den Augen der Welt und strafe mit Blindheit die, welche mit spekulativem Geiste der Warheit nahen. Nur durch tatsächlichen Gehorsam komme man zur Erkenntnis der heiligen Warheiten; nur die glühende Frömmigkeit sei der Schlüssel zu den verborgenen Schätzen Gottes, durch kirchliche Zucht, nicht durch Predigen werde der sittliche Charakter gebildet. — Der Unwille, welchen diese unevangelische Scheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre, die Zurückdrängung der Rechtfertigungslehre hinter die kirchliche Zucht erregte, wurde noch gesteigert durch den 1838 und 1839 veröffentlichten Nachlass des R. H. Froude. Ein Einblick in die geheimen Anfänge des Traktarianismus war dadurch eröffnet, über dessen antiprotestantische Tendenzen ferner kein Zweifel sein konnte, da Froudes Freunde ihn als ihren Fürer priesen und sich im wesentlichen zu seinen Ansichten bekannten. Hatte die Oxforder Schule bisher nur den Mittelweg zwischen Rom und den protestantischen Sekten gehen wollen, so war es jetzt deutlich geworden, dass diese Mittellinie den anderen nicht parallel lief, sondern anfangs unvermerkt, aber immer entschiedener nach der römischen Seite sich neigte. Vergeblich suchte Pusey in einem Briefe an den Bischof von Oxford dies zu leugnen. Die Tatsachen widerlegten ihn. Williams hielt fest an seiner Forderung der Disciplina arcani (Trakt. 87) und Keble trieb in dem 89. Traktat „über die mystische Erklärungsweise der Kirchenväter", deren abenteuerlichsten Einfälle verteidigt werden, die abergläubische Verehrung der primitiven Kirche auf die Spitze. Die Meister der Oxforder Schule hatten längst ihre Jünger daran gewönt, die römische Kirche als eine legitime Tochter der primitiven anzusehen, so gut wie die englische, und die Verirrungen der älteren Schwester gelinde zu beurteilen, die protestantischen Bastarde dagegen zu verachten und die englische Reformation selbst als ein unglückliches Ereignis zu beklagen. Was Wunder, wenn einigen jungen Heißköpfen die Differenzen zwischen der römischen und englischen Schwester viel geringfügiger erschienen, als der Vorwurf des Schisma? wenn Viele Bedenken trugen, die protestantischen 39 Artikel zu unterzeichnen und auf dem Punkte standen, zur römischen Kirche überzutreten? Diese Schwierigkeit wollte Newman durch den 90. Traktat, „Bemerkungen über gewisse Punkte in den 39. Artikeln", heben, indem er zu zeigen versuchte, dass die Artikel wol unterzeichnet werden können, indem sie nicht gegen die Lehre der katholischen Kirche des Altertums, sondern nur gegen gewisse Irrtümer der damaligen römischen Kirche gerichtet seien. Er tat dies mit der rabulistischen Gewandheit eines Advokaten, der eine verlorene Sache zu verteidigen hat. Die Frage ist ihm nicht, was die Artikel wirklich lehren, sondern wie sie sich drehen und deuten lassen, um der katholischen Lehre möglichst nahe zu kommen. So findet er denn, kurz gesagt, Folgendes: Artt. 6 und 20 leugnen nicht, dass die apostolische Tradition, in den Glaubensbekenntnissen zusammengefasst, zusammen mit der Schrift die Glaubensregel bilden. Der 11. Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben schließt die Rechtfertigung durch die Taufe und Werke nicht aus. Werke vor der Rechtfertigung (Art. 12) sind zwar Gott nicht so wolgefällig, wie die nachherigen, aber machen doch für die Gnade der Rechtfertigung empfänglich. Der 19. Art. gibt nicht eine logische Definition der Idee der Kirche in abstracto, sondern die Be-

schreibung der wirklich existirenden Einen katholischen Kirche, die über die ganze Welt verbreitet ist, one jedoch die Grenzen der Kirche oder Gemeinschaft der einzelnen Kirchen näher zu bestimmen. Die allgemeinen Konzilien (Art. 21) können irren, haben aber die Verheißung, dass sie nicht irren sollen, wenn sie im Namen Jesu berufen sind. Dahin gehören die 4 bis 6 Konzilien, welche das Homilienbuch anerkennt; diese sind infallibel und autoritativ. In der Lehre vom Fegfeuer (Art. 22) ist nur das falsch, dass Verdammte dadurch selig werden können, ebenso in der Fürbitte für die Toten; bei den Indulgenzen wird nur die Lehre verworfen, dass der Papst mittelst Ablassgelder Sündenvergebung im anderen Leben verschaffen könne; bei der Bilder- und Reliquienverehrung nur die götzendienerische Ehrenbezeugung. Anrufung der Heiligen ist nicht an sich verdammt, sondern nur das darin, was der Ehre Gottes Eintrag tut, d. h. direkte, absolute, sakrifizielle Gebete, nicht aber indirekte, relative und untergeordnete. Bei der Siebenzal der Sakramente (Art. 25) ist zwischen dem Sakrament im weiteren und im engeren Sinne zu unterscheiden. Der Art. 28 über Transsubstantiation leugnet nicht jede Art von Wandelung, sondern nur die Verwandlung der materiellen Elemente in einen irdischen, fleischlichen Leib mit Gestalt und Gliedern. Das Messopfer (Art. 31) wird nicht verworfen, sofern es ein commemoratives Opfer für die Lebendigen und die Toten ist, sondern nur dagegen ist der Artikel gerichtet, dass das Messopfer verschieden sei von dem Opfer am Kreuz und sofern es als Einnahmsquelle für die Ministranten diene. Der Cölibat (Art. 32) ist nicht verboten, sondern der Wal des Einzelnen überlassen. Bei den Homilien endlich (Art. 35) wird gesagt, dass nicht jeder einzelne Satz unbedingt angenommen werden müsse, z. B. der, dass der Papst der Antichrist sei; dagegen werden 67 Sätze daraus ausgezogen, welche die Autorität der Väter und der ersten 6 Konzilien, die Heiligkeit der primitiven Kirche, den sakramentlichen Charakter der Ehe, die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmal, Nutzen des Fastens und der guten Werke u. a. lehren. Entschieden verdammt wird (Art. 38) die angemaßte Suprematie des Papstes. Zum Schlusse begegnet Newman dem Vorwurfe, dass diese Erklärung der Artikel antiprotestantisch sei, damit, dass er sagt: Es ist unsere Pflicht, die reform. Konfessionsartikel in möglichst katholischem Sinne zu fassen und sie so in Einklang mit dem Allgemeinen Gebetbuch zu bringen. Die geforderte Deklaration verlangt die Artikel im buchstäblichen grammatischen Sinne zu fassen und überhebt uns damit der Notwendigkeit, sie nach den Ansichten ihrer Abfasser zu erklären. Die Artikel lassen viele Fragen offen, die Homilien zeugen deutlich, dass die Artikel nicht exklusiv sind gegen die, welche die Theologie der frühesten Zeit der der Reformatoren vorziehen. Sie waren absichtlich so weit gefasst, um auch diejenigen hereinzuziehen, die in ihrem Protestantismus nicht so weit gingen, als die Reformatoren.

Keine Schrift der traktarianischen Schule hat solche Sensation erregt, als dieser 90. Traktat, auf der einen Seite Freude darüber, dass man auch mit römischen Ansichten noch in der englischen Kirche bleiben könne, auf der anderen die größte Entrüstung über dieses Meisterstück jesuitischer Moral. Die 39 Artikel hatten stets als das Hauptbollwerk der englischen Kirche Rom gegenüber gegolten, Newman wagte es, dasselbe fast an allen Punkten zu durchbrechen, um das Heer der römischen Irrlehren hereinzulassen. Konnte es einen gefärlicheren Ausweg für die bekümmerten Gewissen geben, als den der reservatio mentalis, welche Newman in jenem Traktat seinen Schülern empfahl? War er damit nicht selbst schon prinzipiell zur römischen Kirche übergetreten? Wenn das der unvermeidliche Ausgang des gepriesenen Mittelwegs war, so war es hohe Zeit, dass die englische Kirche sich dagegen erklärte.

Kurz nach dem Erscheinen des 90. Traktats wurde am 15. März 1841 von dem Vizekanzler, den Kollegienhäuptern und Proktoren der Universität eine Sitzung gehalten und erklärt, dass die Traktate keineswegs von der Universität sanktionirt werden und dass die Art der Interpretation der 39 Artikel, die im 90. Traktat vorgeschlagen werde, aber dem Sinne der Artikel eher ausweiche, als

ihn erkläre, und die Unterschrift derselben mit der Annahme der von ihnen bekämpften Irrtümer zu vereinigen suche, ihren Zweck verfehle und mit der gebürenden Beobachtung der von den Studirenden geforderten Unterschrift der Artikel unvereinbar sei. Auch der Bischof von Oxford (Dr. Bagot) seinerseits, der bis dahin sich den Traktarianern sehr günstig gezeigt hatte, sah sich nunmehr genötigt, einzuschreiten. Er sandte Newman eine Botschaft des Inhalts: „dass der 90. Traktat anstößig sei und leicht den Frieden und die Ruhe der Kirche stören könnte", und gab ihm die Weisung, dass die „Traktate für die Zeit" nicht fortgesetzt werden sollen. Newman unterwarf sich dem Bischof (Brief vom 29. März), und das Erscheinen der Traktate hatte ein Ende. Auch die anderen Prälaten erklärten sich zum größten Teil gegen die Oxforder Schule, und viele ihrer Anhänger zogen sich von ihr zurück und sagten sich zum Teil öffentlich von ihr los. Eine Flut von Gegenschriften wurde durch den 90. Traktat hervorgerufen von Seiten aller Nichthochkirchlichen, namentlich der evangelischen Partei, deren Warnungen vor den romanisirenden Tendenzen der Oxforder jetzt glänzend gerechtfertigt waren. Mit großem Behagen aber sahen die Katholiken dem Gange der Dinge zu. Dr. Wisemann, der die Entwicklung des Traktarianismus mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt hatte, war deß gewiss, dass er an der Grenze des Katholizismus nicht stehen bleiben könne; denn die Konzilien und Väter seien mindestens eben so schwer zu erklären, als die Bibel selbst, und darum sei in letzter Instanz ein lebender und infallibler Erklärer notwendig. Auch sei es ein Widerspruch in sich selbst, die einzelnen Teile des katholischen Systems mit Vorliebe anzunehmen und die Wurzel und einzig sichere Stütze desselben zu verwerfen. An der Grenze des römischen Gebietes aber waren Newman und viele seiner Freunde schon angekommen, die Frage war nur, wie bald sie dieselbe überschreiten würden.

c) Die Übertritte zur römischen Kirche. — Es war ein empfindlicher Schlag für die Oxforder Schule, dass nicht bloß der Bischof der Diözese das fernere Erscheinen der Trakte hemmte, sondern auch die höchstgestellten Männer der Universität und die meisten Prälaten der englischen Kirche sich gegen den Traktarianismus wenigstens in seiner jüngsten Entwicklungsform erklärten. Andererseits war es für die Sache des Anglokatholizismus selbst ein Gewinn, dass damit ein Anstoß gegeben war zur Scheidung und teilweisen Ausscheidung der verschiedenartigen Elemente innerhalb des Traktarianismus. Die Oxforder Schule galt bis dahin als ein in sich abgeschlossenes Ganze. Ihre Traktate wurden angesehen als Darlegung der gemeinsamen Lehre der Anglokatholiken, daher auch, obwol mit Unrecht, die ganze Schule für die Ansichten der Einzelnen verantwortlich gemacht wurde. Die meisten von denen, welche einem gemäßigten Anglokatholizismus zugetan waren, freuten sich deshalb, dass die Fortsetzung der Traktate gehemmt wurde, und waren eifrig bemüht, zu zeigen, dass Newmans Kryptokatholizismus keineswegs identisch sei mit dem waren Anglokatholizismus, für den in wenigen Jaren schon ein großer Teil der Geistlichkeit und viele Laien gewonnen waren. Perceval war es zunächst, der in der Vorrede zu seinem Buche „A Collection of Papers connected with the Theological Movement etc. 1842" die traktarianischen Lehren in zwei Klassen teilte, die eigentlich katholischen Lehren und die Privatansichten Verschiedener. Die „katholischen" Lehren im höchsten Sinne sind die, welche durch die hl. Schrift gewärleistet sind und allgemein von allen Zweigen der Kirche in Dekreten, Liturgieen und Ritualien gelehrt werden. Dahin gehören 1) die apostolische Succession, wie sie im englischen Ordinationsformular gelehrt wird, 2) die Taufwidergeburt, welche im englischen Katechismus und Taufformular ausgesprochen ist, 3) das Eucharistie-Opfer und die wirkliche Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi nach dem Abendmalsformulare, und 4) die Appellation an die Kirche, die von Anfang an die Bewarerin und Zeugin der Warheit ist, gemäß den Kanones vom Jare 1571. In die zweite Klasse gehören verschiedene Lehren, die verschiedentlich in der Kirche aufgestellt, aber nicht allgemein angenommen worden sind, wie 1) die Forderung, sich beim Gebet gegen Osten zu kehren, 2) die Läuterung der Seelen und ihr Wachsen in der Gnade im Mittelzustand, 3) Puseys Lehre über die Sünde nach der Taufe, 4) Williams

Reservatio und 5) Kebles Ansicht über die mystische Interpretation. Diesen scharfen Unterschied machte Perceval, der sich früher keineswegs so behutsam geäußert, um das Anstößige im Traktarianismus zu entfernen und die primitive Lehre auf den unantastbaren Boden der kirchlichen Bekenntnisschriften zu stellen. Die vier erstgenannten Lehren nun sollen als wesentliche und centrale Lehren des Anglokatholizismus angesehen werden. Damit war der Grund gelegt für die rechte Mitte des Traktarianismus, der sich alle anglikanischen Theologen unbedingt anschließen konnten. Mehr in der Richtung nach Rom hin standen Pusey und Keble, auf der äußersten Flanke Newman, Ward und viele jüngere Theologen. Wärend aber so die einen durch die Verurteilung des 90. Traktas vorsichtiger geworden, nach dem Centrum sich zurückbewegten oder wenigstens einen entscheidenden Schritt vorwärts noch vermieden, hatten sich andere, da Newmans Vermittelungsversuch so ganz fehlgeschlagen war, nicht mehr zurückhalten lassen und waren zu Rom übergetreten. Es waren zunächst keine Männer von Namen, aber man hatte allen Grund, zu erwarten, dass die Fürer den schon ins römische Gebiet eingerückten Vorposten bald folgen würden. Pusey sprach in einer Predigt, die er am 4. Sonntage nach Ostern 1843 als Universitätsprediger über die Eucharistie hielt, die von den Bischöfen Bramhall und Andrews aufgestellte Lehren als seine eigene Ansicht aus, dass nämlich die konsekrirten Elemente warhaftig und wirklich, jedoch in einer geistigen und unerklärlichen Weise, Leib und Blut Christi werden. Er gab damit so großen Anstoß, dass ihm von Universitätswegen das Predigen auf zwei Jare untersagt wurde. Bald nach seiner Suspension trat sein Gehilfe im Unterricht des Hebräischen, Ch. Seager, zu Rom über. Newman nahm in seinem Aufsatz über die Wunder in der Zeit der ersten Jarhunderte fast alle Einwürfe gegen Rom zurück und forderte in einem anderen Versuche über die „Entwicklung" der katholischen Prinzipien unbedingten Glauben an alle von der Kirche aufgestellte Lehren. Die römische Kirche erschien immer mehr als die maßgebende Entwicklung der primitiven; sie wurde als Muster alles Schönen in Kunst, Poesie und Kultus anerkannt, ja sogar dem römischen Stule die Suprematie zugestanden. Das Hauptorgan für diese extreme Richtung war The British Critic, eine Vierteljarsschrift, die seit mehreren Jaren mit entschieden romanisirender Tendenz auftrat und seit Unterdrückung der Traktate in gewissem Sinne eine Fortsetzung derselben bildete, bis sie im Dezember 1843 einging. Als Herausgeber des Critic wurde W. G. Ward, Fellow von Baliol College in Oxford angesehen, welcher allem Bisherigen durch seine Schrift „The Ideal of a Christian Church" 1844 die Krone aufsetzte. Veranlasst war das Buch durch Palmers „Narrative of Events" etc. 1843, worin gezeigt war, wie seit 2—3 Jaren eine neue Schule in Oxford aufgekommen sei, die mit Rom liebäugle. Ward verteidigte nicht bloß die angegriffenen Artikel des Critic, sondern zog auch one Zurückhaltung die vollen Konsequenzen des 90. Traktats. Er macht das Recht des Privaturteils geltend. Andere, sagt er, mögen über die Jungfrau Maria denken, wie sie wollen, aber man solle auch ihm und anderen die Freiheit lassen, die hl. Jungfrau als die höchste und reinste Kreatur zu verehren, die römische Kirche mit Liebe und Ehrfurcht zu betrachten und die dogmatischen Dekrete des Papstes anzunehmen. Und dieses Recht des Privaturteils dehnt er so weit aus, dass er behauptet, die 39 Artikel können unterzeichnet werden nicht im nächstliegenden Sinne oder im Sinne ihrer Abfasser, sondern auf dem Wege der reservatio mentalis in dem Sinne, der dem Unterzeichner als der passendste erscheine. „Unser 12. Artikel" sagt er, „ist so klar, als Worte es machen können, auf der evangelischen Seite; ich bin begreiflicherweise der Ansicht, dass sein natürlicher Sinn sich wegerklären läßt, denn ich unterschreibe ihn in einem nichtnatürlichen Sinn (non-natural sense)." Auch spricht Ward die Überzeugung aus, dass die Fortentwicklung der anglokatholischen Prinzipien zu der Erkenntnis füren müsse, wie groß die Sünde sei, die Gemeinschaft mit Rom abgebrochen zu haben. Das war die konsequente Durchfürung der im 90. Traktate aufgestellten Prinzipien einer nichtnatürlichen Erklärungsweise. Wards Buch wurde von der Universität verdammt, und da er nicht widerrufen wollte, so wurde er degradirt und von der Universität ausgestoßen. Am

8. September 1845 trat er zur römischen Kirche über. Das energische Verfaren der Universität gegen Ward war eine entscheidende Niederlage für die extremen Traktarianer, denn in ihm war das Prinzip der nichtnatürlichen Interpretation, wodurch die Newmansche Schule allein noch mit der englischen Kirche zusammenhing, gerichtet. Die schwerste akademische Strafe hatte den Verteidiger derselben getroffen und drohte seinen Gesinnungsgenossen. Newman selbst erkannte, dass eine Mittelstellung zwischen England und Rom fernerhin unhaltbar sei, legte seine Stellen nieder und war der Erste, der im Oktober 1845 Ward nach Rom folgte. Newmans Übertritt war das Signal für die Schar, die an der Grenze Roms mit Ungeduld auf das Wort des Fürers wartete. Unter denen, die ihm zunächst folgten, ist besonders Frederik Oakley, Fellow von Baliol College, Prediger an der königl. Kapelle in Whitehall und Geistlicher an All Saints Margaretstreet, zu nennen. Er war als Verteidiger des 90. Traktates aufgetreten und hatte seine schon länger gehegte Ansicht, dass man die 39 Artikel, one eine einzige römische Lehre aufzugeben, unterschreiben könne, in seiner Schrift The subject of Tract 90, historically examined" etc. des Näheren begründet und gesagt: „Ich spreche das Recht an, die ganze römische Lehre zu halten (d. h. im Unterschied von lehren) und das troß meiner Unterschrift zu den 39 Artikeln. Aber der Arches Court (der erzbischöfliche Gerichtshof) entschied im August 1845, dass ein Geistlicher der englischen Kirche keine römische Lehre halten dürfe, denn es könne nicht gestattet werden, dass ein Geistlicher eine Lehre halte, die er nicht lehren dürfe. Der Gerichtshof fällte daher das Urteil, dass dem Oakley alle geistlichen Funktionen in der Provinz Canterbury verboten würden, bis er seine Häresie und Irrtümer widerrufe. Er tat es nicht und trat am 29. Oktober zu Rom über, gleichzeitig mit Collyns, dem Hauptpastor an St. Mary Magdalene zu Oxford. Viele andere folgten, wie Fred. W. Faber, Rektor von Elton, ein in traktarianischen Kreisen sehr geschätzter Dichter und asketischer Schriftsteller, Spencer Northcote, J. B. Morris, Puseys Gehilfe bei Herausgabe der Kirchenväter, Dudley Ryder, Son des verstorbenen Bischofs von Lichfield, der mit Frau, Schwester und fünf Kindern übertrat, zwei Londoner Geistliche, E. H. Thompson, Hauptpastor in S. Marylebone, und J. Gordon, Geistlicher an Christchurch, Regents Park, W. Turnbull, Sekretär des schottischen Altertumsvereins u. a. Bis zum Schluss des Jares 1846 waren nicht weniger als 150 Geistliche und angesehene Laien katholisch geworden. Es war nur der Vortrab des neuen Römerzuges, aber stark genug, um auf katholischer Seite die größte Freude und die künsten Erwartungen zu erregen, bei den Protestanten aber die entschiedenste Entrüstung und die bangsten Befürchtungen. Daher der Ruf „No Popery" mit Macht erhoben wurde in Zeitungen, Flugschriften und Versammlungen. Auch schien es nötig, die Evangelischgesinnten aller Denominationen, dem Traktarianismus und Rom gegenüber, zu vereinigen — ein Gedanke, der 1843 zuerst von Dr. Chalmers angeregt, zu einer Versammlung evangelischer Christen in Liverpool (Oktober 1845) und zur Bildung der evangelischen Allianz in London (August 1846) fürte. Die Mehrheit der Traktarianer war allerdings noch in der englischen Kirche geblieben und die Gemäßigten unter ihnen beklagten den verhängnisvollen Schrit ihrer früheren Freunde. Aber welche Garantie war gegeben, dass nicht auch sie am Ende auf die römische Seite treten würden, zumal da die hervorragendsten unter ihnen keine beruhigende Erklärung gaben? Keble schwieg, und Pusey, nunmehr das anerkannte Haupt der Traktarianer, die fortan nach ihm Puseyiten genannt wurden, hatte kein stärkeres Wort für Newmans Abfall, als das: er sei in einen anderen Teil des Weinberges des Herrn berufen worden.

2) Lehrstreitigkeiten. 1846—1858. Zunächst brach der Gorhamsche Taufstreit aus. Gorham, auf der Linken der evangelischen Partei stehend, hatte im Januar 1846 die Kronpfarrei St. Just in der Diözese Exeter erhalten. Im Laufe des Jares wandte er sich an den traktarianisch gesinnten Bischof von Exeter, Dr. Phillpotts, um einen Gehilfen, „der von traktarianischem Irrtum frei

sei". Als nun Gorham im Juni des Jares 1847 auf die Pfarrei Bramford-Speke, ein Kronpatronat in derselben Diözese, versetzt zu werden wünschte, verweigerte der Bischof seine Zustimmung, weil er Grund habe, an Gorhams Rechtgläubigkeit zu zweifeln. Dessen ungeachtet schlug der Lordkanzler den Gorham für die Pfarrei vor, und letzterer wandte sich nun an den Bischof, um angestellt zu werden. Der Bischof erwiderte, dass er sich zuvor von Gorhams Rechtgläubigkeit überzeugen und deshalb eine Prüfung mit ihm vornehmen müsse. Das Ergebnis dieser Prüfung war durchaus nicht befriedigend. Gorham äußerte sich nämlich in Beziehung auf die Taufe dahin: „dass die geistliche Widergeburt nicht durch dieses Sakrament gegeben oder mitgeteilt werde, und namentlich dass Kinder darin nicht zu Gliedern Christi und Kindern Gottes gemacht werden" — eine Lehre, die den anglikanischen Bekenntnisschriften zuwider ist. Der Bischof verweigerte daher dem Gorham die Anstellung. Der letztere appellirte an den Arches-Court, der jedoch das Verfaren des Bischofs für vollkommen gesetzmäßig erklärte und in Beziehung auf die Tauffrage das Urteil fällte: „es sei die Lehre der englischen Kirche, dass die Kinder in der Taufe widergeboren werden und, wenn sie sterben, one wirkliche Sünden begangen zu haben, gewiss selig werden; Gorhams Ansicht widerstreite dieser Lehre, der Bischof habe sich daher genügend gerechtfertigt und sei somit freizusprechen." Ein entgegengesetztes Urteil fällte der Gerichtliche Ausschuss des Geheimen-Rates, an welchen, als letzte Instanz, Gorham von der Entscheidung des erzbischöflichen Gerichtes appellirte. Das letztere hatte, um eine feste Grundlage für das Urteil zu gewinnen, aus den Bekenntnisschriften der englischen Kirche, d. h. den Artikeln, Taufformularen, dem Katechismus und der Konfirmationsagende die positive Lehre der Kirche herausgestellt, der gerichtliche Ausschuss aber stellte die Frage so, ob Gorhams Ansicht der Kirchenlehre so widerspreche, dass ihm die Anstellung verweigert werden könne. Und da wird nun geltend gemacht, dass die Artikel (welche fast allein in Betracht gezogen werden) eine gewisse Weite der Erklärung zulassen, manche Punkte nicht entschieden und dem Privaturteil frommer Leute überlassen haben, „dass die Formulare in freierer Weise gefasst werden müssen, um den Artikeln nicht zu widersprechen, und endlich, dass verschiedene Theologen ungerügt abweichende Ansichten gehegt, die sich von Gorhams Ansichten kaum unterscheiden. Demgemäß fällte der Gerichtliche Ausschuss am 10. März 1850 ein Urteil zu Gunsten Gorhams. Die Entscheidung wurde von der evangelischen Partei mit dem lebhaftesten Beifall, von den Traktarianern aber und allen Hochkirchlichen mit der größten Bestürzung und lautem Unwillen aufgenommen. Eine Menge Versammlungen wurden gehalten, Proteste erlassen, Abschaffung des Gerichtlichen Ausschusses des Geheimen-Rates als oberster Appellationsbehörde in geistlichen Dingen und die Widerherstellung der Synode verlangt. Diesem Begehren kam der Bischof von London (Dr. Blomfield) entgegen, indem er eine Bill für Reform des geistlichen Appellationshofes ins Oberhaus brachte, nachdem er sie mit den anderen Prälaten reiflich erwogen und 25 Bischöfe sich mit derselben prinzipiell einverstanden erklärt hatten. Bei dem zweiten Lesen derselben, am 3. Juni 1850, ging der Bischof genauer auf ihren Inhalt ein. Er erklärte, dass er die königliche Suprematie keineswegs anfechte, sie vielmehr für eine Schutzwehr gegen Fremdherrschaft und geistliche Tyrannei halte. Aber diese Suprematie solle die Krone durch ein entsprechendes Organ ausüben. Die Synode würde nun allerdings das beste Tribunal für Erledigung von Glaubensfragen sein, da aber die Herstellung derselben zur Zeit schwerlich gewärt werden würde, so beantrage er nur so viel, dass Fragen über Irrlehre den Bischöfen der Kirche zur Entscheidung zugewiesen werden. Die Tatsache, dass Jemand eine bestimmte Lehre aufgestellt habe, solle, wie bisher, durch den gerichtlichen Ausschuss des Geh.-Rates konstatirt, die Frage aber, ob diese Lehre häretisch sei, dem Kollegium der Bischöfe zur Entscheidung vorgelegt werden. Der Antrag des Bischofs wurde besonders von Lord Derby kräftig unterstützt, von Anderen eben so heftig bekämpft. Der Marquis von Landsdowne und Lord Brougham wiesen besonders auf die große Schwierigkeit hin, die entstehen müsse, wenn die Bischöfe unter sich in ihren Ansichten geteilt sein würden, An-

dere, wie die Lords Campbell, Carlisle und Harrowby fürchteten geradezu eine Spaltung in der Kirche oder eine Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Bill fiel mit 84 gegen 51 Stimmen durch. Mit der Verwerfung dieses so gemäßigten Vermittelungsvorschlages war der englischen Kirche aufs neue das Recht abgesprochen worden, selbst zu entscheiden, was ihre Lehre sei. Man erwartete allgemein, dass die Traktarianer aus der von dem State geknechteten Kirche ausscheiden würden. Darum manten die Bischöfe von London und Oxford zur Geduld und Ausdauer, da die Warheit doch siegen werde. Aber schon kam diese Manung bei Manchen zu spät. Von Palmer, einem der Häupter der Traktarianer, war es ruchbar geworden, dass er zur schottischen Episkopalkirche übergetreten und soeben die Gemeinschaft mit der griechischen Kirche gesucht habe. Maskell, Pfarrer zu St. Mary in Exeter und bischöflicher Examinator, kam zu der Überzeugung, dass die englische Kirche außer der Trinitätslehre kein festes Dogma habe, und da er von seinen geistlichen Oberen keine beruhigende Erklärung erhielt, trat er in kurzem zur römischen Kirche über. Ein anderer, Dr. Townsend, Kanonikus von Durham, kam auf den abenteuerlichen Einfall, den Papst um Berufung eines allgemeinen Konzils anzugehen, um die religiösen Wirren in der Christenheit zu schlichten. Er hatte am Ende des Aprils eine Audienz bei dem Papst, der ihn sehr gnädig empfing. Die, welche in der Kirche zu bleiben gedachten, bildeten „Kirchenvereine“, von denen die „Metropolitan Church Union“ und die „Bristol Church Union“ die wichtigsten waren. — Wärend die Aufregung unter den Traktarianern immer mehr zunahm, machte der Bischof von Exeter alle erdenklichen Versuche, um Gorhams Anstellung zu hintertreiben. Er wandte sich am 15. April an die Queens Bench, wo sein Sachwalter die Kompetenz des Geheimen-Rates anfocht, da in einer Sache, die Kronpatronate betreffend, nach altem Recht nur das Oberhaus der Konvokatian zu entscheiden habe, wurde aber abgewiesen. Nicht besser erging es ihm vor dem Court of Common Pleas, an den er das Ansuchen stellte, den Erzbischof an der Anstellung des Gorham auf dem Wege der visitatio specialis zu verhindern. Endlich erklärte sich auch der Court of Exchequer am 8. Juli gegen ihn, und es blieb ihm nichts übrig, als gegen die Einfürung Gorhams feierlich zu protestiren, ein Protest, der übrigens von dem Arches Court zurückgewiesen wurde. Nun hielten die Traktarianer am 23. Juli eine große Versammlung in der St. Martinshalle in London. Über 1500 Personen waren zugegen, meist Geistliche, der Bischof von Bath-Wells (Dr. Bagot), die Archidiakonen Manning und Wilberforce, Denison, die Oxforder Theologen Pusey, Palmer, Sewell u. a., von Laien der Earl of Nelson, Lord Manners, Viscount Fielding, das Parlamentsmitglied Hope, Hubbard u. a. Man hatte eine so zalreiche Versammlung nicht erwartet. Die Martinshalle war zu klein und es mufste die benachbarte Freimaurertaverne zu Hilfe genommen werden. Die Versammelten waren einmütig in dem Protest gegen die Entscheidung des Geheimen-Rates. Sehr entschieden sprach Pusey bei dieser Gelegenheit: Der Stat habe sich eine Einmischung in Glaubensfragen angemaßt. Wenn er der Kirche ihr unbestreitbares Recht länger vorenthalten wolle, so sei sie genötigt, ihre Trennung vom State zu verlangen. Allein trotz alles Protestirens wurde Gorham am 11. August in sein Amt eingefürt. Viele waren darüber so entrüstet, dass sie zur römischen Kirche übertraten, wie H. Wilberforce (dem einige Jare später sein Bruder Robert Wilberforce folgte), der Archidiakonus Manning, Viscount Fielding, mehrere Hilfsgeistliche an All Saints und gegen 60 Mitglieder dieser Kirche. Andere Traktarianer, der kirchlichen Wirren müde, hatten schon längere Zeit daran gedacht, fern von der Heimat das Ideal ihrer Kirche zu verwirklichen und dazu die Canterbury-Gesellschaft gebildet, welche sich auf Neuseeland ankaufte. Am Ende August verließ das erste Auswandererschiff mit 600 Personen aus zum teil sehr angesehenen Familien die Heimat, um den Grund zu dem Canterbury-settlement zu legen. Diese traktarianischen Pilgerväter sind ein merkwürdiges Seitenstück zu ihren puritanischen Vorgängern, die im 17. Jarhundert, dem hochkirchlichen Druck zu entfliehen, Altengland mit Neuengland vertauschten.

Wärend aber die Gärung aufs Höchste gestiegen war und die Übertritte zur römischen Kirche immer häufiger wurden, trat ein Ereignis ein, das für den Traktarianismus von den wichtigsten Folgen war. Mitte Oktober 1850 wurde England durch die Nachricht überrascht, dass der Papst in einem geheimen Konsistorium den bisherigen apostolischen Vikar Dr. Wiseman zum Kardinal und zugleich zum Erzbischof von Westminster ernannt und ganz England in 12 katholische Sprengel eingeteilt habe. Seit der Reformation hatte die Kurie keinen so kühnen Schritt gewagt. Am empörendsten war es, dass der neue Erzbischof seinen Titel von „Westminster" nahm, der Stadt, wo der Sitz des englischen Hofes und Parlamentes war. Aber der Unwille über die römische Anmaßung war kaum größer als die Erbitterung über die Traktarianer, die seit vielen Jaren, und besonders in der letzten Zeit, Rom in die Hände gearbeitet hatten. Überall wurden Versammlungen gehalten, Loyalitätsadressen abgefasst und ungestüm das Einschreiten der Regierung verlangt. Alle nicht-traktarianischen Kanzeln donnerten gegen den römischen Antichrist und den falschen Propheten in der eigenen Kirche. Die Predigten fanden einen lauten Widerhall in der Presse. Auch die Traktarianer mussten sich herbeilassen, ihren Abscheu gegen die römische Hierarchie und ihre Loyalität gegen die Königin öffentlich zu erklären, und namentlich die Bischöfe wurden fortan vorsichtiger. Auch Pusey sprach in einer Schrift über die königliche Suprematie ein entscheidendes Wort zu Gunsten derselben. Allmählich legte sich der durch Rom heraufbeschworene Sturm, zumal da die Regierung den päpstlichen Anmaßungen im Februar 1851 mit der Ecclesiastical Title Bill entgegentrat, die freilich das Geschehene nicht ungeschehen machte und nicht viel mehr als ein Schattengefecht gegen leere Titel war. Aber dem Verlangen nach Herstellung der Konvokation war sie nicht geneigt, entgegenzukommen. Als aber im Februar 1852 ein toryistisches Kabinet durch Earl Derby gebildet wurde, wurde der alten Konvokation wenigstens die Beratung einer Adresse gestattet, und damit war der erste Schritt zur Widerbelebung der Synode getan. Die hochgehenden Wogen des Gorham'schen Taufstreites hatten sich kaum gelegt, als ein neuer Kampf ausbrach, der Denison'sche Abendmalsstreit. Denison, Pfarrer von East Brent in der Diözese Bath-Wells und nunmehriger Archidiakonus von Taunton, der sich bei jenem Kampf lebhaft beteiligt hatte, schrieb im Jare 1851 eine Broschüre über die Lehre von den Sakramenten, die in mehreren Auflagen sich verbreitete. Dadurch wurde ein Briefwechsel zwischen ihm und Spencer (früher Bischof von Madras) veranlasst, welchen der letztere im Mai 1853 veröffentlichte mit der Erklärung, Denisons Ansicht weiche von der Lehre der Kirche ab. Um diese öffentliche Anklage zu widerlegen, hielt Denison im August und November des Jares zwei nachher veröffentlichte Predigten über „die wirkliche Gegenwart", die er aus der h. Schrift und aus den Formularien, den Homilien, Artikeln und dem Katechismus der Kirche zu beweisen suchte. Darauf wurde er im Jare 1854 von dem benachbarten Geistlichen in South Brent, Joseph Ditcher, angegriffen, der ihm vorhielt, seine Lehre sei im Widerspruch mit der Kirchenlehre kurz diese: „dass der Akt der Konsekration Brot und Wein im Abendmal so ändere, dass dieselben nach der Konsekration eine wirkliche, wenn auch geistige Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in sich schließen, so dass Alle, die dieselben essen und trinken, darin und damit notwendig Leib und Blut Christi essen und trinken, und dass die Ungläubigen im Abendmal Leib und Blut Christi essen und trinken so gut als die Gläubigen". Ditcher forderte ihn auf, diese Behauptung zurückzunehmen, und als er sich weigerte, brachte er eine Klage vor den Bischof (Dr. Bagot). Dieser trug Bedenken, einen so wichtigen Lehrpunkt einer gerichtlichen Entscheidung anheimzugeben, und versuchte gütliche Vermittelung, starb aber bald. Auch Bagot's Nachfolger, Lord Auckland, wollte die Sache auf sich beruhen lassen. Nicht so Ditcher, der sich im Herbst an den Erzbischof (Sumner) mit der Bitte wandte, eine Kommission zu ernennen, um zu entscheiden, ob prima facie Grund für weitere Untersuchung da sei. Die Kommission, die demgemäß niedergesetzt wurde und im Anfang Januar 1855 in Clevedon tagte, bejahte dies. Nun aber

weigerte sich der Erzbischof, in der Sache weiter zu gehen, da er von einem Lehrstreit Gefar für die Kirche befürchtete. Allein Ditcher wandte sich an die Queens Bench (April 1856), welche den Erzbischof nötigte, die Sache wider aufzunehmen. Eine Kommission wurde in Bath niedergesetzt, welche die Klage gegen Denison für völlig berechtigt erklärte. Da Denison nicht widerufen wollte, wurde das Urteil der Absetzung über ihn gefällt. Aber der Arches-Court sowie nachher der gerichtliche Ausschufs des Geh. Rathes stieß das Urteil wegen eines Formfehlers um (1858). So endete dieser Prozess, der sich durch vier Jare hindurchgeschleppt und ungeheuere Summen gekostet hatte. Es war kein persönlicher Kampf, sondern ein Zweikampf, den Ditcher und Denison als Verfechter der Niederkirchlichen und der Traktarianer im Interesse ihrer Parteien aufnahmen. Es war ein Formfehler, was Denison rettete, aber ein Sieg für die Traktarianer war das nicht, denn die erzbischöfliche Gerichtskommission hatte die Denison'sche Lehre als den Artikeln der Kirche widersprechend verdammt. Es war dabei das Prinzip aufgestellt worden, dass der Wortlaut der 39 Artikel bei Lehrstreitigkeiten entscheide, und dass die Frage, ob eine Ansicht sich durch die hl. Schrift oder den Vorgang früherer englischer Theologen verteidigen lasse, nicht in Betracht komme. Auch im Gorhamstreite waren die Artikel allein der Entscheidung zu Grunde gelegt, aber zu Gorhams Gunsten ein möglichst weiter Spielraum für verschiedene Auffassungen gelassen. Hier aber wurden die Traktarianer streng an den Wortlaut der Artikel gebunden. Das Recht zwischen den Zeilen zu lesen und auf die Väter der englischen Kirche sich zu berufen, war ihnen verweigert und damit die Haupttendenz des Traktarianismus, die primitive Lehre in die 39 Artikel hineinzutragen, gerichtet. Daher protestirten auch mehrere Traktarianer (darunter Pusey, Keble und Bennet) gegen das Urteil der Kommission und appellirten von da an eine freie und gesetzmäßige Synode der Provinz Canterbury und weiter an eine freie und volle Synode aller Kirchen ihrer „Gemeinschaft", wenn eine solche durch Gottes Gnade zu Stande komme.

3) Emporkommen und Herrschaft des Ritualismus 1858—1884. In den ersten 25 Jaren seines Bestehens hatte sich der Traktarianismus wesentlich die Aufstellung des Lehrgebäudes zur Aufgabe gemacht, in den folgenden 25 Jaren galt es, die Lehre im Kultus und Leben zur Erscheinung zu bringen. Die Häupter der Bewegung sahen wol voraus, dass es so kommen würde, wollten aber nicht durch Reform des Ritus die Aufmerksamkeit von der Hauptsache, der Lehre, abwenden, und blieben für sich bei den bisher üblichen Formen. Aber von anderer Seite, wurden schon frühe Versuche gemacht, den Ritus wenigstens so weit, als er unter Edward VI. gestattet war, wider herzustellen. Die Aristokratie, junge Damen und Geistliche fanden Gefallen daran, aber die Masse des Volkes, namentlich der Mittelstand, war empört über diese romanistischen Neuerungen. Bennet, der Hauptgeistliche von St. Pauls, Knightsbridge und St. Barnabas Pimlico, wurde von dem Bischof von London auf die Pfarrei Frome versetzt, und als sein Nachfolger Liddell fast ganz in Bennet's Fußstapfen trat, wurde er im Januar 1855 vor dem Konsistorialhof (Diözesangerichtshof) verklagt. Dieses Gericht, sowie der Arches-Court, an den er appellirte, entschied gegen ihn, und verlangte die Entfernung des Altarkreuzes, der Altarleuchter, der bunten Altardecke, des Kredenztisches und der Chorgitter. Der Gerichtsausschufs des Geheimen Rates, die höchste Instanz, an die Liddell (1857) appellirte, gestattete übrigens das Kreuz als architektonisches Ornament (aber kein Kruzifix), die Altarleuchter, den Kredenztisch und ein farbiges (aber nicht gesticktes) Altartuch. Die Frage, ob an Festen der Altar mit Blumen und Kränzen geschmückt werden dürfe, entschied der Bischof dahin, dass es zulässig sei, wenn die Gemeinde nichts dagegen einwende. Somit waren denn durch richterlichen Spruch die bis dahin streitigen Punkte erledigt und die Grenzen des gesetzlich Erlaubten bestimmt. Wie der Ritus, so begann jetzt auch die Beichtfrage eine Bedeutung zu gewinnen. Die Traktarianer hatten von Anfang an Gewicht auf Beichte und Absolution gelegt. In Kirchen und Häusern wurde Privatbeichte gehalten. Unter dem Vorwand eines Besuches konnten Damen leicht in das Haus einer Freundin

kommen, wo ein Geistlicher ihre Beichte hörte. In traktarianischen Kostschulen (Hurstpierpoint, Shoreham) wurden die Schüler zum Beichten angehalten. Aber erst 1858 kam die Beichtsache zur offiziellen Kenntnis. Ein Hilfsprediger in St. Barnabas, A. Poole, wurde bei dem Bischof verklagt, weil er in seiner Kirche Ohrenbeichte hielt — und zwar in der Sakristei bei verschlossenen Türen, und dabei sehr eingehende, unpassende Fragen über das 7. (6.) Gebot stellte. Die Klage wurde von drei nichtswürdigen Personen, die dazu aufgestachelt waren, vorgebracht. Poole gab zu, dass er dieselben, notorisch unsittliche Personen, durch seine Beichtfragen zum Bekenntnis ihrer Sünden habe füren wollen. Dennoch entzog ihm der Bischof die Predigtlizenz, ein Urteil, das auch der Erzbischof bestätigte, weil Pooles Verfaren gegen die Vorschriften und Lehre der englischen Kirche verstoße, und in religiöser und moralischer Hinsicht gefärlich sei. So war auch über diesen Punkt gegen die Traktarianer entschieden. Gleichwol ließen sich die Traktarianer durch solche Entscheide nicht beirren; vielmehr beginnen eben jetzt die heftigen Kämpfe, die nun schon ein Vierteljarhundert die Kirche bewegen.

Im Osten der Stadt, im Herzen der Arbeiterbevölkerung, fürte Bryan King, Pfarrer von St. Georges-in-the-East, das anstößige Ceremoniell ein. Die Gemeinde, welcher das Recht, den Vesperprediger zu ernennen, zusteht, wälte 1859 H. Allen, einen Geistlichen der entgegengesetzten Richtung. King ließ ihm den Weg zur Kanzel versperren, so dass er vom Lesepult aus predigen musste. Sodann hielt er in Opposition gegen Allen einen liturgischen Nachmittagsgottesdienst, und erschien mit seinen Choristen unmittelbar nach dem Schluss von Allen's Predigt. Das gab Anlass zu den ärgerlichsten Auftritten. Das Intoniren der Gebete und der Chorgesang wurde durch Schreien, Pfeifen und Stampfen übertäubt. So ging es Sonntag um Sonntag. Leute aus allen Teilen der Stadt strömten am Sonntag dahin, wie zu einem ergötzlichen Schauspiele. Straßenjungen und Leute der verworfensten Klasse drängten sich ein, brüllten und heulten wie unsinnig; Gassenlieder wurden angestimmt, Blasphemieen statt der Responsen geschrieen, Angriffe mit Knieschemeln und Büchern auf die Altardekorationen und Kreuze gemacht. Nachdem die Kirchenvorsteher, statt selbst Ruhe zu schaffen, sich vergeblich an den Bischof und verkehrter Weise mit einer Bitte an die Königin gewandt, kam der Unfug im Hause der Lords zur Sprache. Lord Brougham schlug vor, die Polizei zu Hilfe zu nehmen. Dies geschah, und so waren jeden Sonntag 80—100 Konstabler in der Kirche, um Ordnung zu halten. Doch am Osterfest, wo der Altar mit Blumen geschmückt war, brach nochmals ein heftiger Sturm los. Es war keine Aussicht auf Herstellung des Friedens, so lange King an der Kirche blieb. Dieser entschloss sich, da auch seine Gesundheit erschüttert war, auf ein Jar Urlaub zu nehmen (Juli 1860). Es war ein Triumph für die Gegner der rituellen Neuerungen, aber in den Augen seiner Freunde stand der auch sonst wegen seiner unermüdlichen Sorge für die verwarloste Bevölkerung seines Pfarrsprengels geachtete Mann als Märtyrer für eine gute Sache da. Die unmittelbare Folge der Vorgänge in St. Georges war, dass 20 anglikanische Geistliche einen Verein bildeten „The Church of England Protection Society“, der bei seiner ersten Jaresfeier 2. Mai 1860 schon 210 Mitglieder zälte und fortan unter dem Namen The English Church Union auftrat als Verein „zur Verteidigung der Lehre und Disziplin, der Glaubensbekenntnisse und Sakramente der katholischen Kirche von England und zur Aufrechthaltung der geistlichen Rechte und konstitutionellen Freiheiten der Kirche und ihrer getreuen Kinder gegen Erastianismus, Rationalismus und Puritanismus“. Im einzelnen sieht es der Verein als seine Aufgabe an, einerseits gegen Änderungen im Prayerbook, Freigebung des athanasianischen Symbols, Widerverheiratung Geschiedener, Heirat mit der Schwägerin u. s. w. zu kämpfen, für Herstellung einer rein kirchlichen Gerichtsbarkeit und Reform der Synode, Beteiligung der Kirche bei der Wal der Bischöfe, Aufhebung des Pfründenverkaufs zu arbeiten, andererseits die wegen ihres treuen Festhaltens an der anglo-katholischen Lehre und Ritual verfolgten Geistlichen und Gemeinden zu unterstützen und vor Gericht zu verteidigen.

Diesem Verein gegenüber wurde von Dr. Blackeney, Pfarrer in Claughton bei Birkenhead, 1865 The Church Association gegründet, „um die Lehren, Grundsätze und Ordnung der Vereinigten Kirche von England und Irland aufrecht zu halten, den gegenwärtigen Versuchen, die ihre Lehre über wesentliche Punkte des christlichen Glaubens verkehren, oder ihre Gottesdienste denen der römischen Kirche angleichen wollen, entgegenzutreten, und ferner eine gemeinsame Tätigkeit zur Förderung einer geistlichen Religion anzuregen".

Diese zwei Vereine sind es nun, welche — die Association als Angreifer, die Union als Verteidiger — den Kampf gegen und für den Ritualismus füren — ein Name, der, im King'schen Streit zuerst beiläufig genannt, um die Mitte der sechziger Jare anfängt die früheren Benennungen zu verdrängen. In einem Pamphlet „Ritualismus, what it is, and where it leads to" (one Namen und Jareszal) werden die Ritualisten als die neueste Sekte bezeichnet, die bei aller Versicherung, dass sie Rom hassen, sich in allen Stücken Rom möglichst nähern. Und so war es in der Tat. Immer weitergehende Versuche wurden gemacht, das römische Wesen einzufüren. In manchen Kirchen, wie z. B. St. Albans, Holborn, wo Mackonochie Pfarrer war, konnte man den Gottesdienst von einer römischen Messe kaum unterscheiden. Namentlich fielen die Messgewänder auf. Die Kirche im modernsten Schnitt nach römischem Muster zog viele an, die der altmodischen nüchternen Form der Kirche der evangelischen Partei keinen Geschmack abgewinnen konnten. Auch in den unteren Ständen fand der Ritualismus Freunde, zumal die Geistlichen dieser Richtung sich der Armen eifrig annahmen. Unzufrieden darüber, dass die Bischöfe nicht energisch vorgingen, brachte Graf Shaftesbury 1867 eine Clerical-Vestments-Bill in das Haus der Lords, die aber durchfiel. Dagegen wurde eine königliche Kommission zur Untersuchung der Ritusfrage ernannt, die es übrigens nach langen Verhandlungen zu keinen definitiven Vorschlägen brachte. Und das war kaum anders zu erwarten. Denn die Änderung des Ritualgesetzes würde mit noch größeren Schwierigkeiten und Gefaren verbunden sein, als die Handhabung desselben. Wie aber das gerichtliche Verfaren gegen die Ritualisten statt den Kampf zu beendigen, ihn nur immer mehr anfacht, das zeigen die Streitigkeiten bis in die neueste Zeit. Beide Parteien stehen sich kampfgerüstet gegenüber. Vor dem Gesetz gewinnen die Gegner der Ritualisten fast immer, aber wenn auch geschlagen, geben diese sich nie überwunden. Sie kämpfen um ihre Existenz und rechtliche Stellung in der Statskirche und sind entschlossen, alles daran zu wagen. Die einzelnen Streitfälle, unter denen die Prozesse gegen Mackonochie und Purchas hervorragen, durch alle Instanzen zu verfolgen, würde zu weit füren, ist auch überflüssig, da der Gegenstand des Streites wesentlich derselbe ist, und der Gang des Prozesses, Verschleppung vor weltliche Gerichte u. s. w. aus den oben ausfürlicher dargestellten Streitigkeiten bekannt ist. Mackonochie wurde zuerst 1867 vor Gericht gebracht, und gegen ihn auch von der letzten Instanz 1869 entschieden; er kümmerte sich aber nicht um die Entscheidung einer Behörde, die er in kirchlichen Angelegenheiten für inkompetent erklärte. Und wenn im Purchas-Urteil 1871 der Gerichtsausschuss des Geheimen-Rates alles, was im Prayer-Book nicht ausdrücklich erwänt sei, für verboten erklärte, so urteilten die Ritualisten umgekehrt, dass alles nicht ausdrücklich Verbotene erlaubt sei. Sie ließen sich durch keinen gerichtlichen Entscheid beirren, sondern schritten kühn genug vorwärts. Das zeigt die von 480 Geistlichen unterzeichnete, der Konvokation 1873 übergebene Petition, deren Hauptpunkte waren: Bestellung von Beichtvätern, Einschärfung der Lehre von der realen Gegenwart Christi unter Brot und Wein, Anbetung des im Sakrament gegenwärtigen Christus, des Opfers, das Er da durch die Hand seiner Priester der göttlichen Majestät darbringt, Reservation der Abendmalselemente, Widereinfürung der letzten Ölung, Zusätze zum Prayer-Book für verschiedene Feiern wie Marienfeste, Prozessionen u. s. w.

Um dem weiteren Umsichgreifen des Ritualismus zu steuern, und das bisherige Disziplinar- und Gerichtsverfaren, das sich als untauglich erwiesen, zu vereinfachen, brachte Erzbischof Tait eine Bill zur Regulirung ritueller Angele-

genheiten ins Haus der Lords, die als Public Worship Regulation Act im August 1874 Gesetzeskraft erhielt (s. Angl. K. I, S. 423). Darnach wird jede Klage, die von einem Archidiakon, Kirchenvorsteher oder drei Gemeindegliedern vor den Bischof gebracht wird, von diesem erledigt, wenn der Beklagte sich ihm unterwirft; wenn nicht, so übergibt der Bischof die Sache dem Erzbischof zur Entscheidung durch den Richter des Court of Arches, von dem aus aber an die Königin im Geheimen Rat appellirt werden kann. Aber dieses neue Verfaren, das die alten Übelstände heben sollte, brachte nur die Sache in hoffnungslose Verwirrung. Die „drei Gemeindeglieder" waren leicht zur Hand, und damit den Klagen Thür und Thor geöffnet, zumal da die Church Association stets bereit war, den Prozess zu übernehmen, wenn nicht zu veranlassen. Die Bischöfe, von denen man gütliche Ausgleichung der Streitigkeiten hoffte, befanden sich in einer peinlichen Lage. Waren sie Freunde der Ritualisten, oder aus anderen Gründen abgeneigt, einzuschreiten, so konnten sie durch den Court of Arches dazu gezwungen werden. Schritten sie ein, so appellirten die Beklagten an die höheren Instanzen, one sich aber durch verdammendes Urteil im geringsten in ihrem Treiben stören zu lassen — wie Mackonochie, der 1875 widerholt verurteilt wurde, und Ridsdale in Folkstone. Ja man ging noch weiter. Nicht bloß das ganze Cermoniell des katholischen Gottesdienstes, sondern auch Marienbilder und Beichtstüle wurden in den Kirchen aufgestellt. Es war eine herausforderbernde Verhönung des Gesetzes und der Richtersprüche, die nicht länger geduldet werden konnte. So schritt man dazu, die Geistlichen, die trotz ihrer Suspension fortamteten, zu verhaften. Tooth in Hatcham bei London wanderte zuerst ins Gefängnis, ihm folgte Dale (St. Vedast, London) später Green (Miles-Platting) und Enraght (Bordesley). Man kann sich denken, welche Aufregung und ärgerliche Auftritte diese Verhaftungen hervorriefen, welche Entrüstung über die Unduldsamkeit der Church Association. Und doch, die letztere kämpfte ja nur für die zu Recht bestehende Form der Kirche gegen das Eindringen des Romanismus, und hatte überall nicht bloß das Recht auf ihrer Seite, sondern auch die Majorität des Volkes, wie das eine Massenversammlung in Exeterhall (Juli 1877) zeigte, und eine Petition (1878) an das Parlament um Abschaffung der Ohrenbeichte, mit einer halben Million Unterschriften aus allen Ständen, aber doch nur 3324 Geistlichen. Für die Ritualisten aber hätte nichts Erwünschteres kommen können. In den Augen ihrer Partei standen die Eingekerkerten als Märtyrer da und entflammten den Mut zu hartnäckigem Widerstand. Ihrer Haft wurden sie durch glücklich entdeckte Formfehler bald ledig — nur Green musste zwanzig Monate im Gefängnis bleiben. Aber in Folge dieser Vorfälle machte sich in immer weiteren Kreisen die Überzeugung geltend, dass durch gerichtliche Verfolgung der Ritualisten nur Schaden angerichtet werde. Für Duldung erhoben sich vielfach gewichtige Stimmmen (Gladstone u. a.) von Seiten der gemäßigten Hochkirchlichen so gut als von den Breitkirchlichen.

Der Dekan von St. Pauls (Dr. Church) richtete 1881 eine von 3 Bischöfen, 5 Dekanen und über 3000 Geistlichen unterzeichnete Adresse an den Erzbischof (Tait) wegen Duldung abweichenden Rituals, wärend eine von Bischof Percy demselben vorgelegte Petition um Einschreiten gegen die Ritualisten zwar von vier Bischöfen und elf Dekanen, aber nur 900 Geistlichen unterschrieben war, — auch ein Beweis, wie die Lust zum Verfolgen der Ritualisten beträchtlich abnahm. Was hatte es auch genützt? 16 Jare lang war der Prozess „Martin v. Mackonochie" vor den Augen des Publikums gewesen, und kam nur dadurch zu Ende, dass Mackonochie selbst, auf Dringen des Bischofs von London, seine Entlassung nahm. Auch wo ein ritualistischer Geistlicher endlich versetzt oder verdrängt wurde, kamen meist Männer derselben Richtung an ihre Stelle. Ein Schritt zur Lösung der schwierigen Frage wurde auf Antrag des Erzbischofs Tait getan, indem eine königliche Kommission zur Untersuchung des Gerichtsverfarens in kirchlichen Dingen ernannt wurde. Der Bericht der Kommission will der Kirche, speziell den Bischöfen, mehr Recht in Entscheidung über Kultusfragen zugestehen; die Ritualisten sind mit Vielem, weit nicht Allem, in den Vorschlägen einverstanden, aber die evan-

gelische Partei hat schon ihr Verwerfungsurteil ausgesprochen, namentlich wegen des den Bischöfen zugestandenen Veto. So ist es von vornherein zweifelhaft, ob ein auf jenen Bericht gegründeter Gesetzesvorschlag im Parlament durchgehen wird.

Die Organisation des Ritualismus. Die Ritualisten sind besonders tüchtig und energisch im Organisiren. Sie haben ein Netz von engeren und weiteren Verbindungen, von Gilden, Bruder- und Schwesterschaften über das ganze Gebiet der anglikanischen Kirche ausgebreitet. Ihre Hauptverbindung ist die schon genannte English Church Union, welche 1884 nach 25järigem Bestehen 2615 Geistliche (darunter 50 Bischöfe) und 18,600 Kommunikanten (Männer und Frauen) als Mitglieder zält, fast 300 Zweig- und 50 Distrikt-Unions hat. Die Verteidigung der ritualistischen Partei ist nur ein Teil ihrer Aufgabe, der fast noch wichtigere ist der innere Aufbau und Ausbau ihres Systems. Das Organ der Union ist die Church Union Gazette, wärend die Church Times (wöchentlich über 20,000 Exemplare) und die Church Review Organe der Partei überhaupt sind. Einen engeren Kreis bildet die 1862 gegründete Confraternity of the Blessed Sacrament, über 10,000 Mitglieder (Bischöfe, Priester, Angehörige der Bruder- und Schwesterschaften und Kommunikanten) zälend die in 200 Zweigen sich bis in die Kolonieen erstreckt, häufigen, wo möglich täglichen Genuss des Sakraments im Frühgottesdienst und Beichte pflegt, die Eucharistie als Hauptakt des Gottesdienstes zur Geltung bringt und auch für alles, was äußerlich zur würdigen Feier und zum Schmuck gehört (wie Altartuch, Geräte), große Sorge trägt.

Der engste Kreis, der wichtigste und höchste zugleich, wie zuerst die Zeitung „The Rock“ im Juni 1873 zur öffentlichen Kenntnis brachte, ist die Society of the Holy Cross, nur aus Priestern bestehend — eine Art Direktorium mit Abteilungen für die verschiedenen Geschäftszweige, wie Bücher und Traktate, Beichtwesen, Gilden und Vereine, auswärtige Mission, Ceremonieen. Mackonochie war dazumal an der Spitze und andere bekannte Namen wie Carter, Tooth, Ridsdale, Lowder in den Comitees. Übrigens kommt von der Tätigkeit dieses engen Kreises wenig zur Kenntnis der Außenwelt. Ein wichtiges Glied in dem Organismus ist die Society of the John the Evangelist in Cowley — die „Mission Fathers“, welche unter ihrer Direktion nicht bloß Institutionen wie St. Peters, London Docks haben und bei den jetzt aufkommenden „Missionen“ (änlich denen in der katholischen Kirche) sich beteiligen, sondern ihre Tätigkeit über das Meer ausdehnen, wie sie z. B. ein Mission Home in Philadelphia haben. Was nun das Werk der Ritualisten selbst betrifft, so wird dieses im großartigsten Maßstabe betrieben. Es umfaßt alles, was man mit dem Namen der inneren Mission bezeichnet, die geistliche Fürsorge und nicht minder die leibliche, Anstalten für Kranke, Rekonvalescenten, Trunkenbolde, Gefallene, für Waisen und Verwarloste, für Erziehung und Heranbildung zu verschiedenen Diensten. Leute aus allen Ständen, aus den höchsten, mittleren und geringsten werden zur Mitarbeit herangezogen. Dies ist die Bedeutung der Gilden und Bruderschaften, die teils zur Förderung des eigenen geistlichen Lebens, teils zur Mithilfe bei den verschiedenen Werken gegründet sind. Auch Orden gibt es, wie z. B. The English Order of St. Augustin, London, welcher zwei Klassen hat: geistliche Brüder, die unter strenger Regel lebend sich für die Ordination vorbereiten, und Laienbrüder, die one aus ihrer weltlichen Stellung zu treten, zu Laienpredigern herangebildet werden; eine dritte Klasse bilden Geistliche und Laien, die kein Gelübde ablegen.

Viel wichtiger sind die Schwesterschaften. Schon in der frühesten Zeit des Tractarianismus wurde unter Pusey's Leitung eine Schwesterschaft in Plymouth, Miß Sellon an der Spitze, gegründet; viele andere entstanden mit der Zeit, wie St. John's House, All Saint's Home, Margaret-Street. Es war hauptsächlich die Krankenpflege und Heranbildung dazu, was sie sich außer klösterlich frommem Leben zur Aufgabe machten und heutzutage sind alle großen Hospitäler Londons mit Schwestern aus einer dieser Anstalten versehen. In dem bedeu-

tendsten Hospitale St. Thomas ist für das Nightingale Home Raum gemacht worden. Im weiteren Sinne gehören zu diesen Schwesterschaften eine große Zal Damen, die sich verpflichten, täglich Fürbitte für die Anstalten zu tun, und durch Sammlung von Beiträgen und persönliche Beteiligung bei der Arbeit (Krankenbesuche u. s. w.) das Werk zu unterstützen.

Im Unterschied von der früheren Art der inneren Mission und woltätigen Vereine ist die ganze vielseitige Tätigkeit der Ritualisten eine wesentlich parochiale. Sie geht überall aus von einem energischen Geistlichen, der innerhalb seines Pfarrsprengels reformirt und die Gemeinde zur Mittätigkeit heranzieht. Sie spielen eine schlechte Rolle, diese Ritualisten, wenn man sie vor Gericht um casula und Weihrauchfass, Beichtstul und Kruzifix streiten sieht. Aber man sehe sie in ihrer Parochie, und das Urteil wird ein anderes. In einem der verworfensten Stadtteile, in der Parochie St. Georges East, entstanden binnen 25 Jaren eine neue Kirche, Tag- und Sonntagsschulen, Schwesterschaften und Gilden, Leihkassen, kurz was irgend für die Armen getan werden konnte, auch für Erholung und Vergnügungen. Von All Saints Margaret-Street ging eine ganze Reihe woltätiger Anstalten aus; Kanonikus Carter hat in Clewer ein großes Schwesternhaus mit Anstalten für Gefallene, Waisen, Rekonvalescenten, Schulen gegründet; und weit über seine Parochie hinaus erstreckt sich seine Tätigkeit, wie er auch einer der gesuchtesten Beichtväter in England ist.

Die ganze Organisation der römischen Kirche, zum Teil verfeinert und verbessert, ist herübergenommen; so sind auch die mannigfaltigen Bücher für Kirchen- und Hausgebrauch von dort entlehnt oder doch nach römischer Vorlage abgefasst, wie Dr. Lee's Directorium Anglicanum, Carter Treasury of Devotion, Dr. Littledale the People's Hymnal, Gresley's Ordinance of Confession, und kleinere Schriftchen, wie Tracts for the day.

Im **Kultus** selbst ist bei den extremen Ritualisten alles zu finden, was die römische Kirche hat. Wärend in der ersten Zeit das Studium der Lehre das ganze Interesse fesselte, so wurde in neuerer Zeit jede Einzelheit des Kultus Gegenstand des gründlichsten Forschens. Die Ecclesiologie ist an die Stelle der Dogmatik getreten, und die größte Sorge wird getragen, dass alles, was Bekleidung und Schmuck des Altars, Ornat und Messgewand, Altargefäße u. s. w. betrifft, in ausgesuchtem kirchlichem Stil beschafft werde. Merkwürdig, welche Umwandlung in diesen Stücken, und zwar nicht bloß in streng ritualistischen Kirchen binnen eines Menschenalters vor sich gegangen ist. London zält jetzt 953 Episkopalkirchen: in 268 findet sich reicher Blumenschmuck an allen Festen, in 95 Altarlichter, in 706 Gebrauch des Chorhembes beim Predigen, in 40 Messgewänder, in 538 Choristen in weißem Gewand, in 14 Weihrauch. Man sieht, wie die Vorliebe für ritualistischen Kultus um sich greift. Dies mag harmlos erscheinen, aber wenn römische Beichtstüle in der Kirche aufgestellt, für Tote wie Lebendige gebetet, die Fürbitte der h. Jungfrau und der Heiligen angefleht wird, so ist der Ritualismus schon an der äußersten Grenze angekommen.

II. **Die traktarianische Lehre.** — Bei der folgenden übersichtlichen Darstellung des traktarianischen Systems kommen hauptsächlich diejenigen Lehren in Betracht, in welchen die Oxforder Schule von der gewönlichen Auffassung der englischen Kirchenlehre abweicht, d. h. in erster Linie die Lehre von den Gnadenmitteln und, nur im Anschluss an diese, andere Lehren aus der Heilsordnung. Dabei handelt es sich vornehmlich um Herausstellung des Lehrgehaltes, der das gemeinsame Bekenntnis der Traktarianer bildet; Ausschreitungen Einzelner in der Richtung nach Rom hin können nur gelegentlich berücksichtigt werden, müssen es aber, sofern sie sich als notwendige Konsequenzen des Systems ergeben.

1) **Grundzüge und Prinzip des traktarianischen Systems.** — Als grundlegende Lehren wurden gleich anfangs die folgenden aufgestellt: 1) „Der einzige Weg zur Seligkeit ist der Genuss des Leibes und Blutes unseres geopferten Erlösers, und das für diesen Zweck ausdrücklich von Ihm verordnete Mittel: das heil. Sakrament der Eucharistie; 2) die von Ihm nicht minder autorisirte Gewär für das Fortbestehen und die rechte Verwaltung dieses Sakraments

ist die apostolische Bevollmächtigung der Bischöfe und, unter ihnen, der Presbyter der Kirche". Damit wollten sich die Traktarianer auf „den hohen Standpunkt der primitiven Kirche" stellen, als deren Grundlehre sie das hervorheben, „dass der heil. Festgenuss des Opfers des Erlösers, welcher anerkanntermaßen allgemein notwendig sei zur Seligkeit, nach Seiner Absicht fortwärend durch die Hand der dazu bevollmächtigten Personen vermittelt werden müsse". „One daher", sagen sie, „eine solche Vollmacht aufzuweisen, können wir nicht sicher sein, dass unsere Hände das Sakrament wirklich mitteilen. Es ist demnach von der größten Wichtigkeit, das Siegel und die Vollmacht Christi zu bewaren und den Nachkommen zu übermachen. Die Kirche Englands aber hat mittelst der apostolischen Succession diese Vollmacht überkommen und ist die einzige Kirche in diesem Reiche, welche mit gutem Grunde die völlige Gewissheit hat, des Herrn Leib seinem Volke geben zu können". Handelt es sich hier zunächst um das Sakrament des Altars als des hauptsächlichsten Gnadenmittels und um die Kirche als die einzig bevollmächtigte Spenderin desselben, so fasst Perceval auch das andere Sakrament und die Bedeutung der Kirche ins Auge, wenn er, im Unterschied von den Privatansichten Einzelner, die folgenden vier Fundamentallehren hervorhebt als gewärleistet durch die englischen Bekenntnisschriften, Formularien und Kirchengesetze, und festgehalten von allen Zweigen der wahren Kirche, somit als die wahrhaft katholischen Lehren: 1) die apostolische Succession (nach dem Ordinationsformular); 2) die Taufwidergeburt (Katechismus und Taufformular); 3) das Eucharistieopfer und die wirkliche Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi (Abendmalsliturgie) und 4) die Appellation an die Kirche als Bewahrerin und Zeugin der Warheit (Kanones der englischen Kirche). — Diese vier Lehren füren sich von selbst auf die zwei Hauptlehren von den Sakramenten und der Kirche zurück. Die Sakramente sind es allein, wodurch das Heil vermittelt wird, und die Kirche ist es allein, welche die Sakramente heilskräftig spenden kann, zugleich Zeugin der Warheit, daher auch die letzte Instanz in Glaubenssachen ist. Wie die evangelische Kirche Deutschlands zwei Grundprinzipien aufstellt, als materiales die alleinige Rechtfertigung durch den Glauben, als formales die alleinige Autorität der heiligen Schrift, so lassen sich als **die zwei Grundprinzipien des Traktarianismus** aufstellen: **als materiales die alleinige Rechtfertigung durch die Sakramente, als formales die alleinige Autorität der Kirche.** Dort wird das Hauptgewicht gelegt auf das subjektive Ergreifen des objektiven Heils mittelst des Glaubens, hier auf die objektive Mitteilung des Heils an das Subjekt mittelst der Sakramente. Dort ist die sich selbst erklärende heil. Schrift ebenso Quelle der Warheit als die letzte Instanz in Glaubenssachen, hier tritt neben die göttliche Offenbarung in der heil. Schrift eine eben so göttlich geordnete Institution für die Erklärung der Schrift und Erledigung von Glaubensfragen — die Kirche. Die Heilsgewissheit ruht dort auf dem inneren Zeugnis des heil. Geistes, hier auf dem äußeren Zeugnis der Kirche für die rechte Verwaltung der Sakramente. Dort das Siegel des heil. Geistes, hier das Amtssiegel der apostolischen Succession. So tritt die Kirche als Vermittlerin zwischen das Heil in Christo und das Subjekt. Sie allein hat den Schlüssel zu den Sakramenten und zu dem Worte Gottes. Die Sakramente sind die einzigen Mittel der göttlichen Gnade, und die einzige Vermittlerin der Gnadenmittel ist die Kirche. Damit ordnet sich aber das Kirchenprinzip selbst wider dem Sakramentsprinzip unter und ist nur ein Correlat des letzteren. Denn die Kirche ist wesentlich um der Sakramente willen da, welche die alleinigen Mittel der göttlichen Gnade sind, aber zur heilskräftigen Wirkung die göttliche Institution der Kirche postuliren. Zwar kommt dem primitiven Kirchenprinzip insofern die Priorität zu, als es die Traktarianer zu einem tieferen Erfassen des Sakramentsbegriffes fürte, allein auf dem primitiven Standpunkte angekommen, stellten sie sogleich die Sakramentslehre an die Spitze. Das Sakrament ist demnach der Ausgangspunkt des Traktarianismus, der Mittelpunkt des ganzen Systems, wie der Zielpunkt der Praxis. Somit ist das **Grundprinzip des Traktarianismus die alleinseligmachende Kraft der Sakramente.** Schon im

Vorwort zu dem ersten Bande der Traktate wurde dieses Prinzip im Gegensatze zu dem der evangelischen Partei so ausgesprochen: „Die Sakramente, und nicht die Predigt, sind die Quellen der göttlichen Gnade". Das Mittleramt Christi ist, nach Rob. Wilberforce, das Centralfaktum der göttlichen Heilsökonomie, und die Sakramente das einzige Medium, wodurch das Heil mitgeteilt wird; daher von ihm auch der Traktarianismus Sakramental-System genannt worden ist.

2) Die Lehre von den Sakramenten. — a) Im allgemeinen. Gegenüber der evangelischen Partei, welche die Bedeutung der Sakramente abschwächte und das Hauptgewicht auf das Wort Gottes als Gnadenmittel und auf die unmittelbare Wirkung des heil. Geistes legte, hob der Traktarianismus die Sakramente als die alleinigen und allgemein notwendigen Gnadenmittel hervor. Er wollte sich damit ebenso auf den Boden der primitiven Kirche als der englischen Bekenntnisschriften stellen. Die englische Kirche nun lehrt in ihrem 25. Artikel: „Die Sakramente, von Christo eingesetzt, sind nicht bloß Merkmale des Bekenntnisses der Christen, sondern vielmehr gewisse Zeugnisse und wirksame Zeichen der Gnade und des Wolwollens Gottes gegen uns, durch welche er unsichtbar in uns wirkt und unseren Glauben an ihn nicht bloß erweckt, sondern auch bekräftigt . . . Die Sakramente sind nicht dazu von Christo eingesetzt, dass sie angegafft oder herumgetragen würden, sondern dass wir sie recht gebrauchen. Und nur in Solchen, die sie würdig empfangen, haben sie eine heilsame Wirkung; aber die, welche sie unwürdig empfangen, bringen über sich das Gericht, wie St. Paulus sagt". Der Katechismus sagt von den zwei Sakramenten, sie seien „allgemein notwendig zur Seligkeit", und bestimmt den Begriff des Sakraments als „äußerliches sichtbares Zeichen einer innerlichen geistlichen Gnade, die uns gegeben wird, von Christo selbst eingesetzt als ein Mittel, um jene zu empfangen, und als ein Unterpfand, um uns derselben zu vergewissern". — Ausgehend von dieser Definiton der Sakramente im allgemeinen, bestimmt der Traktarianismus die Wirksamkeit derselben und ihr Verhältnis zu einander näher so: „Die Sakramente sind Kanäle, welche die göttliche Gnade in die Seele leiten; sie werden verschlossen durch Unglauben, aber geöffnet durch Glauben. Sie verleiben Christo ein, schaffen ein neues Lebensprinzip in uns und erhöhen unsere Lebensgemeinschaft mit Christo". „Sie sind die einzigen rechtfertigenden Riten oder Mittel, um die Versönung mitzuteilen" (Pusey über Taufe). „Die Taufe begreift in sich nicht bloß Vergebung der Sünden, der wirklichen wie der Erbsünde, sondern macht uns zu Gliedern Christi, Kindern Gottes und Erben des Himmels; sie hat das Siegel und Unterpfand des Geistes, den Keim des geistlichen Lebens. Die Eucharistie gibt nicht bloß Leben, geistliche Stärke und Einssein mit Christo, sein Einwonen und Teilhaben an ihm, sondern in gewissem Grade auch Vergebung der Sünden". „Die Taufe pflanzt in den rechten Weinstock ein, die Eucharistie leitet den Reichtum seiner Lebensfülle in die so eingepfropften Zweige, die Taufe begräbt in Christi Grab, die Eucharistie närt das Leben; sie fördert Leben oder Tod, gibt Unsterblichkeit den Lebendigen, Tod den (geistlich) Toten" (Pusey, Euchar.). „Beide Sakramente", sagt Denison (Real Presence) „sind wesentlich eins. Durch die Taufe wird der natürliche Mensch widergeboren, ein Glied der neuen Schöpfung, und das so mitgeteilte Prinzip des Lebens in Christo wird erneuert und entwickelt durch das Sakrament des Abendmals. Der Glaube an die Widergeburt in der Taufe fürt zum Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der Kommunion, und umgekehrt: one Glauben an die wirkliche Gegenwart ist der Glaube an die Taufwidergeburt unmöglich".

Einen Schritt weiter geht Robert Wilberforce, wenn er den Sakramentsbegriff aus der Inkarnation, als dem Centraldogma der christlichen Heilsökonomie, ableitet. Die ursprüngliche Gemeinschaft zwischen dem höchsten Geist und den geschaffenen Geistern ist durch die Sünde aufgehoben worden. Es wurde darum notwendig, dass ein neuer Kanal der Verbindung eröffnet würde. Dies geschah durch die Menschwerdung des Sones Gottes. Er hat die allgemein-menschliche Natur angenommen und aufgenommen in seine göttliche Natur und beide in der

unio personalis aufs engste verbunden, so daſs die göttliche Natur ihre Eigenschaften der menschlichen mitteilt, die menschliche durch die göttliche geheiligt wird. Somit ist er einerseits das Urbild und der Repräsentant der Menschheit, andererseits der Mittler zwischen Gott und Menschen, und dies nicht bloß als das Eine Opfer für die Sünde, sondern auch als der einzige Kanal, durch welchen die göttlichen Gnadengaben den Menschen realiter mitgeteilt werden können. Seine Menschheit ist das Glied, durch welches er mit den Menschen verbunden ist, das einzige Medium, wodurch seine ganze Person mitgeteilt wird. In Ihm ist die ganze Menschheit neu geschaffen, zunächst an und für sich. Die Applikation der Inkarnation auf den Einzelnen geschieht durch die Sakramente. Diese sind das Mittel, um dem Individuum das Heil zuzuwenden, welches durch Christum dem Menschengeschlecht kollektiv mitgeteilt ist. Die Taufe ist der Akt, wodurch Gott der heil. Geist jedes einzelne Kind des alten Adam in Beziehung bringt zur Menschheit des neuen Adam, welcher das Medium des Lebens für die Seele ist, wärend die Eucharistie der Akt ist, wodurch mittelst der Wirksamkeit desselben hochgelobten Geistes das inkarnirte Wort die wirkliche Gegenwart seines warhaftigen Fleisches und Blutes seinem Volke zur Speise gibt. So sind die Sakramente die Prinzipien, von denen alle anderen Gnadenmittel abhängen, die Mittel der realen Einheit mit dem Gottmenschen und durch ihn mit Gott.

Es ist also die reale objektive Mitteilung der göttlichen Gnade, der erlösenden und neugebärenden, wie der heiligenden und erhaltenden, welche durch die Sakramente vermittelt wird, wobei das gläubige Subjekt sich rezeptiv verhält — wärend gegnerischerseits „das ganze geistliche Leben einfach der Tat des Glaubens zugeschrieben wird, nicht der Gabe Gottes im Sakrament, für welche der Glaube nur der Kanal ist“. So sind die Sakramente der Taufe und der Eucharistie im vollen und ausschließlichen Sinne die Gnadenmittel. Anders lehrt auch Newman nicht, wenn er die fünf übrigen katholischen Sakramente als Sakramente im weiteren Sinne gelten läſst (Trakt. 90). Denn die beiden ersten sind ihm doch die allein evangelischen, weil von Christo ausdrücklich verordneten und darum absolut notwendigen Sakramente. Vereinzelt steht Hook's Auffassung, welcher, zwischen hauptsächlichen und untergeordneten Gnadenmitteln unterscheidend, zu den ersteren Taufe, Beichte und Abendmal, zu den letzteren Gebet, Schriftstudium und Meditation rechnet. Darin jedoch sind alle Traktarianer mit ihm eins, daſs sie die heil. Schrift nur als untergeordnetes Gnadenmittel gelten lassen. Wenn nun aber die Sakramente als „die einzigen rechtfertigenden Riten“ hingestellt werden, so fragt es sich: Wie bestimmt der Traktarianismus das Verhältnis der Sakramentslehre zu der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben? Pusey erklärt sich darüber in seiner Predigt über die Rechtfertigung. „Der Glaube“, sagt er, „rechtfertigt nicht an und für sich, sondern bringt uns einfach zu Gott, der aus freier Güte und Liebe uns rechtfertigt“. In diesem Glauben liegen zugleich andere Qualitäten: Reue, Sündenhaſs und Hoffnung auf Vergebung. Es ist der reumütige, demütige, trauernde, liebende und ernste Glaube, der rechtfertigt, und dieser wird durch die Gnade Gottes uns gegeben, in uns gewirkt. Der menschliche Wille ist kraftlos one die zuvorkommende und mitwirkende Gnade Gottes. Alles Gute wird durch die Gnade Gottes gewirkt, Alles von Anfang bis zu Ende ist dem Verdienst Christi zuzuschreiben. Die Rechtfertigung nun begreift zwei göttliche Akte in Beziehung auf die Seele in sich, die bei Gott eins sind: 1) das, daſs die Seele gerecht erklärt oder freigesprochen wird, 2) daſs sie zu dem gemacht wird, wofür sie erklärt wird. Das erste ist der actus Dei forensis, das andere die justitia infusa oder die Gnade der Heiligung, welche die Wurzel eines neuen Lebens ist. Gott imputirt uns nicht bloß äußerlich die Gerechtigkeit, sondern impartirt sie uns auch. Dieser doppelte Akt ist wesentlich eins, kann aber von verschiedenen Seiten aus betrachtet werden, entweder als Akt Gottes oder als Resultat dieses Aktes. Nach Tit. 3, 5 wird in der Taufe die Neugeburt und Rechtfertigung in einen Akt zusammengefaſst. In der Taufe wird die Gerechtigkeit Christi wirklich mitgeteilt, obwol nur dem Keime nach, aber diese wächst durch den treuen Gebrauch der Gnade Gottes. Der

seligmachende Glaube ist der Glaube, der in der Liebe tätig ist. Wir werden gerechtfertigt vor den Werken, aber der künftige Gehorsam durch die Gnade Gottes ist potentiell in dem rechtfertigenden Glauben enthalten. Glaube und Werke sind eins, wie Leib und Seele. Der Glaube ist begrifflich das erste, aber er ist keinen Augenblick one Tat. Die Werke wirken zurück auf den Glauben und machen ihn vollkommener, wärend bloße Gedanken und Gefüle bald absterben. Der Glaube wächst mit den Werken des Glaubens; der Glaube ist die Wurzel, aber mit dem Baume wächst auch die Wurzel. Bei dieser engen Verbindung mit dem Glauben haben nun die guten Werke eine hohe Bedeutung in Beziehung auf das ewige Leben. Gott gibt Jedem nach seinen Werken, und obwol das ewige Leben die Gabe Gottes ist in Christo Jesu und um seines Verdienstes willen, so gibt doch Gott dasselbe nicht schlechtweg als freie Gabe, sondern solchen, die in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben. Die Werke stehen in gewisser Beziehung zu dem Gnadenlohn". Die Rechtfertigung ist nach dieser Auffassung wesentlich ein habitus infusus, und der Glaube nichts Anderes, als das durch die justitia infusa gewirkte Glaubensleben oder Heiligung. So trifft die traktarianische Rechtfertigungslehre mit der katholischen im wesentlichen zusammen, nur mit dem Unterschied, daſs die Werke nicht als etwas Verdienstliches, sondern als äußere Bewärung des inneren Glaubens angesehen werden. Der Glaube als die freie Gnade sich aneignend, findet hier keine Stelle. Alles ruht auf der mystischen Einpflanzung des göttlichen Lebensprinzips, auf der realen Mitteilung des Heils und der Heiligungskraft durch die Sakramente.

b) Die Lehre von der Taufe. Die englische Kirche sagt hierüber in ihrem 87. Artikel: „Die Taufe ist nicht bloß ein Zeichen des Bekenntnisses und ein Unterscheidungsmerkmal, wodurch Christen von Nichtchristen unterschieden werden, sondern sie ist auch ein Zeichen der Widergeburt (regeneratio), durch welches, als ein instrumentum, die, welche die Taufe in rechter Weise empfangen, in die Kirche eingepflanzt und die Verheißungen der Sündenvergebung und unserer Annahme als Kinder Gottes durch den hl. Geist sichtbar besiegelt werden, der Glaube gestärkt und kraft der Anrufung Gottes die Gnade vermehrt wird. Die Kindertaufe ist allewege in der Kirche beizubehalten als der Einsetzung Christi am meisten angemessen". Deutlicher redet der englische Katechismus über die Taufwidergeburt, wenn er, das äußere, sichtbare Zeichen von der inneren, geistlichen Gnade unterscheidend, die letztere erklärt als „Absterben der Sünde und Widergeburt zur Gerechtigkeit". Am entschiedensten aber hält das Taufformular an der Taufwidergeburt fest. „Da alle Menschen", heißt es in der Vorermanung, „in Sünden empfangen und geboren sind und unser Herr Jesus sagt: Es sei denn, daſs Jemand von neuem geboren werde u. s. w., so sollen Alle bitten, daſs dieses Kind mit Wasser und dem heil. Geist getauft und in Christi heil. Kirche aufgenommen und zu einem lebendigen Gliede derselben gemacht werde". Darnach wird gebetet: „Wir bitten dich für dieses Kind, daſs es in der Taufe empfange Vergebung der Sünden durch geistliche Widergeburt". „Verleihe diesem Kinde, daſs es widergeboren und ein Erbe werde der ewigen Seligkeit". Im Gebet vor dem Taufakt heißt es: „Heilige dieses Wasser zur mystischen Abwaschung der Sünde und gib, daſs dies Kind, das jetzt darin getauft wird, die Fülle deiner Gnade empfange", und nach dem Taufakt: „Da wir nun sehen, daſs dieses Kind widergeboren und eingepflanzt ist in die Kirche Christi, so lasset uns Gott danken . . . . Wir danken dir, daſs es dir gefallen hat, dieses Kind durch deinen heil. Geist widerzugebären, es zu deinem Kinde anzunehmen und der heil. Kirche einzuverleiben". Änlich in dem Formular für die Taufe der Erwachsenen, wo „die große Notwendigkeit dieses Sakramentes" hervorgehoben wird. So entschieden nun das Taufformular und der Katechismus die Widergeburt als Hauptmoment der Taufe betonen, also die Taufe als Mittel des Heils ansehen, so ist doch die englische Kirche von diesem Begriffe des Sakramentes immer mehr abgewichen und hat ihn entweder beschränkt oder durch die Tauflehre der Westminster-Konfession verdrängt. Solche nämlich, die, wie früher Taylor und Ussher, die Taufwidergeburt festhielten, beschränkten sie auf die „erwälten Kinder", welche

die Gabe des Geistes wirklich empfangen, wärend die nichterwälten nur mit Wasser gewaschen werden; darnach aber werden die Gnadengaben nicht kraft des Sakramentes, sondern kraft des decretum absolutum im Sakramente mitgeteilt. Auf letzteres nun legt die Westminster-Konfession das Hauptgewicht. Sie sagt zwar: „die Taufe sei von Christo eingesetzt nicht bloß zur feierlichen Aufnahme des Täuflings in die sichtbare Kirche, sondern auch als Zeichen und Siegel sowol des Gnadenbundes, als auch seiner Einpflanzung, Widergeburt, Sündenvergebung und seiner Weihe für Gott durch Christum, um in einem neuen Leben zu wandeln". Sie fordert zwar, dass dieses Sakrament auf Grund des Befehles Christi in der Kirche bis ans Ende der Welt beibehalten werde, und erklärt die Verachtung oder Vernachlässigung dieser Institution für eine schwere Sünde. Aber sie fügt bei, „dass das Heil und die Gnade Gottes nicht so individuell an die Taufe geknüpft sei, dass one sie Niemand könnte widergeboren oder selig werden, oder dass alle Getauften unzweifelhaft widergeboren werden". „Die Wirksamkeit der Taufe ist nicht an den Zeitmoment ihrer Verrichtung gebunden. Nichtsdestoweniger wird durch den pflichtmäßigen Gebrauch dieser Institution nicht bloß die verheißene Gnade angeboten, sondern auch Allen, Kindern und Erwachsenen, denen jene Gnade nach dem göttlichen Heilsratschluss zugehört, durch den heil. Geist zu der von ihm bestimmten Zeit wirklich mitgeteilt und dargestellt". Diese Auffassung der Westminster-Konfession kann als Bekenntnis eines großen Teils der evangelischen Partei gelten. Wenn aber so das Hauptgewicht auf den Heilsratschluss gelegt wird, so ist von da nur ein Schritt zur Trennung der Widergeburt von der Taufe selbst, zur Unterscheidung von Wassertaufe und Geistestaufe. Jene ist, ganz in Zwinglischer Weise, nur ein Einweiheritus oder eine Verpflichtung des Täuflings, als Bekenner Christi zu leben. Die Geistestaufe, als die eigentliche Widergeburt oder Erneuerung durch den heil. Geist, ist die Hauptsache. Das Zusammentreffen der Geistestaufe mit der Wassertaufe ist an sich möglich, aber nicht notwendig, also zufällig. Die Widergeburt ist nicht ein wesentliches Moment der Taufe, sondern wird, unabhängig von ihr, unmittelbar durch den heil. Geist gewirkt. Es wird somit an die Stelle des Gnadenmittels die unmittelbare Wirkung des heil. Geistes gesetzt. Dies ist im wesentlichen die Lehre der evangelischen Partei. Denn wenn auch Viele die Taufe als Zeichen und Siegel der Einpflanzung in Christum, der Widergeburt und Sündenvergebung gelten lassen, so offenbarte doch der Gorhamstreit, wie sich die Mehrheit der Partei auf Gorhams Seite neigte, welcher lehrte, dass die geistliche Widergeburt nicht durch das Sakrament der Taufe vermittelt werde und dass namentlich Kinder darin nicht zu Gliedern Christi und Kindern Gottes gemacht werden, dass vielmehr die Widergeburt in, vor oder nach der Taufe eintreten könne. Diese Lehre hatte der gerichtliche Ausschuss des Geheimen Rates für zulässig erklärt und über 3000 Geistliche bezeigten sich mit dieser Entscheidung vollkommen einverstanden. Dass diese der evangelischen Schule von Anfang eignende Lehre von der Taufe mit dem 37. Artikel kaum, mit dem Taufformular und Katechismus gar nicht in Einklang zu bringen ist, springt in die Augen. Auch die exegetische Begründung dieser Auffassung konnte nur in der früher üblichen, willkürlichen Weise geschehen. Dass aber die Widergeburt, die der evangelischen Schule als Kardinalpunkt gilt, so von dem Sakrament der Taufe losgetrennt wurde, erklärt sich aus der Verwechslung und Verwirrung der Begriffe Widergeburt, Sinnesänderung, Bekehrung, Erneuerung, welche als identisch gefasst wurden. So war es freilich nicht möglich, die Widergeburt in der Kindertaufe zu finden, und der sakramentale Charakter der Taufe wurde aufgegeben.

Dieser Verflüchtigung des Sakramentsbegriffes traten die Traktarianer entgegen, voran Pusey in seinen Traktaten über die Taufe, wo er die objektive reale Gnadenmitteilung durch die Taufe im Einklang mit der heil. Schrift, der alten Kirche und den englischen Bekenntnisschriften entwickelt. „Die Widergeburt ist in der heil. Schrift anerkanntermaßen mit der Taufe verknüpft, nirgends davon getrennt. Wir werden nicht durch Glaube, Liebe, Gebet widergeboren, sondern aus Wasser und Geist, Joh. 3, 5; Tit. 3, 5, aus Gott 1 Joh. 3, 9 aus un-

vergänglichem Samen durch das Evangelium, 1 Petr. 1, 23. Das neue Leben beginnt mit der Taufe, durch welche wir Glieder Christi und Kinder Gottes werden. Dieses Leben kann zwar nachher durch unsere Schuld verrotten und erstickt, jedoch durch Gottes Gnade wider hergestellt werden; aber den Anfang des geistlichen Lebens nach der Taufe, überhaupt in irgend eine andere Zeit als den Taufakt zu setzen, ist nicht im Einklang mit der heil. Schrift, so wenig als das leibliche Leben erst lange nach der Geburt anfängt. „Die Taufe ist unsere neue Geburt von Gott aus Wasser und Geist, so wie wir wirklich von unseren leiblichen Eltern geboren werden". „Das ist unter allen Unvollkommenheiten der Diener unser Trost, dass unsere Taufe, obwol durch Menschen, nicht von Menschen ist". Die Taufwidergeburt ist somit ganz Gottes Werk, menschlicherseits wird nur vorausgesetzt, dass der Gnadenwirkung Gottes kein Riegel vorgeschoben werde durch den Unglauben und die Unwürdigkeit des Empfangenden. Solches Hindernis findet sich nun bei Kindern nicht, daher sie die Segnungen der Taufe empfangen. Und das ist eine große Gnade Gottes, dass diese erste und vorzüglichste Gabe, die das Unterpfand und die Bedingung aller übrigen ist, uns mitgeteilt wird, ehe wir durch unseren eigenen Willen oder Nachlässigkeit derselben verlustig gehen können. Glaube und Reue sind nur insofern die notwendigen Voraussetzungen für den Empfang des Sakraments, als dadurch die entgegenstehenden Hindernisse überwunden werden, aber sie konstituiren nicht das Sakrament; die Gnadengabe kommt ganz aus dem durch Gott gewirkten Werke, nicht aus dem Verdienste des Empfängers. So gefasst, ist die Lehre von dem opus operatum nicht unrichtig". — Die Gnadengabe in der Taufe wird näher so bestimmt: Die Taufe ist das Instrument, womit der Täufling als Zweig dem rechten Weinstock eingepfropft wird. „Die Taufe ist das Mittel und Werkzeug, wodurch Gott uns Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und Heiligung, Leben und Gemeinschaft mit dem Vater und dem Son durch den heil. Geist, die Erstlinge des Geistes, Annahme an Kindesstatt und Erbschaft des ewigen Lebens gibt". „Durch die Taufe werden wir selig, d. h. tatsächlich selig gemacht zur Zeit der Taufe, und sind von da ab in einem Stande der Erlösung (status salvationis) nicht bloß der Erlösungsfähigkeit, es sei denn, dass wir aus der Gnade fallen. In der Taufe werden wir von Gottes heiligem Geiste gesalbt (1 Joh. 2, 20. 27) und durch ihn versiegelt und erhalten das erste Pfand unseres künftigen Erbes (2 Kor. 1, 21. 22; Ephes. 1, 13; 4, 30)". Diese ganze Auffassung der Taufwidergeburt nach ihrer negativen und positiven Seite als Aufhebung der Sündenschuld und Einpflanzung eines neuen Lebensprinzips, hat der Traktarianismus mit früheren hochkirchlichen Theologen gemein. Schon Hooker sagte: „Die Taufe ist ein Sakrament, welches Gott selbst in seiner Kirche eingesetzt hat, damit die, welche dasselbe würdig empfangen, Christo einverleibt werden und so durch sein teueres Verdienst nicht bloß die rettende Gnade der Imputation des Verdienstes Christi erhalten, welche alle frühere Schuld wegnimmt, sondern auch die Infusion der Kraft des heil. Geistes, welche den Seelenkräften die erste Disposition zu einem künftigen neuen Leben gibt". One Frage ist der Traktarianismus mit dieser Auffassung den Bekenntnisschriften der englischen Kirche gerechter geworden, als die evangelische Partei, welche dieselben zur Zwingli'schen Lehre herabgestimmt hat. Andererseits nähern sich Pusey, Newman u. A. der katholischen Lehre von der Taufe, sofern sie zwar die Imputation gelten lassen, aber größeres Gewicht auf die Infusion legen. Viele Traktarianer aber bleiben einfach bei der Auffassung der Taufliturgie stehen.

So gewiss nun der Mensch durch die Taufe den Keim des ewigen Lebens erhält und tatsächlich in den Gnadenstand versetzt wird, so kann doch durch des Menschen Schuld dieser Lebenskeim verrotten und erstickt werden und der Getaufte kann aus der Gnade fallen. Diese Möglichkeit leugnet die evangelische Schule und lehrt, auf den ewigen Gnadenratschluss sich stützend, dass der Widergeborene trotz alles Sündigens weder totaliter noch finaliter aus der Gnade fallen könne. Aber die englische Kirche gibt diese Möglichkeit zu, wenn sie in ihrem 16. Artikel „über Sünde nach der Taufe" sagt: „Nicht jede Todsünde,

wissentlich nach der Taufe begangen, ist eine Sünde wider den heil. Geist und unverzeihlich. Daher den nach der Taufe in Sünden Gefallenen Raum zur Buße nicht zu verweigern ist. Nachdem wir den hl. Geist empfangen, können wir von der geschenkten Gnade abweichen und in Sünden fallen und aufs neue durch Gottes Gnade wider auferstehen und uns bessern. Daher sind die zu verdammen, welche behaupten, sie könnten nicht mehr sündigen, so lange sie hienieden leben, oder den aufrichtig Bereuenden nicht Raum zur Vergebung gestatten wollen". Diese Möglichkeit und große Gefar, die Taufgnade zu verlieren, fasst Pusey in seiner Tauflehre mit tiefem Ernst ins Auge. Er leugnet nicht das Widerhinzutreten zur Taufgnade, aber zeigt, an die alten Väter sich anlehnend, wie schwierig es sei und wie das Verlorene nie wider ganz gewonnen werden könne. Jede Todsünde, sagt er, schwächt die Taufgnade und droht, den Menschen der gewönlichen Mittel zur Widererlangung derselben zu berauben. Daher die ernste Manung Hebr. 6, 4—6. Die Reue kann die Schuld wegschaffen, aber der vorige Glanz und Herrlichkeit kann nicht wider hergestellt werden. Durch Reue, Bekennen und Verdammen der Sünde, durch tiefe Demut, viele Tränen, Almosengeben, Persönlichkeit u. s. w. kann Christus wider Gestalt gewinnen, aber die vorige Höhe wird nie wider erreicht. Die Narben der Sünde bleiben. Die römische Kirche hat das Sakrament der Buße als zweite Taufe hingestellt, wodurch alle Sünden abgewaschen werden und so den rauhen, beschwerlichen Weg der Buße in die bequeme Hochstraße der Büßung verwandelt. Andererseits beruft man sich auf das Blut Christi, das alle Sünden abwasche, und macht es sich so leicht. Das Gefül tiefer Reue und tiefen Hasses gegen die Sünde und die lebendige Vergegenwärtigung der Gefar der Verdammnis offenbarte sich in alter Zeit in dem, was man jetzt nach dem fleischlichen Maßstab christlicher Vorrechte und Heiligkeit übertriebene Übungen nennen würde. Wie sehr dieses Gefül jetzt mangelt, zeigt sich in dem Umgange mit Bösen, in der Duldung des Übels und der Gleichgültigkeit gegen die Seelen, die verloren gehen. Unser Zustand ist Lethargie, unsere Versuche, die, welche noch in tieferem Schlafe liegen, zu wecken, sind kraftlos. So lange wir das Fundament der Buße nicht tiefer legen, wird das Predigen vom Kreuze Christi nur zu einem Mittel fleischlicher Sicherheit. Ernste Buße kann wider zur Taufgnade füren. Diese Erneuerung des geistlichen Lebens ist eine Art Widergeburt, aber nicht wie die in der Taufe. Die Taufwidergeburt ist eine freudige und leichte, die zweite Geburt nach der Taufe eine schmerzliche und weniger vollkommene, ein langsamerer und mühsamerer Vorgang. Sie ist eine teilweise Widerherstellung des in der Taufe geschenkten Lebens, ein Rest des in Sünden vergeudeten Lebens. Es ist ganz wie bei anderen Gaben Gottes, Gesundheit, Zeit, Talent, Ehre. Hat man diese verloren, so erntet man nur die Früchte des eigenen Tuns. Das Verlorene ist verloren. Um so dankbarer aber sollte man die noch übrigen Brocken sammeln. Bosheitssünde nach der Taufe ist nicht eine so leichte Sache, wie unsere gegenwärtige Theologie meint, und die Buße ist nicht das Werk einer kurzen Zeit, sondern des ganzen Lebens. — Diese von Pusey aufgestellte Lehre über die Sünde nach der Taufe ist zwar nicht von der traktarianischen Schule überhaupt adoptirt worden, sie ist aber insofern höchst wichtig, weil sie den Schlüssel gibt zum rechten Verständnis der traktarianischen Lehre von den guten Werken und der Askese. Buße und gute Werke sind nichts Verdienstliches, wodurch nebst dem Glauben die Seligkeit erworben werden könnte, sondern gehen aus dem tiefen Gefül der Sünde und dem Verlangen, der Taufgnade wider teilhaftig und gewiss zu werden, hervor. Die Traktarianer verwerfen das calvinistische Decretum absolutum, das der evangelischen Schule die Heilsgewissheit gibt, sie haben diese im Sakrament, zunächst in der Taufe, und sofern die Taufgnade durch nachmalige Sünden geschwächt oder verloren wird, in der Eucharistie, zu deren heilskräftiger Wirkung tiefe, im ganzen Tun und Lassen sich offenbarende Buße die Vorbedingung ist.

c) Die Lehre von der Eucharistie. Der 28. Artikel der englischen Kirche sagt hierüber: „Des Herrn Mal ist nicht bloß ein Zeichen der gegenseitigen Liebe der Christen unter einander, sondern vielmehr ein Sakrament un-

serer Erlösung durch Christi Tod. Daher ist denen, die es recht, würdig und gläubig genießen, das Brot, das wir brechen, die Gemeinschaft des Leibes Christi und ebenso der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Blutes Christi. Die Transsubstantiation des Brotes und Weines in der Eucharistie kann aus der h. Schrift nicht bewiesen werden, sondern widerspricht den klaren Worten der Schrift, verkehrt das Wesen des Sakramentes und hat zu vielem Aberglauben Anlass gegeben. Der Leib Christi wird im Abendmal nur in einer himmlischen und geistlichen Weise gegeben, empfangen und genossen. Und das Medium, wodurch der Leib Christi empfangen und genossen wird, ist der Glaube. Das Sakrament der Eucharistie wurde nach Christi Einsetzung nicht aufbewart, herumgetragen, emporgehoben oder angebetet". Der 29. Artikel fügt bei: „Die Gottlosen und die, welche keinen lebendigen Glauben haben, obwol sie fleischlich und sichtbar das Sakrament des Leibes und Blutes Christi zwischen den Zähnen pressen (wie St. Augustin sagt), empfangen in keiner Weise Christum, sondern essen und trinken vielmehr das Zeichen oder Sakrament einer so großen Sache ihnen zum Gericht". Es ist zu bemerken, dass dieser 29. Artikel sowol in den Edward'schen Artikeln als in einigen Redaktionen der lateinischen Artikel vom Jare 1568, von denen die englische Redaktion vom Jare 1571, nur eine Übersetzung ist, fehlt, und möglicherweise erst bei dieser letzten Redaktion aufgenommen wurde.

In diesen Artikeln nun ist im Grunde nichts weiter gesagt, als dass Leib und Blut Christi im Abendmal in einer himmlischen und geistlichen Weise gegeben und empfangen werde, und zwar durch das Medium des Glaubens; ein weiter Spielraum ist gelassen für die Erklärung des Wie. Entschiedener spricht sich auch hier der Katechismus aus. „Das Abendmal ist eingesetzt zum fortdauernden Gedächtnis des Opfertodes Christi und der Woltaten, die wir dadurch empfangen. Das Äußere oder Zeichen ist Brot und Wein, das nach dem Befehl Christi empfangen werden soll. Das Innere oder die res signata ist der Leib und das Blut Christ, welche warhaft und wirklich von den Gläubigen in des Herrn Mal hingenommen und empfangen werden. Der Segen, dessen wir dabei teilhaftig werden, ist die Stärkung und Erquickung unserer Seele durch den Leib und das Blut Christi, wie unser Körper durch Brot und Wein gestärkt wird". In dem Abendmalsformular heißt es in der Vorermanung: „Gott hat uns seinen Son gegeben, nicht bloß um für uns zu sterben, sondern auch um unsere geistliche Narung und Stärkung in diesem heil. Sakrament zu sein". „Der Segen ist groß, wenn wir mit warhaft bußfertigem Herzen und lebendigem Glauben dies heilige Sakrament empfahen, denn wir essen dabei in geistlicher Weise das Fleisch Christi und trinken sein Blut; wir sind in Christo und Christus wont in uns; wir sind eins mit Christo und Christus mit uns." In der Konsekration wird gebetet: „Gib, dass wir diese deine Gaben (creatures) von Brot und Wein gemäß deines Sones heiliger Einsetzung zum Gedächtnis seines Leidens und Sterbens empfangend, teilhaftig werden seines hochheiligen Leibes und Blutes". Die Distributionsformel lautet: „Der Leib unseres Herrn Jesu Christi, der für dich gegeben war, erhalte deinen Leib und Seele zum ewigen Leben. Nimm und iss dies zum Gedächtnis, dass Christus für dich starb, und genieße seiner in deinem Herzen durch Glauben mit Danksagung" u. s. w. — In der Abendmalslehre hauptsächlich tragen die englischen Bekenntnisschriften das Gepräge eines Kompromisses und die Spuren des Überganges von der lutherischen zur reformirten Lehre. Die Worte der Liturgie lauten allerdings so, als würde eine wirkliche Gemeinschaft des in den Elementen warhaft gegenwärtigen Christus vorausgesetzt, aber die Distributionsformel lässt ganz die calvinische Auffassung zu, dass gleichzeitig mit dem äußerlichen Genießen der Elemente zum Gedächtnis des geopferten Erlösers der Glaube innerlich den erhöhten Christus genießt. Und wärend der Katechismus entschieden das warhafte wirkliche Empfangen des Leibes und Blutes Christi lehrt, wollen die Artikel nur von einem geistlichen und himmlischen Empfangen durch den Glauben wissen. Der Vermittelungsversuch hat nur dazu gefürt, dass die Gegensätze schärfer auseinander traten. Und so sind von Anfang in der englischen Kirche zwei Auffassungen neben einander hergegangen,

die eine, welche den objektiven und realen Sakramentsbegriff festhielt und sich der lutherischen oder der katholischen Lehre näherte, die andere, welche entweder nur die subjektive oder symbolische Bedeutung des Sakraments in Zwingli'scher Weise anerkannte oder die vermittelnde Stellung Calvins einnahm. Die evangelische Partei besonders stand fast ganz auf Zwingli's Seite. Einer ihrer Hauptvertreter hebt als das Wesentliche nur die vier Punkte hervor: das Abendmal sei ein Gedächtnismal, ein Bekenntnis des Glaubens, ein sacramentum, d. h. Gelübde, Christo zu dienen, und eine geistliche Weide in der Warheit. Beide Teile aber konnten sich auf die Bekenntnisschriften berufen, die Evangelischen auf die Artikel, die Hochkirchlichen auf die Liturgie, den Katechismus und die Homilien. Um aber einen festeren Boden für dieses Dogma zu gewinnen, gingen die Traktarianer auf die alte hochkirchliche Schule und die Kirchenväter zurück. Erst durch Andrews und Bramhall, sagt Pusey, habe er gelernt, die Worte: das ist mein Leib, im buchstäblichen Sinne zu fassen. Außer Pusey sind als die, welche die Abendmalslehre eingehend behandelt haben, hauptsächlich zu nennen Robert Wilberforce, Denison und Newman, außerdem ist der von 15 Traktarianern (darunter Bennet, Keble und Pusey) unterzeichnete „Clerical Protest“ im Denisonstreit zu beachten.

Was nun zunächst den Begriff der Eucharistie betrifft, so läst sich dieser kurz so bestimmen: Die Eucharistie ist das Sakrament, worin die konsekrirten Elemente Brot und Wein warhaftig, aber in himmlischer und geistlicher Weise Leib und Blut Christi werden und der so wirklich gegenwärtige Christus sich selbst mitteilt, den Gläubigen zur Seelenspeise und Seligkeit, den Ungläubigen zum Gericht. Die reale Gegenwart Christi wird als das Wesentliche im Sakrament von allen Traktarianern festgehalten, die Art der Gegenwart aber entweder als Mysterium nicht weiter bestimmt oder, wo das versucht wird, in verschiedener Weise gefasst. Das Manual sagt kurz: „Dass des Herrn Mal administrirt werden solle mit Brot und Wein, konsekrirt durch einen von Christo zu diesem Zweck Bevollmächtigten, um in geistlicher Weise Sein Leib und Blut zu werden.“ Schon zuvor hatte Perceval erklärt, „das Falsche in der römischen Transsubstantiationslehre sei nicht die Annahme der realen Gegenwart, die bis ins 9. Jarhundert von der Kirche gelehrt und von Bucer, Calvin, Luther und Melanchthon festgehalten worden sei, sondern das Unterfangen, die Art der Gegenwart Christi zu erklären, welche Christus unter einem Mysterium verborgen habe. Die englische Kirche erkläre die wirkliche Gegenwart als eine sakramentale geistliche und mystische, die katholische Kirche als eine substantielle, körperliche und mirakulöse“. Pusey sagt: „Die konsekrirten Elemente werden kraft der konsekrirenden Worte Christi warhaftig und wirklich, jedoch in einer geistlichen und unaussprechlichen Weise Sein Leib und Blut“. Über dieses große Mysterium jedoch will er seine eigenen Gedanken zurückhalten, aber es als Mysterium anbeten. Änlich heißt es in dem Clerical Protest: „Wir glauben mit den Homilien, dass wir Leib und Blut Christi unter der Gestalt von Brot und Wein empfangen, und mit Bischof Cosin, dass auf die Worte der Konsekration Leib und Blut Christi real und substantiell gegenwärtig sind, und so dargestellt und Allen, die solches empfangen, gegeben werden, und dies Alles nicht in einer physischen und sinnlichen, sondern himmlischen und unbegreiflichen Weise, wie das von allen Theologen gelehrt wird.“ „Wir sind daher überzeugt, dass die Lehre von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter der Gestalt von Brot und Wein als ein Glaubensartikel in der Kirche von der apostolischen Zeit an gehalten, von den allgemeinen Konzilien angenommen und unseren eigenen Formularien einverleibt worden ist.“ „Die Eucharistie ist“ — nach Wilberforce — „die Ausfürung des in der Inkarnation des Sones Gottes begonnenen Heilswerkes. Durch die Inkarnation wurde Gott und Mensch zusammengebracht und die jenem inhärenten Gnaden als Gabe dem anderen mitgeteilt. Die Eucharistie wie die Inkarnation ist eine objektive Tatsache, unabhängig von unserer Mitwirkung und Zustimmung, analog der Inkarnation selbst, wo die Gottheit rein aktiv, die Menschheit rein

passiv war. Sie ist das Mittel, wodurch die Segnungen der Inkarnation, die der Menschheit überhaupt gegeben waren, an die einzelnen Menschen verteilt werden. — Näher sind in dem Begriff der Eucharistie drei Momente zu unterscheiden: das sacramentum, die res sacramenti und die virtus sacramenti. Was nun zunächst das Verhältnis dieser Momente betrifft, so sagt Denison: „Brot und Wein werden durch den Akt der Konsekration das Äußere oder Zeichen des Abendmales und sind, als sinnliche Gegenstände betrachtet, durch den Akt der Konsekration nicht verändert, sondern bleiben in ihrer natürlichen Substanz. Das Innere oder die res signata ist der Leib und das Blut Christi. Leib und Blut Christi, natürlicherweise im Himmel gegenwärtig, sind in übernatürlicher und unsichtbarer Weise, aber wirklich, in des Herrn Mal gegenwärtig mittelst der Elemente kraft des Konsekrationsaktes. Das signum und die res signata, in und durch den Akt der Konsekration zusammengebracht, machen das Sakrament." Wilberforce geht in seiner ausfürlichen Darstellung auf die Einsetzungsworte zurück. Das τοῦτο (das Subjekt des Satzes) bezeichnet die konsekrirten Elemente, welche das sacramentum oder äußere Zeichen sind, Leib und Blut (Prädikat des Satzes) den warhaft gegenwärtigen Gottmenschen als die res signata. Die Copula kann entweder die Identität von Subjekt und Prädikat oder eine bloße Repräsentation bezeichnen; die letztere beruht entweder auf Änlichkeit, wie bei Zwingli, oder auf Autorität, wie bei Calvin. Das Richtige ist, daſs die Copula die Identität anzeigt, nicht eine persönliche oder physische, sondern eine sakramentale. Das sacramentum und die res sacramenti werden durch die Konsekration zu einem Ganzen verbunden (unio sacramentalis), und daraus folgt die virtus sacramenti, die reale Mitteilung des Gottmenschen. Es kommt daher zunächst auf die richtige Bestimmung der zwei ersten Momente und ihres Verhältnisses zu einander an. Die Irrtümer in der Sakramentslehre rüren von falscher Bestimmung dieses Verhältnisses oder Übersehung eines dieser Momente her. Zwingli läſst die res sacramenti weg und Christi Gegenwart ist nur symbolisch, wärend die Weglassung des sacramentum die capernaitische Irrlehre ausmacht, welche aber nicht der katholischen Lehre Schuld gegeben werden darf. Luther konfundirt res sacramenti und sacramentum. Er behauptet zwar die Wirklichkeit der Gegenwart, leugnet aber ihre Wirksamkeit, gibt die res sacramenti zu, behandelt sie aber doch nur als ein Emblem, als ein Zeichen der Güte Gottes, denn die Rechtfertigung wird nicht durch das Sakrament, sondern durch den Glauben vermittelt. Calvin endlich trennt die res sacramenti von dem sacramentum. Jene, Christi Leib, ist im Himmel, unabhängig vom Sakrament, von welchem somit auch die virtus sacramenti getrennt ist. Anstatt beide Momente durch die Konsekration zu vereinigen, unterschiebt er, weil er die Konsekration nicht gelten lassen will, den Begriff des heil. Geistes als die res sacramenti. So wird ihm das Sakrament nur ein äußerliches Siegel, wodurch Gott den Prozeſs bezeugt, den er in demselben Moment in der Seele des Empfängers vor sich gehen läſst.

Es sind nun die drei Momente des Sakramentsbegriffes im Einzelnen näher zu bestimmen. Das sacramentum oder signum sind die konsekrirten Elemente Brot und Wein. Dabei ist es eine untergeordnete Frage, ob ungesäuerte Hostien oder gewönliches Brot, ob ungegohrener Traubensyrup mit Wasser verdünnt oder gewönlicher Wein genommen wird, wiewol auch hierauf Manche Gewicht legen. Die Hauptsache ist die Konsekration der Elemente, was ein Zweifaches in sich schließt: den Gebrauch der Einsetzungsworte und die Verrichtung der Konsekration durch die dazu ausdrücklich bevollmächtigten Personen. Wie „der einzige Weg zur Seligkeit die Gemeinschaft des Leibes und Blutes des geopferten Erlösers und das für diesen Zweck von Ihm ausdrücklich verordnete Mittel das heilige Sakrament der Eucharistie ist", so ist auch „die von Ihm nicht minder autorisirte Gewär für den Fortbestand und die Applikation dieses Sakramentes die apostolische Kommission der Bischöfe und unter ihnen der Presbyter der Kirche". Dies ist ein Hauptartikel des traktarianischen Bekenntnisses. Somit ist die Konsekration der Elemente mit den Ein-

setzungsworten Christi, wenn sie nicht zugleich durch die Hand eines durch die Kette der apostolischen Succession mit Christo selbst zusammenhängenden Priesters geschieht, keine Konsekration. Die Lutheraner und Reformirten haben kein Sakrament. Die Kraft der Konsekration liegt nicht im göttlichen Wort, sondern in der Hand des Administranten. Sie ist nicht die Hinstellung der Elemente unter den fortdauernden Segen des Dankgebetes Christi, sondern eine durch den Priester geschehende Kraftmitteilung an die Elemente. Alles liegt an der Konsekration. So äußerte schon Froude: „Das Machen des Leibes und Blutes Christi ist den Nachfolgern der Apostel anvertraut." Dasselbe sagt ein traktarianisches Blatt: „Die Geistlichen sind mit der hohen mysteriösen Gabe betraut, Brot und Wein zu Leib und Blut Christi zu machen." — „Der Akt der Konsekration", sagt Denison, „macht die reale Gegenwart Christi." „Die Priester sind die Kanäle, wodurch der heil. Geist schafft, dass Leib und Blut Christi wirklich, obwol unsichtbar, gegenwärtig sind unter der Form von Brot und Wein." — „Die Konsekration", erklärt Wilberforce, „ist das Wesentliche in der Eucharistie und kann nur geschehen durch die ausdrücklich dazu Bevollmächtigten. Wäre in der Konsekration nicht eine reale Wirksamkeit, wodurch die konsekrirten Elemente ein Anderes werden als sie zuvor waren, warum hätte denn die Kirche den Diakonen die Konsekration verboten? Anders ist es bei der Taufe. Hier hat das äußere Zeichen keine bleibende Beziehung zu der inneren Gnade, wie bei der Eucharistie. Hier wird nicht bestimmtes Wasser, sondern das Element des Wassers überhaupt geheiligt als Pfand der mystischen Abwaschung; aber zur Gültigkeit der Taufe ist es nicht absolut notwendig, dass geweihtes Wasser genommen und der Akt durch einen Diener Christi vollzogen werde. Bei der Eucharistie dagegen wird von „diesem" Brot und Wein geredet und die Administration durch den Priester ist absolut notwendig. So hängt also die Gültigkeit und Wirksamkeit der Eucharistie von der Konsekration ab, nicht von der bloßen Disposition des Empfängers, wie Zwingli will, oder von der bloßen Intention des Gebers, deren Siegel und Pfand die Elemente sind, aber beschränkt durch das Decretum absolutum, wie Calvin lehrt."

Wenn aber so die Konsekration der Elemente durch den Priester als das allein Wesentliche hingestellt wird, so sind die zwei anderen Momente, welche nach lutherischer und reformirter Lehre, sowie nach dem richtig gefassten Sinne der englischen Bekenntnisschriften nächst der Konsekration das Sakrament konstituiren: die distributio und sumptio, völlig untergeordnet, wenn nicht bedeutungslos. Die Konsekration allein bewirkt die unio sacramentalis, und daraus folgt mit Notwendigkeit nicht allein, dass Alle, die das Sakrament genießen, dasselbe empfangen, sondern auch, dass die konsekrirten Elemente nicht bloß im Moment des Empfangens, sondern auch one dargereicht und empfangen zu werden, Leib und Blut Christi sind. So sagt der Clerical Protest: Christus ist gegenwärtig „nach der Konsekration und vor der Communion". Überhaupt ziehen die entschiedenen Traktarianer alle diese Konsequenzen, wärend Andere, vorsichtigerweise, sie ganz oder teilweise ablehnen, obwol sie die Konsekration selbst in angefürter Weise fassen. Dies ist aber nun ganz der katholische Begriff der Konsekration. Der Konsekrationsakt des Priesters „macht" Leib und Blut Christi. Das Sakrament ist ein opus operatum. — Wie aber, fragt sich nun weiter, ist dieses „Machen" und „Werden" des Leibes und Blutes Christi zu verstehen? Bleiben die Elemente in ihrer natürlichen Substanz oder werden sie ein Anderes? Es ist hier, da die Zwingli'sche und Calvin'sche Lehre ausgeschlossen sind, überhaupt eine dreifache Auffassung möglich: entweder die Elemente bleiben in ihrer natürlichen Substanz, wärend sie sich zugleich durch die Konsekration mit Leib und Blut Christi verbinden (conjunctio sacramentalis) oder sie geben ihre natürliche Substanz auf und werden ein Anderes (transsubstantiatio) oder endlich sie behalten ihre natürliche Substanz und werden zugleich kraft der Konsekration ein Anderes. Das letztere kann wider in doppelter Weise gedacht werden, entweder so, dass die beiden Substanzen in eine einzige zusammengehen (consubstantiatio) oder dass beide Substanzen unterschieden, aber durch die Konsekration bleibend vereinigt sind.

Die erste Auffassung, die conjunctio sacramentalis, ließe sich in der Formel finden, die der Clerical-Protest, auch Denison u. A., adoptirt haben, dass Christus gegenwärtig sei „unter der Gestalt von Brot und Wein", wonach die Elemente die vehicula und media collativa sein würden. Und da diese Formel in die mit den Wittenbergern vereinbarten 13 Artikel vom Jare 1536 und die Homilien aufgenommen wurde, so scheint nichts klarer zu sein, als dass die Traktarianer mit der Rückkehr zu dieser Fassung sich zur lutherischen Sakramentslehre bekennen. Allein es scheint nur so, denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich sogleich wider ein Unterschied, sowol in der Bestimmung des Konsekrationsbegriffes, als in dessen Konsequenz, dass die einmal konsekrirten Elemente unabhängig vom Genuss Leib und Blut Christi sind und bleiben, wie der Clerical-Protest ausdrücklich behauptet. Es ist also, streng genommen, nicht bloß eine conjunctio realis im Moment des Genusses, was der Traktarianismus lehrt, sondern eine Art Konsubstantiation, nicht im gewönlichen, sondern in einem neuen Sinne. Durch die Konsekration kommt zu der natürlichen und sichtbaren Substanz eine andere, übernatürliche und unsichtbare, nämlich die des Leibes und Blutes Christi, hinzu und wird mit jener bleibend vereinigt. So sagt Denison: „Brot und Wein, ihre wahre, natürliche Substanz beibehaltend, werden in einer unaussprechlichen Weise Leib und Blut Christi durch die konsekrirende Kraft des Priesters"; und wider: „Leib und Blut Christi sind übernatürlich und unsichtbar, aber wirklich gegenwärtig unter der Gestalt von Brot und Wein, und anzubeten wegen der Gottheit, mit welcher sie persönlich vereinigt sind." Darnach würde die sakramentale Vereinigung eine unio personalis sein, analog der Einigung der göttlichen und menschlichen Natur Christi. Auf der Grenzscheide von Konsubstantiation und Transsubstantiation scheint Wilberforce zu stehen, welcher sagt, hier seien „das sacramentum und die res sacramenti so vereinigt, dass sie als Eins angesehen werden können", und wider von einer „realen Wirksamkeit der Konsekration" redet, „wodurch die Elemente ein Anderes werden, als sie zuvor waren". Ist hiermit nicht schon entschieden die Transsubstantiation gelehrt, so doch die Konsubstantiation im üblichen Sinne, wonach beide Substanzen in Eins zusammengehen. Unverholen lehrt Newman die Transsubstantiation. Denn der 28. Artikel will, nach seiner Auffassung, nicht eine abstrakte Theorie aufstellen, oder eine Definition des Wortes „Substanz" geben oder jede Art von Wandlung leugnen, sondern widersetzt sich nur der bestimmten Lehre, dass die materiellen Elemente verwandelt werden in einen irdischen, fleischlichen, gegliederten Leib, körperlich ausgedehnt und in Teile geschieden, der da sei, wo die äußere Erscheinung von Blut und Wein, nur nicht oder nicht immer in die Sinne fallend. Ist aber hiermit irgend eine Art von Wandlung zugegeben, sofern sie nicht in grob materieller Weise gedacht wird, so ist eine wirkliche Transsubstantiation wenn auch in feinerer, geistiger Weise gelehrt. Es kann nicht geleugnet werden, dass der traktarianische mit dem römischen identische Konsekrationsbegriff konsequent zur Transsubstantiation fürt. Denn einmal konsekrirt hören die Elemente auf, bloße Elemente zu sein, ob sie nun sacramentaliter, aber bleibend, oder personaliter mit dem gegenwärtigen Christus vereinigt, oder wirklich verwandelt sind. Irgendwie werden sie ein Anderes; was sie ursprünglich waren, können sie nicht wider werden. Und die Unterscheidung ihrer natürlichen Substanz von dem substantiell gegenwärtigen Leib und Blut Christi ist nur eine logische Unterscheidung, nicht eine reale. Andererseits muss zugestanden werden, dass viele Traktarianer sich dieser Konsequenz nicht bewusst werden und sich damit begnügen, auf halbem Wege stehen zu bleiben und einfach zu behaupten, dass beides in der Eucharistie sei, die Substanz der Elemente und die substantielle Gegenwart Christi. Dies fürt auf die res sacramenti, die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den konsekrirten Elementen. Einstimmig wird diese Lehre von allen Traktarianern festgehalten und der Lehre der evangelischen Partei gegenübergestellt, nach welcher in den Elementen nicht die Gegenwart, sondern eine Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi, die wahre Gegenwart aber im Herzen ist. Wärend aber die Traktarianer alle die reale Gegen-

wart Christi in den Elementen zu ihrem Schiboleth machen, unterscheiden sie sich selbst wider von einander dadurch, dass die einen das Wie der Gegenwart nicht bestimmen, sondern als Mysterium auf sich beruhen lassen, wärend die anderen eine Erklärung suchen. Der Bischof von Exeter z. B. sagt, er halte die reale Gegenwart aufs entschiedenste fest; Leib und Blut Christi werden Allen zum Leben oder Tod gegeben, aber nur in himmlischer und geistlicher Weise. Was aber diese himmlische Weise sei, ob eine praesentia sui generis, die weder ganz gefasst noch ausgesprochen werden könne, das sei ehrfurchtsvollem Nachdenken anheimzugeben. Auch Pusey sagt (s. oben): „Die konsekrirten Elemente werden kraft der konsekrirenden Worte Christi warhaftig und wirklich, jedoch in einer geistlichen und unaussprechlichen Weise Sein Leib und Blut. Über dieses große Mysterium aber wolle er seine eigenen Gedanken zurückhalten". Er macht Luther den Vorwurf, dess er von der römischen Kirche die Meinung beibehalten habe, man müsse die Gegenwart erklären. Und Goode, dem Vorkämpfer der evangelischen Partei gegenüber, sagt er: Es handle sich nicht um das Verhältnis des Äußeren zum Inneren im Sakrament, sondern um die Frage, ob das Innere als gegenwärtig geglaubt werde, wie die alte Kirche lehrte, oder als abwesend, wie Calvin meinte". Änlich der Clerical-Protest mit Bischof Cosin: „auf die Worte der Konsekration ist Leib und Blut Christi real und substantiell gegenwärtig, aber in einer himmlischen und unbegreiflichen Weise". Denison erklärt: „Leib und Blut Christi, natürlicherweise im Himmel gegenwärtig, sind in übernatürlicher und unsichtbarer Weise, aber real, gegenwärtig in des Herrn Mahl mittelst der Elemente, kraft des Konsekrationsaktes. Unter realer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in des Herrn Mal ist nicht zu verstehen die Gegenwart einer Wirkung, die ausgeht von einer res absens, sondern die übernatürliche und unsichtbare Gegenwart einer res praesens, nämlich des warhaftigen Leibes und warhaftigen Blutes, gegenwärtig unter der Gestalt von Brot und Wein". Aber hier nun erhebt sich die größte Schwierigkeit. Die lutherische Lehre erklärt die ware Gegenwart aus der communicatio idiomatum und der daraus folgenden Ubiquität, also die besondere Gegenwart im Sakrament aus der Allgegenwart, aber alle Traktarianer außer Wilberforce verwerfen (im Einklang mit den englischen Bekenntnisschriften) die Ubiquität und communicatio idiomatum als Irrlehren. Der erhöhte Christus ist naturaliter, d. h. wirklich und wesentlich nur im Himmel gegenwärtig, und gleichwol soll er wirklich und wesentlich überall im Sakrament gegenwärtig sein. Es ist leicht, Behauptungen aufstellen und, statt sie zu rechtfertigen, sich hinter den Vorhang des Mysteriums flüchten. Die Berufung auf die Unbegreiflichkeit könnte in dem Falle noch eher zulässig erscheinen, wenn überhaupt über die Art der Gegenwart Christi nichts ausgesagt würde. Allein dies geschieht doch, sofern bestimmt gesagt wird, Christi Leib und Blut sei naturaliter nur im Himmel gegenwärtig. Wird aber so viel dogmatisch festgestellt, so darf man sich auch den Konsequenzen nicht entziehen. Ist nun der verklärte Leib Christi seiner Natur nach nur im Himmel gegenwärtig, so kann er folgerichtig nirgends sonst, also auch im Sakrament nicht, realiter und substantialiter, sondern nur virtualiter gegenwärtig sein. Es ist eine praesentia operativa, nicht realis. Wird aber dennoch von einer realen Gegenwart im Sakrament geredet, so ist diese entweder so möglich, dass, wie Calvin aus der obigen Prämisse folgerichtig schließt, die Seele im Genuss des Sakramentes zu dem im Himmel gegenwärtigen Christus sich erhebt, oder dass die Elemente durch die Konsekration in den wahren Leib und das wahre Blut Christi verwandelt werden. Da nun die bloß operative Gegenwart so gut wie die calvinische Fassung verworfen wird, so bleibt nur die dritte Folgerung übrig. Auch auf diesem Punkte also zeigt sich eine innerlich notwendige Fortentwickelung des Traktarianismus zum Katholizismus. Dieser Konsequenz nun haben zwar viele Traktarianer wissentlich oder unwissentlich sich entzogen und ihrem Denken eine Grenze gesetzt mit der Formel: Christus ist natürlicherweise im Himmel gegenwärtig, in übernatürlicher und unbegreiflicher Weise im Sakrament. Tiefer blickende aber erkannten wol, dass es nicht genüge, eine, Gegensätze in sich schließende, Behaup-

tung nur so hinzustellen, one sie zu vermitteln. Sie haben daher eine Erklärung der realen Gegenwart versucht, sind aber dadurch zum römischen Dogma gefürt worden. Newman sagt im 90. Traktat im wesentlichen Folgendes: Die reale Gegenwart Christi im Sakrament ist von der englischen Kirche anerkannt, aber es wird gesagt (Anhang zur Abendmalsliturgie), der natürliche Leib und Blut Christi sind im Himmel und nicht hier, weil es unmöglich ist, dass sie gleichzeitig an mehr als einem Orte sind. Christus ist realiter gegenwärtig, aber nicht localiter. Der Begriff „Gegenwart ist ein relativer; er hängt bei materiellen Dingen von dem Medium ab, das das Subjekt und Objekt verbindet (Gesicht, Gehör, Gefül). Verschieden davon ist der Rapport zwischen Geist und Geist. Die intimste Gegenwart, die wir denken können, ist die geistige Gegenwart in der Seele; diese ist uns näher, als irgend ein materielles Objekt. Können uns nun geistige Wesen nahe gebracht werden, so ist ihre Gegenwart eine sui generis, viel vollkommener und einfacher, als eine sogenannte lokale Gegenwart. Sie hat nichts zu tun mit den Graden von Nähe und Ferne. Bei geistigen Dingen scheint Durchgang durch den Raum keine Bedingung zu sein. Bei Christus nun ist das Geheimnisvolle das: er hat einen Leib, aber einen geistlichen; er ist an einem Ort und doch als Geist. Seine Art, da oder dort gegenwärtig zu sein, mag so verschieden sein von dem Kommen materieller Körper, als eine geistige Gegenwart vollkommener ist. Er mag zur Rechten Gottes sein, wärend er hier gegenwärtig wird realiter und doch nicht localiter, sondern supranaturaliter, kurz in einer mysteriösen Weise. Er kommt durch die Vermittelung des heil. Geistes in und durch das Sakrament. Das Sakrament ist das Mittel seiner geistlichen Gegenwart, und diese zu empfangen, ist der Glaube das Mittel, daher es eine sakramentale Gegenwart genannt wird. Newman plädirt hier (wie er überhaupt in dem Traktat als schlauer Advokat jeden Punkt für sich von dem ihm günstigsten Standpunkte auffasst) für die reale Gegenwart als einer geistlichen, unbekümmert um das, was er in demselben Abschnitt zu Gunsten der Wandlung der Elemente gesagt. Viel ernster nimmt Wilberforce die Sache auf: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie ist eine übernatürliche, nicht natürliche, denn die natürliche Gegenwart des verklärten Leibes Christi ist gemäß, wenn auch nicht unterworfen, den Gesetzen der materiellen Existenz. Die Gegenwart ist ferner sakramental, nicht sinnenfällig. Das sacramentum zwar ist ein Gegenstand für die Sinne, aber die res sacramenti ein Gegenstand des Glaubens. Unser Herr ist gegenwärtig im Himmel an einem besonderen Ort und unter besonderer Gestalt (derselben, unter welcher ihn die Apostel sahen), aber im Sakrament ist er übernatürlicherweise gegenwärtig. Zu dieser sakramentalen Gegenwart gehört die Gestalt nicht. Und doch ist eine Verbindung zwischen sacramentum und res sacramenti, und ersteres hat Gestalt und Ort. So, obwol der res sacramenti an sich weder Ort noch Gestalt zukommt, hat sie solches doch durch das sacramentum, mit dem sie verbunden ist. So kann man sagen, der Leib Christi habe die Gestalt der Elemente und nehme den Raum ein, über den sich die Elemente ausdehnen — ähnlich, wie der Geist im Leibe ist, oder das Licht die Gestalt der Öffnung annimmt, durch die es hereinfällt. Endlich ist die Gegenwart real, nicht bloß symbolisch oder virtuell. Letztere ist ebenso schwer zu erklären, als die reale Gegenwart. Diese selbst ist mehr einer dynamischen als natürlichen Gegenwart zu vergleichen, und ist jedenfalls substantiell. Leib und Blut Christ, die in der Eucharistie wirklich da sind, beziehen sich zunächst auf die Gegenwart seiner Menschheit, aber kraft der unio personalis schließen sie auch die Gegenwart der Gottheit in sich. Also unter Fleisch und Blut im Sakrament ist Christus selbst zu verstehen nach seiner Gottheit, Seele und Leib. Seine Menschheit war das Medium, durch welches seine ganze Person mitgeteilt wurde. Sein Leib bildete das Glied zwischen ihm und der Natur des Menschen; durch das Band der Persönlichkeit ist er mit ihm verbunden, durch die Eucharistie den Aposteln gegeben; und zwar ist es warscheinlich, dass wärend Christus bei der Einsetzung des Sakramentes natürlich gegenwärtig war vor seinen Jüngern, er in einer neuen übernatürlichen Weise seinen Leib und sein Blut ihnen mitteilte. Christus ist

selbst gegenwärtig nicht bloß durch Einfluss, Wirkung und Tätigkeit, sondern durch das Wesen und die Substanz, die er als wares Haupt der Menschheit hat. — Auf diese Lehre von der waren und realen Gegenwart Christi in der Eucharistie gründet nun Wilberforce die Lehre vom Eucharistie-Opfer. Schon Froude hatte das τοῦτο ποιεῖτε als sacrificite gefasst. Ebenso Perceval, der die Stelle 1 Kor. 11, 23—26 so deutet: Opfert dies, so oft ihr zu meinem Gedächtnis esset und trinket. Derselbe sagt weiter, Brot und Wein im Abendmal seien dieselben Elemente, wie in der Mincha, welche einen Teil des Passah bildete, das ja ein Opfer gewesen sei. Die Eucharistie sei also in demselben Sinne ein Opfer wie das Passah. Newman erklärte, der 31. Artikel gegen die Messen sei nicht gerichtet gegen die Messe an und für sich und ihr Wesen als commemoratives Opfer für die Lebendigen und die Toten zur Vergebung der Sünden, sondern nur dagegen, dass dies Opfer unabhängig und unterschieden sei von dem Opfer am Kreuz und als eine Einnahmsquelle für die Ministranten angesehen werde. Und als commemoratives Opfer haben mit Newman viele Andere die Eucharistie gefasst. Wärend aber der Opferbegriff meist unvermittelt aus der alten Kirche als zur res sacramenti gehörig herübergenommen wird, sucht ihn Wilberforce aus dem Mittleramte Christi herzuleiten. Die Bedeutung des Eucharistieopfers beruht nach ihm auf der Tatsache, dass unsere Annahme bei Gott allein dem Verdienst und Mittleramt Christi zuzuschreiben ist. Nun haben wir durch die heiligen Riten seiner Kirche das Recht des Zutritts zu Gott, und unter diesen ist die Eucharistie das Höchste, die Krone des öffentlichen Gottesdienstes. „Die Eucharistie wird passend das christliche Opfer genannt, nicht bloß als Hauptritus des öffentlichen Gottesdienstes, sondern als der besondere Akt, wodurch die wirksame Fürsprache des Hauptes der Kirche im Himmel hinabreicht in die untere Sphäre unseres irdischen Gottesdienstes.“ Es ist keine Widerholung des Opfers am Kreuz, denn dieses ist ein- für allemal geopfert. Aber unsere Annahme bei Gott, durch das Opfer am Kreuz erkauft, wird durch das Opfer des Altars applizirt. — Aber wiefern ist denn diese Applikation des Opfertodes Christi ein Opfer? Christus, wird geantwortet, wird wirklich geopfert als die res sacramenti, aber auch die Kirche ist mitinbegriffen, weil sie der mystische Leib Christi ist und durch die Gegenwart seines Leibes geheiligt wird. So ist die Eucharistie das Opfer der kollektiven Kirche, aber auch das Opfer Christi selbst. So ist auch der Opfernde Christus selbst und zugleich die Kirche als sein mystischer Leib. Das Opfer wird verrichtet durch die Hände seiner Diener, aber die mystische Wirksamkeit wird durch ihn vollbracht. Er, der Konsekrirende, ist der Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedech's, und wält dieses Mittel, um seine persönliche Intercession wirksam zu machen. Er ist es, der durch die Stimme seiner Diener die irdischen Gaben konsekrirt und so das Mysterium seiner wirklichen Gegenwart mitteilt. Durch ihn wird das kostbare Opfer vor den Thron des Vaters gebracht und diese Intervention des himmlischen Hauptes gibt Realität der Handlung seines irdischen Dieners, und überhaupt dem Gottesdienst der universalen Kirche eine Realität, die ihm nichts Anderes geben kann. — Durch diese und änliche Behauptungen schleppt sich Wilberforce hindurch, one zu einer klaren Begründung des Eucharistie-Opfers zu gelangen; denn weder aus dem Mittleramte noch der res sacramenti lässt sich die Notwendigkeit eines Opfers deduciren. Man sieht, sein Interesse ist eigentlich ein anderes, nämlich den fertig aus der katholischen Kirche herübergenommenen Begriff des Meßopfers, als Culmination des Gottesdienstes, als die eigentliche res sacramenti zu verteidigen. Er sagt selbst: „In der Eucharistie ist die res sacramenti Leib und Blut Christi; somit haben wir Etwas im Sakrament, was wir Gott opfern können“. So schlägt der Begriff des Sakraments, als einer rein objektiven Selbstmitteilung Christi, oder Applikation seines Verdienstes auf den Menschen um in ein Tun des Menschen, ein von der Kirche dargebrachtes Opfer. Über die virtus sacramenti lehren die Traktarianer einstimmig, dass die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi der einzige Weg zur Seligkeit sei. Wie die Taufe, lehrt Pusey, Vergebung der Erbschuld und Tatsünden gibt, Christo einverleibt und den Keim des

geistlichen Lebens in den Menschen legt, so närt die Eucharistie dieses Leben. „Die Eucharistie gibt nicht bloß geistliche Kraft, Einheit mit Christo, sein Einwonen, sondern auch in seinem Teile Vergebung der Sünden. Wie „das Manna vermochte allerlei Lust zu geben und war Jeglichem nach seinem Schmack eben", so wird Er, das himmlische Manna, Jedem das, was er bedarf und empfangen kann, den Bußfertigen vielleicht hauptsächlich Vergebung der Sünden und erneuertes Leben; denen aber, die ihn geliebt haben und sein Wort gehalten, gibt er seine eigene entzückende und leuchtende Gegenwart voller Gnade, Leben und Liebe, aber Jedem volle Genüge, weil Jedem seine überfließende, unverdiente Güte. Das Leben, das er in ihm selber hat als Gott, eins mit dem Vater, teilte er dem Fleische mit, das er annahm. Wer nun sein Fleisch isset und trinket sein Blut, der isset ihn und nimmt so seinen Herrn in sich auf, der bleibet in ihm und Christus in ihm und hat so schon das ewige Leben. Er hat Ihn, der Leben, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit ist, um auszustoßen und zu absorbiren die natürliche Sterblichkeit, Tod und Verwesung, und wird ewig leben, weil er eins geworden ist mit dem, der da ewig lebet. „Das ist also", sagt Pusey weiter, Wilberforce'sche Ideeen sich aneignend, der Prozess des Mysteriums der Inkarnation, dass das ewige Wort so unser Fleisch annahm, dass es ihm sein inhärentes Leben mitteilte. Indem wir sein Fleisch genießen, wird uns dieses Leben mitgeteilt, nicht bloß unserer Seele, sondern auch unserem Leibe. Das Leben, das Er ist, gibt erst seine eigene Lebenskraft seinem sündlosen Fleische, welches er unauflöslich mit sich vereinigt hat, umschließt und belebt die menschliche Natur und findet durch das Brot, welches sein Fleisch ist, einen Eingang in uns individuell, durchdringt uns nach Leib, Seele und Geist und verklärt und erneuert uns in sein eigenes Licht und Leben. Durch diese Mitteilung der göttlichen Natur wird die Vollkommenheit der ewigen Seligkeit erreicht. So ist Christus warhaft der Mittler zwischen Gott und Mensch, sofern er als Gott eins ist mit dem Vater, als Mensch eins mit uns, so sind wir warhaft eins mit ihm, der der Vater ist."

Welche Wirkung hat aber das Sakrament bei denen, die es unwürdig genießen?

Der 29. Artikel erklärt aufs Bestimmteste, dass sie nicht die res sacramenti, sondern nur das sacramentum empfangen, und zwar zum Gericht. Und viele Traktarianer schließen sich dieser Lehre an; auch Pusey anfänglich. Allein aus dem Begriff der realen Gegenwart, wie er oben aufgestellt wurde, folgt mit Notwendigkeit, dass Würdige und Unwürdige in der Eucharistie dasselbe empfangen. Und dies ist denn auch die Lehre der konsequenten Traktarianer. Denison sagt: „Das sacramentum oder signum und die res signata wird allen Kommunikanten gegeben und von ihnen empfangen. In denen allein, die das Sakrament würdig empfangen, haben sie (signum und res signata) eine heilsame Wirkung, aber die, welche sie unwürdig empfangen, essen und trinken ihnen selber das Gericht". Änlich der Clerical Protest: „Wir glauben mit Ridley, dass der Genuss des Leibes und Blutes Christi den Gläubigen und Gottesfürchtigen die Teilnahme und Gemeinschaft des Lebens und der Unsterblichkeit ist, und widerum sagt Paulus von den Bösen und Gottlosen, sie essen und trinken ihnen selber das Gericht, d. h. sie empfangen nicht des Herrn Leib mit der gebürenden Ehre; und mit Poynet, dass die Eucharistie, was die Natur des Sakraments betrifft, wirklich der Leib und das Blut Christi ist, und eine warhaft göttliche und heilige Sache ist, selbst wenn sie von Unwürdigen genossen wird, wärend sie jedoch nicht der Gnade und Heiligkeit derselben teilhaftig werden, sondern sich selber Tod und Verdamnis essen und trinken". „Wir sind daher überzeugt, dass die in der Kirche gewönliche Auffassung der hl. Schrift die ist, dass die Gottlosen, obwol sie in keiner Weise Christi teilhaftig werden, noch geistlicherweise sein Fleisch essen und sein Blut trinken, doch im Sakrament nicht bloß empfangen, sondern auch essen und trinken, unwürdig zu ihrer Verdammnis, Leib und Blut Christi, das sie nicht unterscheiden." Auch Pusey lehrt, dass Christus im Abendmal warhaft gegenwärtig sei auch bei den Bösen, jedoch nicht als Erlöser, sondern als Richter.

Palmer gibt ebenfalls zu, dass aus der realen Gegenwart folge, dass auch die Unwürdigen Leib und Blut Christi genießen, außer, fügt er bei, „wenn Gott selbst eingreife, so dass die sakramentale Gegenwart entzogen werde". Und letzteres ist seine Ansicht. — Noch ist ein Punkt hier zu betrachten, der aus der realen Gegenwart notwendig zu folgen scheint, die Anbetung des im Sakrament gegenwärtigen Christus. Diese unterscheiden die Traktarianer von der Anbetung des sacramentum oder der konsekrirten Elemente, welche der 28. Artikel verwirft. Denison erklärt: „Anbetung gebürt dem Leib und Blut Christi, die in des Herrn Mal übernatürlich und unsichtbar, aber wirklich unter der Gestalt von Brot und Wein gegenwärtig sind, von wegen der Gottheit, mit der sie persönlich vereinigt sind. Aber die Elemente, durch welche der Leib und das Blut Christi gegeben und empfangen werden, dürfen nicht angebetet werden". Der Clerical-Protest sagt: „Wir halten mit Bischof Andrews, dass Christus selbst, das Innere des Sakramentes in und mit dem Sakrament, für sich und außer dem Sakrament, wo immer er sein mag, anzubeten ist, und mit Bramhall: „das Sakrament ist anzubeten, sagt das Tidentinum, d. h. formaliter Leib und Blut Christi, sagen Etliche; wir sagen dasselbe; das Sakrament, d. h. die Gestalt von Brot und Wein, sagen Andere; dies leugnen wir". „Wir sind deshalb überzeugt, dass der Brauch, Christum als hier besonders gegenwärtig nach der Konsekration und vor der Kommunion anzubeten, in der Kirche allgemein geherrscht hat." „Der gegenwärtige Christus", sagt Pusey, „nicht das Sakrament ist anzubeten." Aber trotz dieser Unterscheidung ist der Traktarianismus der Artolatrie nicht sehr fern, da durch den Konsekrationsakt die Elemente mit dem darin gegenwärtigen Christus wenn nicht persönlich, doch bleibend vereinigt sind und so enge, dass sie sich von ihm nicht mehr trennen lassen. Freilich nicht die natürliche Substanz der Elemente wird angebetet, aber die durch die Konsekration zu Leib und Blut Christi gemachten Elemente. Das ist die unausweichliche Konsequenz der tractarianischen Lehre.

d) Beichte und Absolution. Zwischen Taufe und Eucharistie tritt als Mittelglied die Beichte, die fast auf die Stufe eines Sakramentes erhoben wird — „sacramental confession". Genauer würde sie als Sakrament der Absolution zu bezeichnen sein. „Wie die Taufe für unsere Widergeburt, das Sakrament des Altars für die Vollendung unseres Lebens von Christo eingesetzt ist, so dient die Absolution dazu, den Verlust der ersteren wider gut zu machen und für den Empfang der zweiten mit desto größerer Sicherheit vorzubereiten. „Gott teilt durch die Absolution eine innere geistliche Gnade und die autorative Vergewisserung Seiner Vergebung mit und zwar durch den Priester". Im Unterschied von der römischen Kirche gibt die englische die Beichte frei, und dies ist ein Vorteil, sofern dadurch der bloßen Formalität vorgebeugt wird. Allein, muss bemerkt werden, obwol frei, ist sie doch notwendig und Pflicht, sofern durch sie zur rechten Selbsterkenntnis gefürt, und zum heilsamen Gebrauch der Eucharistie vorbereitet wird. Sie ist die Medicin, die letztere die Narung der Seele. Aus solcher Auffassung folgt von selbst die Praxis häufiger und durch einen geistlichen Fürer geleiteten Privatbeichte, welche nirgends verboten, vielmehr im Formular für Krankenkommunion empfohlen wird. Für den Beichtiger sind Handbücher, wie The Priest in Absolution notwendig, nicht um Fragen vorzulegen, die üble Gedanken wecken könnten, sondern um in den häufig vorkommenden schwierigen Fragen das richtige Urteil zu fällen und entscheiden zu können, ob die Sünde zu erlassen sei oder zu behalten (s. Carter, The Freedom of Confession, 1877, und Doctrine of Confession in the Church of England, 1869; Gresley, Ordinance of Confession).

Sind aber nun die Sakramente die einzigen Gnadenmittel, das Medium, durch welches, gleichsam per traducem, das Heil in Christo auf die Menschheit übergeleitet, das geistliche, ewige Leben in dem Einzelnen erzeugt und erhalten wird, so kommt Alles darauf an, dass die rechte und heilskräftige Verwaltung der Sakramente durch eine göttlich verordnete Institution vermittelt und verbürgt werde — die Kirche.

3) Die Lehre von der Kirche. — a) Begriff der Kirche. Der Begriff der Kirche kann überhaupt in zweifacher Weise bestimmt werden, einerseits als göttliche Heilsanstalt, andererseits als Gemeinschaft der Heiligen. Die letztere Auffassung ist, im Anschluss an die Augsburger Konfession, im 19. Artikel der englischen Kirche gegeben, welcher also lautet: „Die sichtbare Kirche Christi ist eine Gemeinde der Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gepredigt und die Sakramente in allen wesentlichen Stücken nach der Einsetzung Christi recht verwaltet werden. Wie die Kirchen von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien geirrt haben, so hat auch die römische Kirche geirrt, nicht bloß was Leben und Ceremonieen betrifft, sondern auch in Glaubenssachen“. Der 20. Artikel sagt ferner: „Die Kirche hat die Vollmacht, Riten und Ceremonieen anzuordnen, und die Autorität in Glaubensstreitigkeiten; jedoch steht es der Kirche nicht zu, irgend Etwas anzuordnen, was dem geschriebenen Worte Gottes zuwider sein würde, noch kann sie eine Stelle der Schrift so erklären, dass sie einer anderen widersprechen würde. Obwol daher die Kirche eine Zeugin und Verwahrerin der heil. Schrift ist, so darf sie doch, wie sie gegen dieselbe nichts anordnen kann, so auch nicht fordern, dass über dieselbe hinaus etwas als zur Seligkeit notwendig geglaubt werde“. Über kirchliche Traditionen und Ceremonieen fügt der 34. Artikel bei, dass sie nicht überall und allezeit notwendig dieselben sein müssen, sondern von der Obrigkeit nach der Verschiedenheit der Länder, Zeiten und Sitten angeordnet und geändert werden können, vorausgesetzt, dass dies nicht im Widerspruch mit dem göttlichen Wort geschehe; dass aber der Einzelne solche gesetzliche Anordnungen nicht brechen dürfe. — Demgemäß ist die Kirche die Gemeinschaft derer, die unter der Autorität des göttlichen Wortes und im Genuss der Sakramente stehen. Zugleich ist damit aber auch die andere Seite des Begriffs der Kirche gegeben, sofern ihr die Predigt des Wortes, die Verwaltung der Sakramente und die Anordnung der Riten und Ceremonien anvertraut ist, und zwar nicht der Kirche überhaupt als Gemeinschaft der Gläubigen, sondern — nach dem durch den 36. Artikel sanktionirten Ordinationsformular — dem von Gott eingesetzten geistlichen Amt in seinen drei Ordnungen der Bischöfe, Priester und Diakonen. Somit ist die Kirche eine göttliche Institution, durch welche, mittelst der Predigt des Wortes und der Verwaltung der Sakramente, eine Gemeinschaft der Gläubigen gebildet und erhalten wird. Diesen Begriff der Kirche nun wollten die Traktarianer wider zur vollen Geltung bringen, gegenüber der evangelischen Partei, welche den reformirten Begriff substituirt hatte. Denn dieser letzteren war die Kirche die Gemeinschaft der zu allen Zeiten und aus allen Völkern und Partikularkirchen wirksam Berufenen, und das Episkopalsystem hatte ihr nur die Bedeutung einer zweckmäßigen Einrichtung, nicht einer göttlichen Institution. Schon der Vorläufer der Tractate, The Churchman's Manual, suchte die Bedeutung des geistlichen Amtes als das Wesentliche im Begriff der Kirche in ein helles Licht zu stellen. Weiter wurde die Lehre in vielen Traktaten und anderen Schriften entwickelt. Darnach kann der Begriff der Kirche im Allgemeinen so bestimmt werden: Die Kirche, als die von Christo selbst gegründete und durch die apostolische Succession forterhaltene Heilsanstalt, ist die einzige Vermittlerin des Heiles in Christo, sofern sie die alleinige Spenderin der Gnadenmittel, die alleinige Bewarerin und Zeugin der Warheit und die höchste Autorität in Sachen des Glaubens und Lebens ist. Als Vermittlerin der Heilsgüter begründet sie die Gemeinschaft der Heiligen.

Als Attribute der Kirche werden zunächst die vier des nic. konstant. Bekenntnisses hervorgehoben, dass sie una, sancta, catholica et apostolica sei. Sie ist eine als Leib, dessen Haupt Christus ist, als Eine Heerde unter dem Einen Erzhirten, als Einen Herrn, Einen Glauben, Eine Taufe, Einen Gott und Vater habend (Ephes. 4). Sie ist heilig hinsichtlich ihres Hauptes, ihres heiligen Berufes (1 Petr. 1, 15, 2 Tim. 1 9), ihrer heiligen Taufe, wodurch der Mensch neu geschaffen wird nach Gott in rechtschaffener Heiligkeit und Gerechtigkeit (Eph.

4, 24); hinsichtlich ihrer heil. Handlungen, des heil. Lebens, das von den Mitgliedern verlangt wird, und des heil. und unbefleckten Erbes (1 Petr. 1, 4). Sie ist *allgemein* oder *katholisch*, einmal in Beziehung auf Zeit und Raum, da sie durch alle Zeit von Anfang bis zu Ende der Welt besteht (Matth. 28, 20); hinsichtlich des Raumes, sofern sie alle Völker umfasst, die in den wesentlichen Punkten des Glaubens eins sind. Katholisch ist sie sodann in Beziehung auf Lehre und Praxis, indem sie alle Warheit empfangen hat und lehrt (Joh. 16, 13) und alle göttliche Gnadenmittel verwaltet. Sie ist *apostolisch* als erbaut auf den Grund der Apostel und beständig bleibend in der Lehre und der Gemeinschaft der Apostel und ihrer gesetzlichen Nachfolger. Auch die Attribute der Unvergänglichkeit und Infallibilität kommen der Kirche zu. Sie ist *unvergänglich* als der Leib Christi (wärend Partikularkirchen untergehen können) und hat die Verheißung, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen, und dass der Herr bei ihr sein werde alle Tage bis an der Welt Ende. *Infallibel* ist sie, sofern das Evangelium ein ewiges ist, die hl. Schrift bis ans Ende bleibt und sofern sie, kraft der beständigen Gegenwart Christi in ihr, ein Pfeiler der Warheit ist. — Wärend nun aber alle evangelischen Kirchen diese Attribute auf die Idee der Kirche oder die unsichtbare Kirche beziehen und nur in beschränktem Maße auf die sichtbare Kirche anwenden, schließt sich der Traktarianismus ganz der Auffassung der alten Väter an. *Die ware Kirche ist nicht eine Idee, sondern eine Realität, die Kirche als göttliche Heilsanstalt gefasst, ist wesentlich sichtbar.* Der Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche findet nur statt, wo von der *Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen* geredet wird. Hier nun wird der Begriff der Kirche so bestimmt: Die *sichtbare* Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das reine Wort Gottes gelehrt, die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet und die Kirchenzucht gehörig gehandhabt wird. Die *unsichtbare* Kirche besteht aus den Hausgenossen Gottes (Ephes. 2, 19) im Himmel wie auf Erden. Sie ist die Braut Christi one Flecken oder Runzel, der mystische Leib Christi, dessen Glieder Gott allein bekannt, deren Namen im Himmel angeschrieben sind. Die Kirche ist sichtbar, sofern sie von Menschen gesehen wird, unsichtbar, sofern sie nur Gott bekannt ist. Die sichtbare Kirche enthält Gute und Böse, die unsichtbare nur Gute. Jene ist die Kirche der Berufenen, diese der Erwälten; jene die streitende, diese die triumphirende. Das Haupt der unsichtbaren wie der sichtbaren ist allein Christus. Der Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer ist aber nicht ein Gattungsunterschied, sondern die Bezeichnung derselben Kirche nach ihren zwei verschiedenen Zuständen. „Die Schrift macht die sichtbare Kirche zur Bedingung der unsichtbaren. Es gibt eine göttlich eingesetzte sichtbare Kirche und diese ist eine und dieselbe gewesen durch successive Inkorporation der Mitglieder“ (Trakt. 11). Ist aber die sichtbare Kirche die Voraussetzung der unsichtbaren, so ruht letztere ganz auf jener, sie ist die Sammlung der aus jener hervorgehenden waren Mitglieder. One Vermittelung der sichtbaren Kirche kann Keiner Glied der unsichtbaren oder triumphirenden werden. Es gilt also im vollen Sinne in Beziehung auf die sichtbare Kirche: extra ecclesiam nulla salus. —

Wenn nun aber die Idee der Kirche als göttlicher Institution in der sichtbaren Kirche völlig zur Darstellung kommt, die sichtbare Kirche selbst aber in verschiedene Kirchengemeinschaften gespalten ist, so ist unter diesen nur diejenige die ware Kirche, in welcher die genannten Attribute sich finden. Diese Attribute sind die Kennzeichen der waren Kirche, jedoch nicht alle in gleichem Maße. Denn eben um der Spaltung willen kann das Attribut der Einheit nur sofern als Kennzeichen gelten, als es mit dem der Katholizität zusammentrifft. Ebenso ordnet sich das Attribut der Heiligkeit dem der Apostolizität unter, da nicht sowol die Heiligkeit der Kirchenmitglieder als die der kirchlichen Institution in Betracht kommt. Auch die Attribute der Unvergänglichkeit und Infallibilität sind nur Konsequenzen des göttlichen Ursprungs der Kirche und inbegriffen in der Katholizität. Da aber der Kirche kraft ihres apostolischen und katholischen Charakters Infalli-

nationsformular) das Einwonen des hl. Geistes in Paulus und Timotheus nicht als etwas wunderbares, als Gabe einer außerordentlichen Gnade, sondern als ihren Anteil des Geistes, der auf alle Apostel, und deren Nachfolger für alle Zeiten ausgegossen sei. Diese Gabe sei zwar nicht eine wunderbare im gewönlichen Sinne, aber eine übernatürliche, nicht die bewarende und helfende, wie bei allen Christen, sondern eben das, was die Kirche die apostolische und bischöfliche Gnade nenne. „Die Gabe des hl. Geistes ist in der Welt einzig durch die apostolische Succession erhalten worden" (Vorwort zu Froudes Remains Vol. II). Diese Geistesgabe also, durch die bischöfliche Handauflegung vererbt, ist das Wesentliche in der apostolischen Succession. Sie gibt allein ebenso die Berechtigung, wie die Befähigung zur Fürung des geistlichen Amtes und besonders zur heilskräftigen Spendung der Sakramente, zumal sofern ein mysteriöses Machen des Leibes und Blutes Christi gelehrt wird. Es handelt sich hier wie bei den Sakramenten um eine reale und übernatürliche Gabe. Wie aber bei den Sakramenten nicht das Wort Christi, sondern der Konsekrationsakt des Priesters das Sakrament macht, so ist auch bei der Konsekration des Priesters nicht das Wort Christi das Wesentliche, sondern wider ein Akt — die bischöfliche Handauflegung. Die apostolische Succession ist eine galvanische Kette, wodurch die Gabe des Geistes übergeleitet wird. Durch Handauflegung werden andere Glieder dieser Kette angereiht und selbst wider Konduktoren der Geistesgabe. Wer nicht ein Glied dieser Kette ist, hat kein Recht zum Amt, keine Befähigung zur Verwaltung des Sakraments. „Er mag Wasser brauchen oder Brot und Wein, aber Sakramente sind das nicht." — Mit dieser Auffassung der apostolischen Succession ist die Idee des Priestertums als des notwendigen und einzigen Mittleramtes zwischen Christus und der Gemeinde gegeben, der Priesterstand vom Laienstand scharf geschieden. Der Klerus ist es, der die Kirche — als göttliche Heilsanstalt betrachtet — ausmacht. Der Klerus ist der Erbe der Apostel. „Die Bischöfe sind die geistlichen Söne der Apostel und müssen um ihres Amtes willen geehrt werden. Christus ist der Mittler oben, sein Knecht, der Bischof ist sein Ebenbild auf Erden, die Menschheit der Gegenstand seines Lehrens" (Tract. 10). „Kraft der apostolischen Kommission steht jeder Bischof an der Stelle eines Apostels der Kirche und versieht sein Amt durch die Geistlichen, die er ordinirt." „Die Kirche hat eine Macht, welche sie fast auf gleiche Höhe mit Gott selbst stellt — die Macht, Sünden zu vergeben durch das Bad der Widergeburt, und die Seelen aus der Hölle in den Himmel zu bringen" (Sewell). „Die göttliche Kommission ist es allein, was dem Geistlichen Gehör verschaffen muss, was Predigt und Sakrament wirksam macht zur Seligkeit" (Trakt. 35). Dem Einwurf, dass 1 Petr. 2, 9 das allgemeine Priestertum der Christenheit gelehrt werde, wird mit der Bemerkung begegnet, dass diese Worte von Moses allerdings an das ganze Volk gerichtet worden seien, dass aber in diesem Volk das Amt beschränkt gewesen sei auf den Stamm Levi und das Priestertum auf das Haus Aaron. Es folge daher aus dieser Stelle nicht, dass alle Christen ein Recht zur Ausübung des geistlichen Amtes haben" (Man.). So werden auch andere Stellen, wie namentlich Matth. 28, 20; Luk. 22, 29. 30, ausschließlich auf die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe, bezogen. Näher unterscheidet Perceval (a letter to Dr. Arnold) zwei Seiten des christlichen Priestertums, dessen ewige Fortdauer er auf Jes. 19, 19 bis 21; Zeph. 3, 9. 10; Ps. 45. 96. 72; Mal. 1, 11, 3, 4; Matth. 5, 23 gründet. Die eine Seite ist nach ihm der Gottesdienst Namens und behufs der Gemeinde, die andere der Dienst an der Gemeinde des Herrn Namens und seitens Gottes. In ersterer Hinsicht reden die Apostel von einem evangelischen Priestertum, das nach 1 Petr. 2, 5; 1 Tim. 3, 1; Hebr. 5, 1; 8, 3; 3, 10; 1 Kor. 10, 21; Hebr. 9, 23 (wo unter τὰ ἐπουράνια „Personen unter der christlichen Heilsökonomie" verstanden werden) das Eucharistieopfer darzubringen hat. Dass aber dies durch Jemand Namens und behufs der Gemeinde geschehen müsse, geht aus 1 Kor. 14, 16 hervor. Der Dienst an der Gemeinde Namens Gottes ist in den Stellen 2 Kor. 5, 20; 1 Thess. 2, 4; Eph. 5, 25. 26; Hebr. 8, 6; Apg. 2, 43; 2 Kor. 3, 3. 6. 7—11; Röm. 15, 16 ausgesprochen. — Dadurch nun, dass das Priestertum das Mittler-

amt zwischen Christus und der Gemeinde hat, wird letztere in keiner Weise beeinträchtigt. „Das geistliche Amt ist ja ein Amt für die Gemeinde“, sagt der 17. Traktat: „sie verliert, wenn wir unsere Kommission in Frage stellen lassen, ja wenn wir sie nicht aufs Entschiedenste festhalten.“ „Wir sind gesegnet von Gott“ — rühmt ein Laie im 5. Traktat — „mit der hl. Institution, dass eine Klasse von Männern da ist, die eine Vollmacht direkt von Gott hat, uns in seine Herde aufzunehmen durch das Wasser der Taufe und uns zu nären nicht bloß mit dem reinen Wort seiner Lehre, sondern mit der göttlichen Speise seines hochgelobten Leibes und Blutes. Die Sakramente würden vergeblich sein, wenn Christus nicht Personen verordnet hätte, um sie zu verwalten.“ „Durch die apostolische Succession“, heißt es im 4. Traktat, „wird das Verhältnis des Hirten zu der Gemeinde weit inniger und hehrer. Als Stellvertreter Christi tritt er ganz anders auf, öffentlich und privatim, in Kirche und Haus, im Trösten und Strafen. Überall fült es der Gläubige: durch diesen Botschafter redet Christus zu mir. Durch sein Dasein und seine Stellung in der Welt ist er ein beständiger Zeuge für die Warheit der heiligen Geschichte, allezeit ein Angeld der Gemeinschaft mit dem Herrn für die, welche wol vorbereitet zum Tische des Herrn kommen. Seinen Hirten ist das Volk nicht bloß Liebe (1 Thess. 5, 13), Unterhalt (Matth. 10, 10) und Fürbitte (1 Kor. 9, 19), sondern vor allem Gehorsam in allen geistlichen Dingen schuldig, da sie allein mit der Gabe des Amtes ausgerüstet, die Spender der Gnadengaben und Fürer zur Warheit sind. Die Laien haben kein Recht und keine Befähigung, die Warheit der Lehre zu prüfen, sondern müssen unbedingt dem Worte der Kirche glauben und gehorchen. — Wenn nun aber das auf die apostolische Succession gegründete Priestertum als absolut notwendiges Mittleramt zwischen Christus und die Gemeinde gestellt wird, so trifft auch hier der Traktarianismus mit der römischen Kirche zusammen, und die Ordination als Fortfürung der apostolischen Succession, die „die von Christo autorisirte Gewär für den Fortbestand des Sakramentes“ ist, erscheint selbst wider als Sakrament. Liegt aber so alles Gewicht auf dem äußerlichen Akt der bischöflichen Handauflegung, so kommt alles darauf an, dass derselbe in jedem einzelnen Fall als rite vollzogen nachgewiesen werden kann. Es wird deshalb auch, namentlich in Beziehung auf die englische Kirche, der historische Nachweis versucht, dass die Kette der Succession bis auf die apostolische Zeit zurückreiche. Da aber solches für jeden einzelnen Fall zweifellos darzutun, eine Unmöglichkeit ist, so wird auch zu einem Warscheinlichkeitsbeweise gegriffen und gesagt, die Gewissheit der ununterbrochenen Succession sei wie 8000:1. Allein wenn einmal die lange Kette auch nur in einem Gliede mangelhaft ist oder nur ein Glied fehlt, so ist der elektrische Strom der hyperphysischen Amtsgabe unterbrochen, und die absolute Gewissheit, dass die dermaligen Priester diese Gabe wirklich besitzen, durch ihre Hände wirklich das Sakrament gegeben wird, vernichtet. Und da kein anderes Kriterium, wie z. B. außerordentliche Geistesgaben, Wunderkraft, heiliges Leben, für das Dasein der Amtsgabe vorhanden ist, so bleibt dem Traktarianismus nichts übrig, als auf das Postulat zurückzukommen, dass Christus wie das Sakrament, so auch eine übernatürliche Befähigung für die Verwaltung desselben verordnet habe. Dafür glaubt nun Newman ein ausdrückliches Wort Christi gefunden zu haben, wenn er sagt, in dem *ποιεῖτε* (sacrificate), in den Einsetzungsworten, liege indirekt eine Konsekrationsgewalt, die Christus den Jüngern als Priestern verleihe. Allein da Wenigen eine solche Erklärung genügen kann, so wird aus der Bestellung des Titus und Timotheus als Bischöfen und dem Episkopat der primitiven Kirche die absolute Notwendigkeit der bischöflichen Konsekration abgeleitet, also die Kirche als Zeuge aufgerufen, wo die hl. Schrift nicht ausreicht.

c) Die Katholizität der Kirche. — Tradition und Schrift. Wenn die evangelische Partei, im Einklang mit den evangelischen Kirchen überhaupt, die hl. Schrift als einzige Glaubens- und Lebensregel anerkennt, so genügt das den Traktarianern nicht. Schon Froude hatte in dem Konflikt der kirchlichen Lehren und Systeme nur in dem Grundsatz des Vinzenz von Lirinum: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, eine absolute Norm für kirchliche

Lehre und Praxis gefunden. Wol gilt die hl. Schrift als oberste Glaubensregel, aber „den waren Sinn der hl. Schrift zu bestimmen, hat Gott das Zeugnis der allgemeinen Kirche verordnet (1 Tim. 3, 15), wie es in den Schriften der katholischen Bischöfe und der ökumenischen Konzilien enthalten ist. Auch die kirchliche Praxis (Ceremonien u. s. w.) findet sich nicht in der Schrift, sondern beruht auf der Autorität der Bischöfe, denen Christus das geistliche Regiment der Kirche anvertraut hat“ (Manual). „Die Schrift begründet eine Regel des Glaubens, nicht der Praxis, eine Regel der Lehre, nicht des Lebens und der Disziplin.“ So ist z. B. die Kindertaufe nirgends direkt geboten, aber als der hl. Schrift am angemessensten, von der Kirche (Apg. 27) angeordnet worden (Trakt. 45). In der παραθήκη (2 Tim. 2, 14) findet Keble auch das, dass dem Timotheus „eine gewisse Form, Anordnung, Auswal und Systematisirung des Ganzen der christlichen Lehre vertraut war, und ebenso ein bestimmtes System der kirchlichen Praxis, des Kirchenregimentes, der Disziplin und Gottesdienstordnung, was deshalb, soweit es sich erhalten habe, gewissenhaft bewart werden sollte. Denn auch Paulus vermane (2 Thess. 2, 15): „haltet an den Satzungen, die ihr gelehret seid, es sei durch unser Wort oder Epistel“; änlich Petrus. Die Kirche weise mit der einen Hand auf die heilige Schrift als Norm und Schatz aller notwendigen Lehre, mit der anderen binde sie die Lehrer so fest wie das Tridentinum, die Schrift dem Konsensus der alten Väter gemäß zu erklären. Und so gilt es bei den Traktarianern allgemein als Grundsatz: Die heilige Schrift und die katholische Tradition zusammen bilden die Glaubensregel. Mehr im Einzelnen redet darüber Pusey in dem Vorwort zu dem ersten Bande der Library of the Fathers. „Das Alte und Neue Testament ist die Quelle der Lehre, die katholischen Väter der Kanal, durch welchen dieselbe zu uns herabfließt.“ Es handelt sich nicht um den Unterschied der Bibel und der Väter, sondern um die verschiedenen Klassen der Bibelausleger: die Väter und uns, die katholische Warheit und die modernen Privatansichten. Die hl. Schrift ist das Depositorium des Willens und Bundes unseres himmlischen Vaters; da aber alles, was in der Sprache der Menschen mitgeteilt wird, einer verschiedenen Erklärung durch Menschen unterworfen ist, so würde es begreiflicherweise eine gnädige Fügung Gottes sein, wenn er uns innerhalb gewisser Schranken Regeln für das Verständnis dieses Wortes geben würde.“ Nun würden zugestandenermaßen die Kinder, denen der Vater selbst noch sein Testament erklärte, die besten Ausleger desselben sein, und ebenso deren Kinder, zumal wenn diese, obwol zerstreut, doch in der Erklärung des Testaments übereinstimmten. Dies auf die heil. Schrift angewendet, so ist vor allem zu bedenken, dass sie „nicht ein formelles Dokument ist, geschrieben zum Zwecke der Mitteilung systematischer und genauer Bestimmungen“, und dass Gott die Deutung seines Wortes nicht dem Zufall überlassen haben kann. Steht nun die absolute Autorität des betreffenden Dokumentes fest, so auch nicht minder „die Autorität des übereinstimmenden Zeugnisses in Betreff seiner Deutung, sofern diese von denen zu bekommen ist, welchen der Sinn desselben ursprünglich erklärt wurde, oder von deren Nachkommen.“ Das nun eben ist das Ansehen, das wir den Vätern vindiciren. Sie sind gültige Zeugen hinsichtlich der Interpretation der hl. Schrift, ob sie nun dieses Zeugnis selbst niedergelegt haben, wie in den allgemeinen Konzilienbeschlüssen, oder ob dasselbe sich aus ihren Schriften herausstellen lässt. So ist z. B. durch das Nicänische Konzil die Trinitätslehre als Schriftlehre ein- für allemal festgestellt, ob man sie versteht oder nicht, einfach darum, „weil wir das Zeugnis der ganzen Kirche haben, dass es so ist“. Solche hohe Bedeutung hat natürlich nur „die übereinstimmende Lehre der katholischen Väter und alten Bischöfe“. In einzelnen Punkten mag einer der Väter nicht als Autorität gelten, wo er nämlich nur seine besondere Auslegung gibt, obwol er auch hier alle Achtung verdient, sofern er in einer Zeit lebte, wo die Kirche noch nicht gespalten, das Andenken an die erst überlieferte Warheit noch frischer, das Verständnis für die analogia fidei noch lebendiger war. Aber es ist nur ihre Übereinstimmung und Einheit, was als Teil der katholischen Warheit angesehen werden darf; und was so von allen Kirchen angenommen worden ist, das kann unzweifelhaft für apostolisch er-

klärt werden. Um Herausstellung der katholischen Lehre handelt es sich allein. „Der Endzweck des Studiums der Väter ist nicht, etwas zu beweisen, zu kritisiren oder alte und neue Systeme zu vergleichen und dann zu wälen, denn dies hieße: Gottes Warheit und die von Gott bestellte Autorität dem Privaturteil unterwerfen. Nicht um Kritik oder ein abstraktes Resultat, ja nicht einmal um das Wissen selbst ist es zu tun, sondern um das Verständnis der Stellung, die einer als Glied eines Zweiges der katholischen Kirche einnimmt, um Hebung der reichen Schätze, welche die Lehre und der Kultus der Kirche enthält.“ Mit besonderer Beziehung auf die englische Kirche nun, die ein warer Zweig der katholischen ist, wird gesagt: Das Glaubensbekenntnis und wesentlich die Liturgie, ein Erbe aus der Zeit, wo die Väter scheinende Lichter waren, müssen notwendig Licht erhalten, wenn sie im Zusammenhang mit jener Zeit betrachtet werden. Wer den Geist der Väter eingesogen und damit auch von dem Geiste getrunken, der der Kirche verheißen war und in ihr wont, der muss staunen über den Reichtum dieser alten Schätze. Ernstes Studium des katholischen Altertums fürt in einen sicheren Hafen die, welche des modernen Fragens müde sind.

Doch dass die Kirche die einzige, von Gott autorisirte Erklärerin der heil. Schrift ist, ist nur die eine, und nicht die wichtigere Seite ihres Begriffs. In der Stellung der Sakramente als der allein rechtfertigenden Riten liegt die höhere Wichtigkeit der Kirche als Vermittlerin der Gnadenmittel. Die ware Kirche ist nicht sowol Lehrkirche als Sakramentskirche; und weiter: Der Begriff der Kirche realisirt sich nicht in der Vermittelung der Schriftwarheit und der Sakramente, sondern in der Totalität ihrer verschiedenen Institutionen. Sie ist ein wolgegliederter Organismus, das sichtbare Reich Gottes auf Erden. Und nur so kann der Einzelne Glied der Kirche und ihrer Segnungen teilhaftig werden, dass er sich ganz unter die Fürung der Kirche stellt und ebenso das Eigenwissen wie den Eigenwillen aufgibt. So haben denn „die stehenden kirchlichen Ordnungen“ eine hohe Bedeutung. Der 32. Traktat sagt von ihnen, sie seien „die beste Methode, die Lehre fortzupflanzen, die beste Art, das Geistliche und Himmlische uns nahe zu bringen, ein stetes Zeugnis gegen die Sünde, und als alte, wolbekannte Institutionen von besonderer Einwirkung auf das Gefül“. Da nun die primitive Kirche als adäquate Darstellung der Idee der Kirche gilt, so sind auch alle ihre Institutionen maßgebend und bedeutsam, selbst wenn sie in dem geschwächten Lichte der späteren Zeit nicht sogleich in ihrer Bedeutung erkannt werden. Es ist ja vorauszusetzen, dass solche Institutionen irgendwie an einen apostolischen Brauch anknüpfen. Vieles — heißt es im 34. Traktat — ist dem Keime nach in der hl. Schrift enthalten, aber entwickelt durch die alte Kirche. Das Zeichen des Kreuzes bei der Taufe z. B. ist in der hl. Schrift nicht ausdrücklich geboten, aber Anspielungen darauf finden sich. Das Segnen des Kelches wird erwänt 1 Kor. 10, 16, daher die allgemeine Sitte, dass die Elemente Gott feierlich geopfert werden unter Anflehung seiner Barmherzigkeit durch Christum. Die Sitte der Familientaufe geht aus 1 Kor. 1, 16 hervor, der Gebrauch des Öles bei Kranken aus Mark. 6, 13; Jak. 5, 14, das Begraben der Toten unter dem Altar aus Offb. 6, 9, der Gebrauch weißer Gewänder bei heiligen Handlungen aus Offb. 4, 4. Ja auch Gebräuche, die wir jetzt nicht mehr verstehen, wie das Taufen über den Toten, 1 Kor. 15, 29, werden erwänt. So sind die kirchlichen Riten in der hl. Schrift begründet und durch die Tradition überliefert worden. — Wird so die Berechtigung des Festhaltens der kirchlichen Gebräuche nachgewiesen, so noch mehr ihre praktische Bedeutung hervorgehoben. Nach Kebles Entwurf ist die Aufgabe die: „den Leuten die aus der Lehre von der apostolischen Succession hervorgehenden Gefüle und Grundsätze in den reinsten und frühesten Zeiten der Kirche zu zeigen, und besonders auf die Früchte hinzuweisen, wie sie sich in der Praxis der primitiven Kirche, in der Gemeinschaft der Christen untereinander, soweit sie auch getrennt sein mochten, und in ihrem mutigen Leiden um der Warheit willen offenbarten, und allem aufzubieten, um bei den Kirchengliedern den Gebrauch des täglichen allgemeinen Gebetes und häufigen Abendmalsgenusses anzuregen.“ In dem Traktat über das Fasten redet Pusey über den Nutzen der kirchlichen Gebräuche überhaupt. Aus leerer

Furcht vor totem Formalismus, sagt er, werden solche Ordnungen verworfen, aber wo Geist ist, da muss auch Form sein, um die Individualität in Schranken zu weisen und so hinanzukommen zur Einheit des Glaubens. In praktischen Dingen ist der beste Prüfstein des Nutzens eines Gebrauches die Erfarung. Wenn wir nun in der Geschichte heiliger Männer sehen, dass sie die Regeln, die sie aufstellen, selbst unausgesetzt befolgten, so erkennen wir den Wert ihres Rates, den wir one Gefar und Schaden für unsere Seele nicht vernachlässigen können. Der Nutzen solcher Regeln ist nun vor allem Schutz gegen das eigene Selbst und gegen die Gewonheit der Welt, die einen im Verfolgen dessen, was man für heilsam hält, hindert. Dies gilt nicht in Beziehung auf bestimmt erkannte Pflichten, sondern solche unbestimmte Pflichten und Disziplinen, denen man glaubt zu irgend einer Zeit nachkommen zu können und es eben darum nie tut. Das Fasten nun setzt Christus bei seinen Jüngern voraus. Die ersten Christen hielten den Tag des Verrates und der Kreuzigung als Fasttage. Als das Bekenntnis Christi nicht mehr mit Gefar verbunden war, wurde das Fasten um so nötiger, um der Weltliebe zu steuern; daher die alte Kirche die Fasten vermehrte. Es ist hier wie in vielen Dingen: Gott befiehlt etwas, überlässt aber der Kirche die Anweisung zur Ausfürung: so beim Sonntagsgottesdienst, beim Bibellesen, wo Christus nur befiehlt: „Suchet in der Schrift“, die Kirche aber das tägliche Bibellesen im Einzelnen anordnet, um Regelmäßigkeit zu erzielen. Solche Anordnungen der Kirche sind eine Stütze für die schwachen Gewissen. Der große Zweck des Fastens ist das Gebet, die stille Zurückgezogenheit gegenüber der Vielgeschäftigkeit der Zeit in weltlichen und geistlichen Dingen, der andächtige Umgang mit Gott. Die Frommen unserer Tage lehren im allgemeinen Abscheu vor der Sünde, das Verderben der menschlichen Natur und die Notwendigkeit der Liebe zum Erlöser, aber sie zeigen nicht, wo die Sünde im Herzen lauert, sie füren nicht zu der individuellen Kenntnis der Sündhaftigkeit. Fasten, Zurückgezogenheit und Gebet helfen dazu, uns von uns selbst loszumachen und uns ganz auf Gott zu werfen, unsere rastlose Geschäftigkeit in ruhiges und demütiges Vertrauen auf Gott zu verwandeln. Das Fasten fürt zu größerer Selbstverleugnung und ausgedehnterer Nächstenliebe. Es ist ein Zeugnis gegen die Sünden und Grundsätze der Welt, die mit der Kirche zu sehr amalgamirt wird. Das, dass die Kirche ihr Ideal der Heiligkeit und Reinheit so wenig erreicht, hat zur Bildung von Kirchlein in der Kirche gefürt, aber die Kirche hat in ihren Ordnungen selbst die Mittel in der Hand, um in ihrer herrlichen Erhabenheit zu leuchten als die Stadt auf dem Berge.— Änlich wird auch die Notwendigkeit der Privatbeichte und die Zweckmäßigkeit einer bestimmten Beichtformel dargetan, da nur so eine genaue und ernste Selbstprüfung möglich sei. So wird durchaus den Ordnungen und Bräuchen der Kirche ein Wert zugeschrieben als sekundären Heilsmitteln, deren der Christ, wenn er sicher gehen will, nicht entraten könne. Die Kirche mit ihren Sakramenten, Kultus und Disziplin ist eine Heilsanstalt, die die Individuen ganz in ihre Kur und Zucht nimmt, ihnen nicht bloß die himmlische Arznei gibt, sondern auch aufs genaueste die Diät vorschreibt. Der einzelne Christ wird allezeit als ein Kranker und Unmündiger von seinen Ärzten und Vormündern, den Priestern, behandelt, statt dass wie bei den Sekten das Individuum sich emanzipirt, die subjektiven Einfälle für Geisteseingebungen erklärt und willkürlich seine religiösen Formen sich bildet.

Wenn aber nun die primitive Kirche in Lehre und Praxis als vollkommene Ausprägung der Idee der Kirche gefasst wird, so fragt sich genauer: was ist die primitive Kirche? Es wird gewönlich geantwortet: die Kirche der vier ersten Jarhunderte, die im hellen Nachglanz der apostolischen Zeit als die ungeteilte katholische Kirche dasteht. Allein wärend die Einen das Konzil von Sardica im Jare 347 n. Chr. oder das von Konstantinopel 381 als Grenze festsetzen, lassen Andere die vier ersten ökumenischen Konzilien gelten, und Newman rückt die Grenze der primitiven Kirche bis zum zweiten Nicänischen Konzil im Jare 787 hinaus. Wie jedoch auch die Grenzen der primitiven Kirche bestimmt werden mögen, so ist die übereinstimmende Ansicht der Traktarianer, dass ein weiterer Spielraum zugestanden werden müsse, damit die doktrinellen und praktischen Prinzipien der

heiligen Schrift sich entwickeln. Die Schrift enthält ihnen eigentlich nur disjecta membra, die durch die Kirche zu einem Organismus verbunden werden müssen, nur die Keime der Verfassung und kirchlichen Praxis, deren Entfaltung bis zur Reife in der primitiven Kirche sich findet, welche die reifen Früchte der Nachzeit bietet. Die Schrift ist nicht norma fidei et vitae, nicht sui ipsius infallibilis interpres, sondern bedarf, wie die Orakel oder die Worte der Zungenredner, eigens dazu bestellter Ausleger. Damit tritt aber der Traktarianismus in Widerspruch mit dem 6. Artikel des englischen Bekenntnisses, welcher erklärt: „Die hl. Schrift enthält alles, was zur Seligkeit notwendig ist, sodass, was in derselben nicht steht oder durch dieselbe nicht bewiesen werden kann, von niemand als Glaubensartikel gefordert oder als zur Seligkeit notwendig angesehen werden darf." Doch auch abgesehen hiervon, fragt es sich, ob der Traktarianismus dadurch, dass er das Traditionsprinzip dem Schriftprinzip koordinirt, das erreicht, was er will. Die Schwierigkeit, die Schrift zu erklären und die Gefar willkürlicher Auslegung fürte ihn zu der Annahme einer zweiten Glaubensregel, der Tradition. Allein die Schwierigkeit, die Väter zu erklären und in Einklang zu bringen, ist ja noch viel größer, als die Schwierigkeit, die Schrift zu erklären. Und eben diese Schwierigkeit hat, sobald einmal das Traditionsprinzip aufgestellt war, zu einer weiteren Konsequenz getrieben, nämlich dem Postulat einer letzten und höchsten Autorität in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Praxis.

d) Die Autonomie der Kirche. Aus dem traktarianischen Begriff der Kirche folgt von selbst ihre Autonomie. Als göttliche Institution ist sie völlig unabhängig von menschlicher Autorität. Sie hat, wie auch der 20. Artikel erklärt, „die Vollmacht, Riten und Ceremonien anzuordnen und Autorität in Glaubensstreitigkeiten." Und diese Autonomie muss nach dem Vorgange der primitiven Kirche ebenfalls als Merkmal der waren Kirche angesehen werden. Allein diese Autonomie wurde in der Reformation durch die königliche Suprematie wesentlich beschränkt. Denn wenn auch der Anspruch, den Heinrich VIII. geltend machte, das caput supremum ecclesiae zu sein, später von Elisabeth aufgegeben wurde, so doch nicht der auf die königliche Suprematie. Denn der 37. Artikel erklärt: „Der Königin Majestät hat die höchste Gewalt in diesem englischen Reiche und den anderen Reichsgebieten, als welcher die oberste Regierung aller Stände dieses Reiches, der kirchlichen wie politischen, in allen Dingen zukommt, und ist nicht irgend einer fremden Jurisdiktion unterworfen, noch kann sie es sein. Sofern wir der königlichen Majestät die oberste Regierung zuschreiben, geben wir unseren Fürsten nicht das Amt des göttlichen Wortes oder der Sakramente, sondern nur die Prärogative, welche, wie wir aus der hl. Schrift ersehen, Gott selbst allen frommen Fürsten jederzeit gegeben hat, nämlich alle ihrer Obhut von Gott anvertrauten Stände und Ordnungen, geistliche wie weltliche, zu regieren und Widerspenstige und Übertreter mit dem bürgerlichen Schwerte zu bestrafen." Wenn nun auch durch diese Bestimmungen dem Statsoberhaupte die Ausübung der eigentlich kirchlichen Funktionen nicht zugestanden war, so blieb doch die königliche Prärogative ausgedehnt genug, um die Autonomie der Kirche in bedenklicher Weise zu beschränken. Denn der Krone kam von Rechtswegen die Besetzung der obersten Kirchenämter und die Appellation in kirchlichen Fragen zu. Und um so gefärlicher wurde diese Prärogative für die Kirche, als dieselbe im Laufe der Zeit nicht mehr persönlich von dem Statsoberhaupt, sondern der jeweiligen Statsregierung ausgeübt wurde, die aus dem aus Anglikanern, Katholiken und Dissentern zusammengesetzten Parlament hervorgeht. Hier nun lag für die Traktarianer die größte Schwierigkeit. Prinzipiell mussten sie die königliche Suprematie verwerfen, die doch nach den Statsgrundgesetzen zu Recht bestand. Perceval sucht sich damit zu helfen, dass er sagt, die weltliche Obrigkeit habe zwar Gewalt, aber keine Autorität in göttlichen Dingen; Autorität nur, sofern die Kirche sie ihr gebe, d. h Appellation an die Krone behufs Revision eines Urteils, die Submission der Geistlichkeit, die königliche Zustimmung zu Symbolen und Gesetzen, die Suprematie des Königs, aber nicht des Parlaments. So wenig nun der König one Zustimmung des großen Statsrates oder Parlamentes Statsämter abschaffen könne, so wenig Kirchenämter one Zustimmung

des großen Rates der Kirche (der Synode). Pusey beruhigt sich damit, dass die christlichen Fürsten von jeher eine hervorragende Stellung zu Schutz und Nutzen der Kirche eingenommen haben, und verlangt nur, dass die Kirche ihre Synode habe als letztes Appellationsgericht, und hierin stimmen die gemäßigteren Traktarianer mit ihm überein. Allein das Verhältnis der christlichen Fürsten zur Kirche in der primitiven Periode war doch ein ganz anderes, als das in der anglikanischen Kirche, und die konsequenten Traktarianer erkannten wol, dass die Bischöfe nicht als eigentliche Vertreter und Häupter gelten könnten, so lange sie nicht von der Kirche selbst gewält werden. Überdies könnten die Landessynoden nicht angesehen werden als höchste Autorität in Glaubenssachen, da sie nicht Vertreter der ganzen Kirche sind, sondern nur Zweige der Kirche repräsentiren. Über ihnen als höhere Autorität müssten die allgemeinen Konzilien stehen. Doch auch damit ist noch keine absolut sichere Autorität gewonnen. Denn bloße Majoritätsbeschlüsse müssten immerhin bedenklich sein. Und wenn auch, wie Newman sagt, allgemeine Konzilien die Verheißung haben, dass sie nicht irren sollen, w e n n sie im Namen Christi berufen sind, so müsste eben, d a s s sie so berufen und damit infallibel sind, zweifellos erwiesen sein. Es bleibt keine andere Wal, entweder ist die heil. Schrift allein die norma fidei vitaeque und judex controversiarum, oder die Kirche ist es, und dann muss sie fortdauernd eine infallibile höchste Autorität in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Praxis haben — den Papst. Diese Schlussfolgerung hat die konsequenten Traktarianer nach einander in den Schoß der römischen Kirche getrieben, zuletzt noch Wilberforce, der in dem Prinzip der königlichen Suprematie den Grund sah von der Lostrennung der englischen Kirche von der übrigen Christenheit. „Die Kirche", sagt er, „ist nicht ein Konglomerat einzelner Kirchen, sondern ein Organismus, der mystische Leib Christi, der organisches Leben hat, wie sein natürlicher Leib. Wie Christus persönlich inkarnirt war in dem Leibe, der getötet wurde, so ist er durch seine stete Gegenwart inkarnirt in seiner Kirche bis ans Ende der Welt. Die Kirche ist vor der hl. Schrift da und hat alle Autorität in Glaubenssachen, weil in dem Leibe Christi der hl. Geist wont. Gnade und Warheit war zuerst in Christo, von ihm gingen sie über auf die Apostel und dann auf den Episkopat. Die Bischöfe wurden die Kanäle für die Mitteilung der Gnade und Warheit an die einzelnen Gesellschaften. Die Einheit der Bischöfe offenbarte sich in den allgemeinen Konzilien. Sie wurde ermöglicht durch das Metropolitan- und weiter durch das Patriarchatsystem, und in der höchsten Spitze durch den Primat Petri, der ihm von Christo gegeben, von den Aposteln anerkannt war. — So hat die Kirche als autonome göttliche Institution nur in der Hierarchie, mit dem Papste an der Spitze, ihre volle Verwirklichung. Die Konsequenz des Traktarianismus ist Papismus.

S c h l u s s. Ist das Prinzip des Traktarianismus im Obigen richtig aufgestellt worden, so liegt in der konsequenten Entwickelung desselben seine Kritik. Er hat der Rechtfertigung durch den Glauben die durch die Sakramente, der alleinigen Autorität der hl. Schrift die der Kirche substituirt. Er hat das Wort Gottes als Gnadenmittel den Sakramenten subordinirt, statt sie zu koordiniren, und die Tradition der heiligen Schrift koordinirt, statt sie zu subordiniren. Damit hat er prinzipiell den Boden des Protestantismus verlassen und und sich auf das Fundament der katholischen Kirche gestellt. Prinzipiell ist der Traktarianismus identisch mit dem Romanismus. Es ist jedoch nicht der Romanismus mit all seinen Auswüchsen, sondern ein gereinigter und verfeinerter Romanismus (v. d. Federkrieg zwischen Kan. Liddon und Monsignor Capel Times Dec. 1874). Die Unmöglichkeit, die anglikanische Kirche nach dem Vorbild der primitiven umzubauen, hat ihn zum Anschluss an die Kirche gefürt, welche ihm als die volle Ausprägung der primitiven erschien, und die volle Warheit hatte, wenn auch manches über die Warheit hinaus. Aber die Tragweite der traktarianischen Prinzipien haben nicht alle Traktarianer erkannt; die Konsequenzen zu ziehen, haben die meisten sich gescheut. Sie sind als die Gemäßigten im Schoße der anglikanischen Kirche geblieben und haben sich mehr oder weniger mit den Hochkirchlichen zusammengeschlossen, denen das durch die Traktarianer geweckte neue Leben zu gute kam,

wie einst der evangelischen Partei das vom Methodismus und den Dissentern angeregte Leben.

Als theologische Schule betrachtet, ist der Traktarianismus eine moderne Scholastik. Er nimmt die Lehre der primitiven Kirche als ein Gegebenes und Feststehendes an und sucht sie zu begründen und zu erklären. Er hat nicht aus einem wissenschaftlich gewonnenen Prinzip ein Lehrsystem entwickelt, sondern nur das Einzelne für sich betrachtet und erläutert. Denn eben das, dass die absolute Warheit objektiv gegeben sein müsse, ist seine Voraussetzung, und dem Denken wird nur die Fähigkeit und das Recht zugestanden, das Gegebene sich zu vermitteln, nicht aber dessen Warheit zu prüfen. Und da die Schriftwarheit nur in der Fassung und Form der primitiven Kirche völlig geoffenbart ist, so gilt in Beziehung auf die letztere, die Vernunft gefangen zu nehmen unter den Gehorsam des Glaubens. Daher denn auch die Lehre der alten Kirche nicht erst an der Schrift geprüft werden darf, sondern unbedingt als Warheit gelten muss, sofern sie nur als allgemeine Lehre der Kirche erwiesen ist. Dieser Grundsatz hat auf die Behandlung der primitiven Kirchenlehre den Einfluss gehabt, dass die Aussagen der Väter fast wie Schriftworte acceptirt und kommentirt werden. Da ferner die primitive Kirche nicht bloß in der Lehre, sondern in der Totalität ihrer Erscheinung, in Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin als Ausprägung der Idee der Kirche gefasst wird, so werden auch diese Stücke wie Glaubensartikel angesehen und alles, auch das Nichtverstandene, mit heiliger Scheu behandelt. Die Traktarianer wollten in der primitiven Kirche einen höheren Standpunkt, ein absolut sicheres Fundament für die Warheit gewinnen und langten bei der reservatio in Mitteilung der Warheit, der mystischen Schriftauslegung und nichtnatürlichen Erklärungsweise an. Doch dürfen solche Auswüchse nicht der Schule selbst zur Last gelegt werden. Vielmehr hat die traktarianische Schule weit mehr eigentlich theologische Tüchtigkeit an den Tag gelegt, als ihre Gegner. Es ist bei ihr ein ernstes Streben, in die Tiefen der Dogmen einzudringen. Besonders ist Wilberforces spekulative Entwickelung der Lehre von der Menschwerdung hervorzuheben. Auch in der Exegese zeigt sich Tüchtigkeit und genaues Eingehen auf den Text, obwol die Tendenz des Traktarianismus nicht selten zu Willkürlichkeiten fürt. Die Patristik, ein Feld, das lange brach gelegen, hat diese Schule mit großem Eifer gepflegt. Die Übersetzung der alten Kirchenväter mit biographischen Einleitungen (Library of the Fathers), ist immerhin ein großartiges Unternehmen. Ihm zur Seite steht ein anderes verdienstvolles Sammelwerk (The Library of Anglocatholic Theology), das die Schriften von 56 Theologen der Laudschen Schule und anderer Hochkirchlichen umfasst. Auch liturgische Werke, wie die von Palmer und manche kirchengeschichtliche Schriften haben großen Wert. Wenn auch die Catenae Patrum meist nur behufs des Zeugenverhörs von den Traktarianern zusammengestellt wurden, so ist doch damit ein Anstoß zur Aufnahme des so ganz vernachlässigten dogmengeschichtlichen Studiums gegeben. Und sicher bleibt dem Traktarianismus das Verdienst, eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie wider angeregt zu haben. Auch auf dem Gebiete der populär-christlichen Litteratur hat diese Schule Bedeutendes geleistet; besonders sind hier Bischof Wilberforce, Adams und Miß Sewell zu nennen. In der Poesie tat sich Keble hervor und das Gesangbuch „Hymns ancient and modern“ ist weit und breit eingefürt.

Die realistische Tendenz des Traktarianismus geht aus der obigen Entwickelung seiner Lehre zur Genüge hervor. Die Rechtfertigung ist eine reale Lebensmitteilung durch die Sakramente, die ware Kirche ist eine reale, sichtbare; die Warheit ist in ihr real und objektiv gegeben; die Amtsgabe des hl. Geistes ist durch die apostolische Succession real mitgeteilt; Christus ist in der Eucharistie real gegenwärtig. Es ist dieselbe realistische Tendenz, die sich auf dem Gebiete des Kultus geltend macht. Denn alles, was zum Kultus gehört, ist eine Darstellung der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden. Das Äußere ist keineswegs gleichgültig, sondern muss der Idee entsprechen; darum der Traktarianismus der Kunst, als Magd der Kirche, eine hohe Bedeutung zuschreibt. Und hier nun hat der Traktarianismus ganz unbestreitbare Verdienste. Seine Vorliebe für

das Altertum hat in ihm die Liebe zur christlichen Kunst und ein Verständnis dafür geweckt. Die unkirchlichen höchst abgeschmakten Stile wurden durch Wideraufnahme des gothischen verdrängt, die bestehenden schönen Kirchen des Mittelalters von ihren häslichen Einbauten befreit und stilgemäß hergestellt, neue Kirchen nach den besten alten Mustern gebaut, im Innern durch gemalte Fenster und Bildwerk an Kanzeln und Taufsteinen verschönt, durch Polychromie die Eintönigkeit der nackten Wände und Säulen unterbrochen. Auch das Kreuz und andere Symbole kamen wider zu ihrem Recht. Und wenn auch die Traktarianer, wo sie in ihren Reformen weiter gingen, auf entschiedenen Widerspruch stießen, so sind doch ihre Reformen von nachhaltiger Einwirkung auf den Kirchenstil überhaupt geblieben. Ein gleich großes Verdienst haben sie sich um die Kirchenmusik erworben nicht bloß durch Auswal klassischer Stücke, sondern auch durch eine entsprechende Aufführung mittelst wolgeschulter Chöre. Ebenso haben sie auf die Malerei einen bedeutenden Einfluss ausgeübt. Wenn auch nicht aus dem Traktarianismus hervorgegangen, steht die Schule der Präraphaeliten im engsten Zusammenhange mit demselben. Es weht in ihr der gleiche Geist. Sie wandte sich ab von der mit Raphael beginnenden modernen weltlichen Kunstperiode und ging zurück auf das Mittelalter, wo alles Äußere Christum bekannte, die Kunst im Dienste des Christentums war, Warheit als das Erste, Schönheit als das Zweite galt. Und wie der Traktarianismus die primitive Kirche möglichst treu bis ins Einzelnste kopiren will, so suchen die Präraphaeliten die Warheit und Realität der Kunst in möglichst getreuer Naturnachamung.

Dieselbe realistische Richtung, die der Traktarianismus in der Lehre und dem Kultus offenbart, zeigt er auch in Beziehung auf das Leben. Die Kirche, als Gemeinschaft der Gläubigen, soll ein Organismus werden, geformt nach kirchlichen Grundsätzen und Regeln, der Leib Christi. Wie ein Netz soll sich die Religion über das ganze Leben ausbreiten von Anfang bis Ende und nach allen Seiten hin. Wenn die evangelische Schule den Einzelnen als außerhalb der waren Kirche stehend betrachtet, bis er bekehrt ist, so sieht der Traktarianismus jeden Getauften soglich als wares Glied der Kirche an. Dort wird das Hauptgewicht auf die Bekehrung gelegt, aber die Weiterentwicklung des christlichen Lebens dem Bekehrten überlassen, hier werden die Sakramente in den Vordergrund gestellt und das Leben des Einzelnen durch den geistlichen Berater geleitet.

Ein halbes Jarhundert hat nun der Anglokatholizismus bestanden; an seinen Früchten kann man ihn erkennen. Was der Methodismus 100 Jare zuvor vergeblich versucht, neues Leben in die Kirche zu gießen, das ist dem Anglokatholizismus gelungen. Jener wurde aus der Kirche hinausgedrängt, dieser hat die Kirche so fest umrankt, dass sie seiner nicht los werden kann. Er hat die Liebe zur Kirche als der waren uralten „katholischen, in England gepflanzt", zu wecken gewusst, aus ihr heraus, nicht neben ihr, hat er die mannigfaltigsten Werke hervorgehen lassen, sociale wie eigentlich kirchliche, heimische wie für die Ferne, das Augustin College für Heidenmission, Kolonialbistümer u. s. w. In Lebendigkeit und Tatkraft nimmt er es mit allen anderen Richtungen auf. Er hat die Gleichberechtigung von Arm und Reich im Gotteshaus wider zur Geltung gebracht, und auch die versunkensten und ärmsten Klassen mit seiner Sorge umfasst. Und er hat der Kirche die Form gegeben, welche die höheren Stände am meisten anzieht. Aber bei aller Anerkennung seiner großen Verdienste — in seiner vollen Ausprägung als Ritualismus ist er doch nur „ein verfeinerter Romanismus". Es sind viele Tausende, darunter eine verhältnismäßig große Zal Geistlicher, durch ihn nach Rom getrieben worden. Aber ein Übertritt in Masse ist nicht zu fürchten. Dafür ist der Ritualismus zu sehr erstarkt und selbstbewusst geworden. Er ist nicht mehr der schwache, unterdrückte in seiner Heimat; vielmehr macht sich sein Einfluss immer mehr geltend — nicht bloß auf die gemäßigten Hochkirchlichen, die wenn auch nicht viel im Dogma, doch im Ritus und in der Parochialarbeit viel von ihm angenommen haben, sondern auch auf fernere Kreise. Klagen doch die Männer der alten evangelischen Richtung, dass die jüngere Generation von ihm berürt werde! Wird ein Stillstand oder Rückschlag eintreten wie so oft sonst? Weit-

schauende Männer glauben das nicht. Im jetzigen Augenblick hofft man durch Anerkennung der Ritualisten als gleichberechtigt mit den andern Parteien in der Kirche den Frieden zu erhalten. Aber wird das Band der Statskirche elastisch und zugleich stark genug sein, drei so heterogene Parteien zusammenzuhalten? wird der gegenwärtige Zustand nicht am Ende doch zur Auflösung der Statskirche füren?

Von den Gründern und frühesten Anhängern des Traktarianismus sind nur noch zwei am Leben, merkwürdigerweise die zu Rom übergetretenen jetzigen Kardinäle Manning und Newman; des letzteren Nachfolger als Fürer der Partei, Dr. Pusey, starb vor zwei Jaren. Sein Leben fällt mit der Geschichte der Bewegung zusammen, über seine sonstigen Verhältnisse sind noch einige Worte beizufügen.

Edward Bouverie Pusey, aus einer flämischen Familie (Bouverie) stammend, die um ihres Glaubens willen flüchtig, 1568 sich in Canterbury niederließ, und aus der angesehene Häuser, auch ein adeliges (Earl of Radnor) hervorgingen, war 1800 in Pusey, nicht fern von Oxford, geboren. Nachdem er seine Studien mit Auszeichnung in Christ Church vollendet, wurde er 1824 zum Fellow von Oriel gewält, wo er Keble, Newman, Whately, Delf, später auch Froude und Rob. Wilberforce zu Genossen hatte. Nach einem Jare verließ er Oxford, lebte eine zeitlang in Pusey und, der deutschen Sprache kundig (seine Ahnfrau war eine Frankfurterin), studirte er zwei Jare in Jena, Göttingen und Bonn und publizirte nachher ein Werk über den deutschen Rationalismus. Er war fast der einzige, der damals um deutsche Theologie wusste oder sich kümmerte. 1828 wurde er zum königl. Professor des Hebräischen und Kanonikus von Christ Church gewält, eine Stellung, in der er 60 Jare lang bis zu seinem Ende verblieb. Mit großer Freude wurde sein Anschluss an die neue Oxforder Bewegung Ende 1833 begrüßt. Er hatte eine zeitlang eine zuwartende Stellung eingenommen, aber einmal dafür gewonnen, widmete er der Sache seine ganze Kraft. Newman, der von enthusiastischer Bewunderung für ihn erfüllt war, hat ihm ein schönes Denkmal gesetzt in seiner Apologia. „Er hat", sagt Newman, „mit einemmal uns Stellung und Namen gegeben. Als Professor und Kanonikus von Christ Church, in großem Ansehen stehend wegen seiner tiefernsten Religiosität, seiner Freigebigkeit, seinen Familienverbindungen und Beziehungen zu den Universitätsbehörden eignete er sich dazu, das Haupt und der Mittelpunkt der neuen Bewegung im ganzen Lande zu sein." Er wurde das im vollsten Sinne nach Newmans Übertritt. Sein Rat wurde in allen wichtigen Fragen eingeholt. Er war furchtlos und stets bereit, seine Anhänger zu verteidigen, allezeit schlagfertig und kampflustig — ein gefürchteter Gegner. In allen kirchenpolitischen Fragen trat er auf den Kampfplatz. Schon frühe hegte er weitgehende Pläne, steckte sich aber zugleich feste Grenzen, die er nie überschritt. Er hat auch nie seine Ansichten geändert. Nach dem Vorbilde der primitiven Kirche die englische herzustellen, das erkannte er als seine Aufgabe, aber nie kam ihm der Gedanke, zu Rom überzutreten. Das bezeugt ihm Newman, der ihn so gerne auf der römischen Seite gesehen hätte. Er war ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller. Das Schreiben ging ihm leichter als das Reden. Sein Stil ist schwerfällig. Doch machten seine Predigten durch ihren tiefen Gehalt und den Ernst des Vortrags immer großen Eindruck. Seine Lebensweise war einfach asketisch. 10—12 Stunden arbeitete er täglich bis in sein höchstes Alter; doch fand er immer noch Zeit für alle, die Rat suchten, und sah gerne junge Studirende um sich. Seine liebste Erholung war ein Aufenthalt nahe bei dem Convalescent Home, das er mit Miss Sellon in Ascot Priory (Berks) gestiftet. Hier starb er auch am 16. September 1882. Seine Frau war ihm längst, sein einziger Son wenige Jare zuvor im Tode vorangegangen.

Kein Mann der Kirche in diesem Jarhundert ist so angefeindet und gehasst worden wie Pusey, darüber aber konnte er sich trösten mit der unbegrenzten Liebe und Verehrung seiner Anhänger, und der großen Achtung, die er als Mann der

Wissenschaft und Kirche und um seines edeln Charakters willen im In- und Auslande genoss. Seine Freunde haben, seinen Namen zu verewigen, eine Summe von £ 30,000 zur Gründung einer Pusey-Library zusammengelegt. Es bedarf freilich solches Denkmals nicht. Er lebt fort in der Geschichte als Gründer und Haupt der mächtigsten Bewegung in der englischen Kirche im 19. Jarhundert.

Hauptsächliche Quellen: Tracts for the Times 1834; B. H. Froude, Remains 1838. 1839. Newman, Apologia pro vita sua 1864. Pusey's Schriften, sowie die der anderen Traktarianer und die Tageslitteratur, R. Weaver A complete View of Puseyism 1843; Blunt dictionary of Sects. Mettgenberg, Ritualismus und Romanismus in England 1877. **C. Schoell.**

Traktatgesellschaften. I. Sach- und Grenzbestimmung. Die Traktatsache ist nur ein Glied in der Kette von Bestrebungen, mit welchen man von christlicher Seite dem verderblichen Einfluss der irreligiösen oder direkt widerchristlichen Litteratur das Gegengewicht zu halten resp. dem Evangelium einen vermehrten Einfluss auf das Volksleben zu wahren und zu erobern sucht.

Dass der Zustand und Geist der Presse, besonders der auf die Masse des Volks wirkenden, ein vielfach höchst verderbter und verderblicher ist, darüber ist unter christlichem Gesichtspunkt kein Zweifel möglich (Presse und innere Mission von W. Krüger, Barmen. Die schlechte Presse ꝛc. von L. v. d. Oelsnitz, Forst [beide Schriften one Jareszal]. Christenthum und Presse von Mühlhäußer, Frankfurt a. M. 1876. Kritik des modernen Zeitbewusstseins von Wolfgang Menzel, 2. Aufl., Frankf. a. M. 1873, S. 205 ff. Die sechs Giftbäume im deutschen Felde, Gütersloh 1880, S. 26 ff.). Hier kann das Schlechte nur durch das Gute resp. Beste verdrängt werden. Das vermehrte Lesebedürfnis der Gegenwart als solches lediglich eindämmen wollen, hieße den gesamten Kulturstand auf das Niveau vergangener Zeiten zurückzuschrauben versuchen. Wir können und wollen den Strom der Geistesnarung nicht zurückweisen, wol aber ins rechte Flussbett leiten und sein Wasser läutern oder vielmehr an Stelle der Verderbensfluten den Gesundbrunnen christlichen Heils und Lebens durchs Land strömen lassen. Vinets Manung an die christliche Welt trifft hier das Rechte: „Il faut hausser vos chaires pour dominer leurs tribunes.“ So groß der Schaden einer Gott- und Christusfeindlichen Litteratur, so groß ist der Segen einer vom Evangelium belebten und durchleuchteten. (Die Wichtigkeit der christlichen Presse, Basel C. F. Spittler. Die Großmacht Presse, Basel C. F. Spittler [beide Schriften one Jareszal]).

Unter den verschiedenen hierhergehörigen Bestrebungen haben es die Traktatgesellschaften mit der Herstellung und Verbreitung der kleinen religiösen Volksschriften zu tun. Die betr. Gesellschaften befassen sich entweder ausschließlich mit dieser Einen Gattung der Litteratur oder kultiviren daneben auch andere Zweige der christlichen Presse (Zeitung, Zeitschrift, Kalender, Bibel, Erbauungsbuch ꝛc.), oder ziehen gar noch weiter abliegende Tätigkeiten der inneren Mission mit in ihren Wirkungskreis, sodass also in letzterem Falle die Traktatsache nur den mehr oder weniger hervortretenden Teil einer aufs christliche Volkswol absehenden Vereinstätigkeit bildet (vergl. Art. über J. M. Real.-Enc. X, 18 ff., und Zöckler, Handbuch der theol. Wissensch. III, 538 ff.). — Den Traktatgesellschaften am nächsten verwandt sind: a) Die Bibelgesellschaften (vgl. d. Art. Real-Enc. II, 368 ff.). b) Die Büchervereine, welche christliche Schriften größeren Umfangs herstellen und verbreiten. So der „christliche Verein im nördlichen Deutschland“ mit Sitz in Eisleben, gegründet 1811 von den Brüdern Uhle (Hilfsbüchlein für die Synodal-Vertr. d. i. M. in Prov. Sachsen, Magdeburg 1879, S. 33 und 112); — der „evangelische Bücherverein zu Berlin“ Oranienstraße 105, seit 1845, verlegt meist ältere wertvolle Schriften (Die innere Mission in Berlin, Berlin 1883, S. 107); — die „evangelische Bücherstiftung“ in Stuttgart, Christophstraße 6, widmet sich der Herstellung und Verbreitung meist älterer Erbauungsschriften größeren Umfangs von württemb. Verfassern; — der „Calwer Verlagsverein“, 1833 von D. Barth gegründet,

auch für Traktate und Zeitschriften tätig (H. Schmidt, innere Mission in Württemberg, Hamburg 1879, S. 99, und Verlagskatalog). c) Die Verbreitung christlicher Zeitschriften (zu den in Deutschland verbreitetsten gehören: das Ev. Sonntagsblatt (Stuttgart, über 118,000 Abonnenten); der Nachbar (Hamburg, ca. 64,000 Abonnenten); der Christenbote (Stuttgart, über 35,000 Abonnenten); das Sonntagsblatt (Duisburg, über 27,000 Abonn.); das Sonntagsblatt (Berlin, über 100,000 Abonn.) und Kalender (vergl. Dr. H. Gerlach, Krit. Übersicht der deutschen Volkskalender für das Jar 1878 in Th. Schäfer, Monatsschrift für Diakonie und inn. Mission, Hamburg 1878, S, 158 ff.). d) Die Buchhandlungen, deren christliche Haltung nicht nur durch die Gesinnungen des jeweiligen Besitzers, sondern durch ihren Zusammenhang mit anderweiten Arbeiten zur Ausbreitung des Reiches Gottes garantirt wird; so die Buchhandlung des Waisenhauses in Halle, die Agentur des Rauhen Hauses in Hamburg, die christliche Buchhandlung in Breklum (Schleswig), die Buchhandlung der Goßnerschen Mission in Berlin, der Verlag des Missionshauses in Hermannsburg, die Buchhandlung des Evang. Vereinshauses in Leipzig, der Verlag der Diakonissen-Anstalt in Posen, die Buchhandlung der Diakonissen-Anstalt in Kaiserswerth am Rhein ꝛc.

II. Zur Geschichte der Traktatsache. Die Wurzeln dieser Geschichte in einzelnen Schriftstellen wie 2 Mos. 17, 14; 2 Chron. 17, 9 ꝛc. (vgl. Art. der 1. Aufl. der Real.-Enc., und Bodemann S. 16) suchen zu wollen, ist verkehrt. Solche Stellen beweisen zu viel und zu wenig, treffen den entscheidenden Punkt nicht. Bei einer derartigen Betrachtungsweise werden die verschiedenen Zeiten und Stufen in der Entwicklung des Gottesreiches völlig durcheinander gewirrt und ihre Eigenart gänzlich verwischt. Dabei läſst sich auch die tatsächlich giltige spezielle Bedeutung des Wortes Traktat nicht festhalten. Zur Entstehung einer Traktatlitteratur in unserem Sinne musste ein Zwiefaches vorhanden sein: „einmal die äußere Möglichkeit, schriftstellerische Erzeugnisse schnell, massenhaft und wolfeil zu vervielfältigen; und zweitens ein Erregt- und Bewegtsein des geistigen Lebens, das bis in die Tiefen des Volkes hinab das Bedürfnis erweckt, in möglichst weitem Umfange mitzuteilen und aufeinander einzuwirken, zu schreiben und zu lesen“ (Stähelin S. 4). Die erste Vorbedingung war mit der Erfindung der Buchdruckerkunst gegeben. Die zweite erfüllte sich mit dem Eintritt der Reformation, der tiefsten und weitgreifendsten geistigen Bewegung, welche je die europäische Menschheit ergriffen hat. Der Geburtstag der Reformation ist auch der Geburtstag der Traktatsache, und ihr erstes Manifest und Erzeugnis sind Luthers 95 Thesen, die aus dem Lateinischen sogleich ins Deutsche übersetzt wurden und, nach Mykonius Wort, in vier Wochen schier die ganze Christenheit durchlaufen hatten, als wären die Engel selbst Botenläufer (Luther, von Köstlin, 2. Aufl., I, 175). Hiermit beginnt die erste Blütezeit des Traktatwesens. Den Thesen folgte eine ganze Reihe solcher Schriften, in welchen Luther entweder einzelne Bibelstellen auslegte, oder einen wichtigen Punkt der „neuen Lehre“ darstellte, oder die Verhältnisse des persönlichen und kirchlichen Lebens unter das Licht des Evangeliums rückte. Dieselben nehmen einen hervorragenden Platz unter Luthers Werken ein. Wer Luther nicht als Traktatschriftsteller zu würdigen weiß, misskennt einen wichtigen Zweig seines Wirkens, dessen Bedeutung auch ihm selbst sehr hoch stand. Er sagt u. a.: „Wiewol aber ich ihr viel weiß, und täglich höre, die meine Armut gering achten und sprechen: Ich machte nur kleine Sexternlein und deutsche Predigten für die ungelehrten Laien; laß ich mich nicht bewegen. Wollte Gott ich hätte einem Laien mein Lebenlang mit allem meinem Vermögen zu der Besserung gedienet“ ꝛc. (Luth. Werke, Erl. Ausg. XX, 194). Auch nur die Titel aller hierhergehörigen Schriften anzugeben, ist des Raumes halber unmöglich; es sei dafür auf seine Werke selbst verwiesen (vgl. auch Hermann Beck, Die Erbauungslitteratur der ev. Kirche Deutschlands, Erlangen 1883, I, 44 ff., und das chronolog. Verzeichnis der Schriften Luthers bei Köstlin II, 723 ff.). Luthers Freunde sekundirten ihm entweder durch Übersetzung seiner Flugschriften oder durch Abfassung eigner fürs Volk berechneter Büchlein. Den

römisch Gesinnten war diese Litteratur eine höchst fatale, weil eine unter dem Volke überaus wirksame. Nachdem in den ersten Zeiten der Reformation die Warheit vieler Orten durchgedrungen war, wurden die eigentlichen Volksschriften seltener; sofort aber schwoll ihre Menge wider zum Strom an, wenn, wie durch das Interim, dem ev. Glauben ernste Gefar drohte — ein erneuter Beweis, dass die Traktatlitteratur vorzugsweise ein Erzeugnis geistlich bewegter Zeiten ist. — In den romanischen Ländern, wo die mündliche Verkündigung der Warheit viel größeren Schwierigkeiten als in Deutschland begegnete, waren schriftliche Darlegungen neben der Bibel und ihren Teilen, namentlich auch Traktate, ein durchaus notwendiges Mittel zur Verbreitung derselben. In dieser Richtung wirkten die 1524 in Basel zusammengetroffenen Freunde: der Südfranzose Anemond de Coct, der Lyoner Kaufmann Vaugris, Wilhelm Farel, Peter Toussaint. Sie wollten ihr Vaterland Frankreich evangelisiren, indem sie „es mit evangelischen Büchlein überschwemmten". Man übersetzte passende deutsche Schriften, so den Lutherischen Katechismus, und verfasste Originalarbeiten. Das erste Büchlein, das die Presse verließ, war eine Auslegung des Vater-Unsers von Farel. Wir verkaufen es, schrieb Vaugris, voll Freude über diesen Anfang, zu vier Basler Rappen das Stück, größere Partieen das Hundert zu einem Gulden. Von Basel oder meist von Neuchatel aus geschah die Verbreitung der Traktate durch die zalreichen französischen Flüchtlinge, Studenten, Handwerker, zu sehr geringem Preise, um großen Absatz zu erzielen. Man klopfte damit möglichst Haus bei Haus an (Farels Schriften vgl. Enc. IV, 502). Änliches geschah in Frankreich durch Ludwig von Berquin (Enc. II, 335 f.). Namentlich aber von Genf aus betrieb man mit großem Eifer und unter steter Lebensgefar die Kolportage der Traktate nach Frankreich hinein. Die Titel lauten u. a.: „Der Kampf des Christen," „Trostgedanken eines Christen in der Anfechtung", „Kurzes Gespräch eines Tröstersa, der der bedrängten Kirche zuspricht," daneben Predigten und, wie auch in Deutschland, Lieder auf einzelnen fliegenden Blättern. Die Gegner klagten: Wie zallose Feuerfunken seien diese Schriften durch das Land geflogen, den Brand mehrend und entzündend (vgl. Stähelin, Traktatwesen S. 9 ff.). — Von den italienischen Traktaten sei instar omnium das überaus stark verbreitete Büchlein „von der Wolthat Christi", genannt, dessen Herkunft von Aonio Paleario man neuerdings bestreitet (Enc. XI, 164 ff.). — Sehen wir von religiösen Bewegungen ab, welche nur partikulare Bedeutung hatten, wie z. B. der Puritanismus in England, aus dessen Kreis etwa Namen wie Baxter und Bunyan hier anzufüren wären, so kann als eine zweite allgemeine Blüteperiode des Traktats die Zeit des Methodismus in England und des Pietismus, vornehmlich in Deutschland, bezeichnet werden. Von Methodisten nennen wir als Traktatschriftsteller Fletscher (Leben Fletschers nach Benson mit Vorwort von Tholuck, Berlin 1833), Hill, Coke, von Pietisten A. H. Francke („Kurzer Unterricht, wie man die hl. Schrift lesen soll," „Nikodemus oder ein Wort wider Menschenfurcht," „Sicherer Glaubensweg," „Offener Brief an christliche Freunde"), Joh. Jak. Moser &c. Wie überhaupt die Traktate den Charakter der sich emporarbeitenden aktiven Richtung in der jeweiligen Kirchenzeit an sich tragen, so unterscheiden sich auch diejenigen der vorliegenden Periode von denen der Reformationszeit: man wendet sich jetzt an die einzelnen Seelen, dringt auf persönliche Buße und Bekehrung, Ausprägung des christlichen Glaubens im Heiligungswandel. — Den Übergang zur folgenden Zeit vermitteln für Deutschland die sog. Christentumsgesellschaft (Enc. III, 210 f.) und die Brüdergemeinde, für England einige Gesellschaften, welche die Verbreitung von Traktaten wenigstens als einen Teil ihrer Aufgabe ansehen (Enc. II, 368). — Die dritte Blüteperiode des Traktatwesens ist die Gegenwart. Die Verhältnisse, unter denen sie begann, gaben ihr ein bis heute sichtbares Gepräge. Früher handelte es sich um die Ausbreitung einer religiösen Richtung im Gegensatze zu einer anderen. Zu unseren Zeiten ist es die erste Aufgabe, den Glauben zu pflanzen und zu pflegen gegenüber dem Unglauben, der Religionslosigkeit. In den Zeiten der französischen Revolution suchte man nämlich durch Pamphlete, Bilder, Lieder die Ideeen des Umsturzes in Stat und Kirche auch unter dem

englischen Volk auszubreiten. Viele beklagten die hereinbrechende Freigeisterei. Aber einer Frau allein kam der Gedanke, sich dem Verderben entgegenzustellen und auf demselben litterarischen Weg die Gegenwirkung zu versuchen, auf welchem die Feinde so tätig waren. Es war dies die begabte und fromme Hanna More (H. M., ein Lebensbild nach Roberts und Thompson, Stuttgart 1847), welcher es gelang, hauptsächlich mit der eigenen Feder, aber auch geistig und materiell von Freunden unterstützt, eine reiche Zal wirksamer Traktate zu schaffen, welche große Verbreitung fanden. Ihr Beispiel rief Nachfolge hervor. Die Schotten Campbell, Simon und Haldane gründeten, als sie sahen, mit welcher Freude die auf einer Reise von ihnen ausgeteilten Traktate aufgenommen wurden, die Edinburger Traktatgesellschaft um 1796. — Sie war die unmittelbare Vorgängerin der Religious Tract Society in London (Adresse: Paternoster Row 56), welche alle anderen änlichen Gesellschaften an intensiver und extensiver Tätigkeit weit überragt, den Anstoß zur Gründung der meisten neueren Traktatvereine in der ganzen Welt gegeben hat. Sie hat auch den Mutterboden für die Begründung der britisch-ausländischen Bibelgesellschaft abgegeben (Enc. II, 368 f.). Die Traktatgesellschaft verdankt ihr Entstehen einem P. Burder, welcher mit dem buchhändlerischen Vertrieb der von ihm verfassten Traktate schlechte Erfarungen gemacht hatte. Am 10. Mai 1799 wurde bei Gelegenheit des Stiftungsfestes der Missionsgesellschaft in London die Bildung der Religious Tract Society beschlossen. Die Grundsätze, „the golden rules“, welche die Rel. Tract Soc. bei Auswal ihrer Traktate befolgt und welche für die meisten ihrer Tochtergesellschaften maßgebend sind, lassen sich in folgender Weise zusammenfassen: 1) „Traktate müssen die reine Warheit enthalten, welche Gott in der hl. Schrift niedergelegt hat und welche alle lebendigen Glieder der Kirchen der Reformation von Herzen annehmen. 2) Ihre Sprache muss klar sein, damit auch Leute, die nicht an Nachdenken gewönt sind, sie verstehen. 3) Jeder Traktat muss, was auch immer der Gegenstand ist, den er behandelt, dem Sünder die Warheit vorhalten, dass er nur durch den Glauben an Jesum Christum gerecht werden kann und dass er durch den hl. Geist von neuem geboren werden muss. 4) Traktate sollen dem Reiche Gottes und nicht einer einzelnen bestimmten Kirche dienen. Frei von Allem, was an das Schibboleth einer Sekte erinnert, sollen sie nur die großen Warheiten verkündigen, welche zu allen Zeiten mächtig gewesen sind vor Gott, Seelen zu erwecken, zu bekehren, zu heiligen und zu trösten, und welche einen Menschen befähigen, dem Herrn zu leben und zu sterben“ (R.-Enc. 1. Aufl. XVI, 274; Stähelin, Das Traktatwesen S. 17 f., in ausfürlicherer Fassung finden sich diese Grundsätze in jedem der vier ersten Berichte der Berliner Buch- und Traktatgesellschaft). Von da an verbreitete sich die Traktatsache über alle christlichen Länder der Erde, jedes größere Land hat eine oder mehrere Traktatgesellschaften, deren viele durch englische Beihilfe gegründet sind und zum teil noch bestehen. Auch nur ihre Namen anzufüren, würde uns nötigen, den zur Verfügung stehenden Raum weit zu überschreiten. Wir erwänen nur die Société des Traités religieux in Paris, 33 rue des Saints-Pères, seit 1822 (Paris protestant par Decoppet, Paris 1876, S. 414) und die American Tract Society in New-York (150 Nassau-Street) seit 1825 (Semi-Centenary Exhibit of the Am. Tract Society, Verlag der Gesellschaft). Außerdem müssen wir uns begnügen,

III. einen Überblick über die wichtigsten Traktatgesellschaften des deutschen Sprachgebiets zu geben. Wir erwänen sowol die, welche allein Traktate, als die, welche daneben auch größere Schriften verbreiten. Für die Verpflanzung des Traktatwesens nach Deutschland war namentlich die Reise, welche Dr. Pinkerton im Auftrage der Londoner Traktatgesellschaft machte, von großem Einfluss. Unter seiner Anregung wurde 1) am 15. Juli 1814 die „Wupperthaler Traktatgesellschaft“ in Barmen (Wertherstraße 83) gestiftet. Sie verlegte bisher ca. 600 Traktate und verbreitete deren ca. 6 Millionen Exemplare (Höpfner, Innere Mission in der Rheinprovinz, Bonn 1876, S. 155 ff.). 2) Im Jare 1848 trat ihr zur Seite die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland“ zu Elberfeld, von P. Feldner gegründet (Adresse: Elberfeld,

Kipdorf 12). Ihre Kolporteure wirken außer in der Traktatverbreitung auch durch Bibelstunden ꝛc. Inspektor ist seit 1870 P. Erdmann (vergl. Erdmann, Arbeiten und Erfarungen ꝛc., Elberfeld 1873 f., 2 Bde., und Höpfner, innere Miss. in der Rheinprovinz, Bonn 1876, S. 47 ff.). 3) Gleichfalls durch Pinkertons Anregung entstand 1814 der „Hauptverein für christliche Erbauungsschriften in den preußischen Staten“, welcher die Privatbemühungen des Herrn A. C. F. v. Schirnding nach dessen Tod wider aufnahm (Adresse: Berlin, Klosterstr. 67). Seit seinem Bestehen hat der Verein ca. 13 Millionen größere und kleinere Schriften gedruckt (Die innere Mission in Berlin, Berlin 1883, S. 124 f. Jubelbericht, andere Berichte, Kataloge der Schriften und Traktate). 4) Außerdem besteht in Berlin die „Deutsche evangelische Buch- und Traktatgesellschaft“ seit 1878 (Adresse: Ackerstraße 142). Sie wird von der Londoner Traktatgesellschaft mit bedeutenden Summen unterstützt (Die innere Mission in Berlin, Berlin 1883, S. 125, sowie sämtliche Jaresberichte). Der Evangelische Bücherverein (vgl. oben), sowie der Zeitschriftenverein, Oranienstraße 106, seit 1880, gehören nur zu den Grenzgebieten unserer Darstellung (Die innere Mission in Berlin, Berlin 1883, S. 107). 5) Im Jare 1820 wurde die „Niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christl. Erbauungsschriften“ zu Hamburg ins Leben gerufen (Adresse: Brennerstraße 51). Die Gesellschaft hat jarelang unter einem engl. Prediger Dr. Craig in großer Rürigkeit gewirkt, in einem Geist, der aus § 5 ihrer Statuten erhellt, welcher bestimmt, dass die Glieder des Komités „womöglich Glieder verschiedener evangelischer Konfessionen sein sollen“. Sie wurde stark von England aus unterstützt, die Sitzungsprotokolle englisch gefürt, die Traktate hatten ein entschieden englisches Gepräge. Mit dem Eintritt des P. Rinck an der St. Anscharkapelle in Hamburg wurde die Gesellschaft reorganisirt, die Unterstützung aus London überflüssig gemacht, die Schriften einer strengen, von deutsch-evangelischen Gesichtspunkten ausgehenden Kritik unterworfen, so dass nun die Publikationen der Niedersächsischen Traktatgesellschaft zu den gesundesten und empfehlenswertesten gehören (Berichte). 6) Der „Calwer Verlagsverein“, jetzt „Vereinsbuchhandlung zu Calw und Stuttgart, dessen Hauptzweck die Verbreitung größerer, namentlich belehrender, Schriften ist (vgl. oben). 7) Die „Evangelische Gesellschaft in Straßburg“ i./E. seit 1834, von Härter und Cuvier gegründet, treibt neben ihren Arbeiten mit allgemein christlichen Tendenzen auch Schriftenverbreitung (8. Bericht der südwestdeutschen Konferenz für innere Mission 1877, S. 18; Hackenschmidt, Armuth und Barmherzigkeit im Elsaß, Straßburg 1880, S. 49 f.). 8) Die „Evangelische Gesellschaft“ zu Stuttgart (Färberstraße 2) seit 1832 (oder 1830) von dem damaligen Kandidaten, späteren Pfr. D. Hahn in Eßlingen, begründet, später nach Stuttgart verlegt, entfaltet eine ausgebreitete Tätigkeit in vielen Zweigen der inneren Mission und kann als der Hauptsammelort der Beteiligung des württembergischen Pietismus an diesen Arbeiten gelten. Von Anfang an nahm die Schriftenverbreitung einen beträchtlichen Raum unter ihren Tätigkeiten ein. Außer einem Laienvorsteher leiten dieselbe 2 theologische Sekretäre (Hofacker und Falch). Im Laufe der Jare hat sie wol ca. 6 Millionen Schriften und Bilder, namentlich auch durch Kolportage, verbreitet (Schmidt, Innere Mission in Württemberg, Hamburg 1879, S. 102 ff. und 219 ff. Ein güldenes Jubiläum. Geschichte der 50jär. Wirksamkeit der evang. Ges. von L. Hofacker, Stuttgart 1880). Daneben die „Evangelische Bücherstiftung“ in Stuttgart, vgl. oben. — 9) Der „Verein zur Verbreitung christl. Schriften“ in Basel, seit dem Jare 1835 (Adresse: Streitgasse 18), hat sich einer besonders sorgfältigen, die Kontinuität der Entwicklung warenden Leitung zu erfreuen gehabt, welche namentlich auch bei der Auswal der Traktate zur Geltung kam, daneben auch drei Schriftchen herausgegeben, welche Geschichte und Theorie des Traktatwesens anregend behandeln: Stähelin, Das Traktatwesen, 2. Aufl., Basel 1873, und [Prof. Dr. Schnell], Erfahrungen auf dem Traktatgebiete, 2. Aufl., Basel 1879, sowie [Prof. Dr. Schnell] Die 50 ersten Jare des Ver. z. Verbr. christl. Schriften in Basel, Basel 1854 (fast vollständige Reihenfolge von Berichten). — 10) Der „Evan-

gelische Verein für die protestantische Pfalz", seit 1848, dessen Seele und ausfürendes Organ bis heute der tatkräftige und opferbereite Pfr. Schiller in Westheim ist, hat seit seinem Bestehen für mehr als 85,000 Mark Schriften umgesetzt. „Glaubenszeugnisse des Kaisers Wilhelm", „Glaubenszeugnisse des Fürsten Bismarck" sind wol seine verbreitetsten Erzeugnisse. In dem „Pfälzer Memorabile" werden originelle Zeitbetrachtungen und geschichtliche, mit Salz gewürzte Anekdoten dargereicht (Pfälz. Mem. Thl. XII, Westheim 1884). — 11) Der „Nürnberger evangel. Verein für innere Mission", seit 1850 bestehend, seit 1858 mit Sitz in Erlangen (Adresse: Lehrer Löffler), treibt troß seines umfassenden Titels nur Schriftenverbreitung (Beck, Inn. Miss. in Bayern, Hamburg 1880, S. 60 ff.). — 12) Abtheilung II der Gesellschaft für innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche" heißt die Spezialvereinigung innerhalb des größeren von Löhe begründeten Vereins für inn. Miss., dessen Wurzeln ins Jahr 1840 hinabreichen, dessen Begründung ins Jar 1850 fällt. In jenem Jare einigten sich mehrere Pfarrer des Löheschen Kreises über einige Säße, betreffend die Traktatsache, s. z. B.: „Insonderheit wären Traktate wünschenswert, welche der Seelsorge der Völker und einzelner Seelen dienten und in die Hand arbeiteten. Erweckung geschieht doch hauptsächlich durch die Predigt, aber Leitung des durch die Predigt bewirkten guten Willens möchte insonderheit eine Aufgabe der Wirksamkeit durch Traktate sein." In diesem Sinne gab man eine Reihe teils neu verfasster, teils aus alten Schätzen ausgewälter seelsorgerischer Schriften von ausgeprägt lutherischer Art heraus, von denen wol gegen 100,000 Exemplare seit dem Bestehen des Vereins verbreitet worden sind. Adresse: Lehrer Ruf, Nördlingen. (Beck, Inn. Mission in Bayern, Hamburg 1880, S. 18 ff. u. 56 ff.). — 13) Im Jare 1864 wurde der „Ev. Verein in Nassau" begründet, dessen hierher gehörige Unternehmung die „Buchhandlung des Nassauischen Kolportagevereins" in Herborn ist. Anfangs ebenfalls von London aus unterstützt, steht er, namentlich auch durch die Bemühungen des damals in Nassau angestellten, oben bereits erwänten P. Rinck, auf eigenen Füßen und hat schon ca. 700,000 Schriften verbreitet. (Berichte.) — 14. Seit 1881 existirt, auch ein reformirter Schriftenverein mit ausgesprochen konfessioneller Tendenz in Barmen, Adresse: Westkotterstraße 34a (Katalog, Korrespondenzblatt).

IV. Bedeutung und Segen der Traktatsache. Die äußere Bedeutung unserer Sache springt in die Augen. Handelt es sich doch um Unternehmungen, deren Jaresbudget in die Tausende und Hunderttausende geht, deren Erzeugnisse sich mit ganz kolossalen Zalen beziffern. Allein im Reiche Gottes haben Zalen doch nur insofern einen Wert, als hinter der äußeren Bedeutung, welche sie kennzeichnen, eine innere Bedeutsamkeit, als hinter der Größe auch eine entsprechende Kraft steht. So gestaltet sich denn die Frage nach der Bedeutung des Traktatwesens zur Frage nach seinem möglichen und wirklichen Segen. Nur wenn man diesen Segen in dem Kreis allein sucht, dem er durch die Natur der Dinge angehören muss, wird man die Traktate und ihre Verbreitung mit Billigkeit, one Enthusiasmus, aber auch one Krittelei, beurteilen. Es handelt sich hierbei um das Verhältnis erstens des geschriebenen resp. gedruckten Worts zum mündlichen, weiter des abgeleiteten menschlichen zum originalen göttlichen, endlich der kleinen Schrift populären Inhalts zu derjenigen von größerer Ausdehnung und wissenschaftlicher Tiefe.

Man tut gut, die Warheit zu beherzigen: „Gott ist nicht Schrift, sondern Mensch geworden", und man kann sich am Ende auch die Stufenleiter gefallen lassen: „das geschriebene Wort hat eine geringe, das gesprochene Wort eine größere Macht; aber die größte Macht hat das fleischgewordene Wort, d. h. die Persönlichkeit und die Tat" (Flieg. Bl. 1850, 154), allein irgend eine Wirksamkeit kommt hiernach doch auch dem geschriebenen Wort zu. Das kann übrigens gar nicht anders sein, schon weil letzteres doch auch eine Ausprägung der Persönlichkeit ist, ein Spiegelbild, ein Abdruck derselben, wenngleich vielleicht ein etwas blasser. Dem mündlichen Wort, als dem unmittelbarsten Ausdruck der Persönlichkeit, wird die Aufgabe der Begründung zufallen, die gleichsam schöpferische Tat, die vorzugsweise zündende Wirkung. Dies

alles bewarheitet sich in seiner Weise auch auf dem Gebiete des Heils. „Der Glaube kommt aus der Predigt“ (Röm. 10, 17), das äußerlich gesprochene und gehörte Wort ist in ganz anderem Maße Träger des Geistes, als das geschriebene und gelesene. Der Grund dieser Tatsache mag ein Geheimnis sein, die Tatsache selbst ist unbestreitbar (vergl. den gesamten Geisteszustand eines Taubstummen, auch wenn er eine vollkommene Kenntnis der Schrift hat, mit dem eines Vollsinnigen, caeteris paribus). — Aber sollte dieser primären und originalen Kraft des gesprochenen Wortes nicht eine auxiliare Mitwirkung des geschriebenen Wortes zu Hilfe kommen können, unter manchen Verhältnissen zu Hilfe kommen müssen? Weshalb hätte sonst Gott auch das Wort, welches die heiligen Männer Gottes geredet haben, getrieben vom heiligen Geist, für uns in Schrift fassen lassen? Littera scripta manet. Das gedruckte Wort geht in die Ferne und Weite, wohin der Klang der Stimme nie reicht. Man kann, was man schwarz auf weiß besitzt, wider und wider lesen, in Ruhe durchdenken. Auf geistlichem Gebiet gibts viele spezielle Angelegenheiten, welche wol der Kenntnisnahme, ja der ernstesten Geistesarbeit wert sind, aber nicht in der wünschenswerten Ausfürlichkeit und mit allem notwendigen Detail Gegenstand der Predigt sein können. Der gedruckte Buchstabe ersetzt, wenn auch unvollkommen, die Gegenwart der Person an den verschiedensten Orten, an welchen diese nicht gleichzeitig erscheinen, reden, wirken kann &c. An all diesem Segen hat auch die Traktatlitteratur ihren Anteil, wenn sie im rechten Verhältnis steht zur Schrift. Hier ist die Quelle, aus der es gilt das Lebenswasser in einzelne Kanäle und Rören zu leiten. Daſs es nur nicht den Geschmack der Kanäle und ihres Erdreichs annehme und beim langen Lauf durch die Rören schal werde! Hier ist das Gold- und Silberbergwerk, aus welchem durch die Zwischenstufen menschlicher Arbeit gangbares Geld, ja auch Scheidemünze, für den Alltagsgebrauch gewonnen werden muſs. Zu der letzteren Gattung, der kleinen Münze, gehört auch der Traktat. Es gibt viele Menschen, welche in ihrem ganzen Leben kein dickes Buch lesen, und es gibt widerum viele, die zu manchen Zeiten, unter besonderen Umständen und über gewisse Angelegenheiten und Themata wol ein kleines Schriftchen durchfliegen, einen Folianten oder Oktavband aber nicht anrüren. Will man neben diesem möglichen Segen auch Spuren des wirklichen sehen, so sind die Berichte der Traktatgesellschaften voll von Erzälungen gesegneter Wirkungen einzelner Traktate. Wenn auch vieles davon Spreu sein mag, wenn namentlich nicht immer das gute Ende eines lieblichen Anfangs garantirt ist, vielmehr nicht selten die Segenswirkung tatsächlich verflogen und vernichtet sein mag, schon wärend sie gebucht und gedruckt wurde, so bleibt doch warlich genug von Spuren göttlicher Wirkung übrig, um zum Dank und zu redlicher Weiterarbeit anzuspornen. — Wir erinnern nur an einige Spuren von kirchengeschichtlicher Bedeutung, z. B. an den Segen, welcher den evangelischen Salzburgern durch Schriften, neben den „alten Tröstern“ auch durch kleine Büchlein, erwachsen ist, so durch J. Schaitbergers Sendschreiben (vom heiligen Abendmahl, vom Fegfeuer, von der Rechtfertigung des Sünders, von dem schmalen Kreuzwege, von dem geistlichen Christenspiegel, von der evangel. Sterbekunst), welche 1708 unter dem Titel „Evangelischer Sendbrief“ gesammelt erschienen sind (Enc. XIII, 330). In änlicher Weise wirkte Joh. Tob. Kießling (Th. Schäfer, Monatsschrift, Gütersloh, Bertelsmann I, 298 ff.). Hier haben zum guten Teil christliche Litteraturerzeugnisse, auch Traktate, den Glauben in kümmerlichen und kalten Zeiten überwintern helfen. — Eine mehrfach in den der Traktatsache befreundeten Kreisen angefürte Kette von Segenswirkungen selbst eines blindlings ausgestreuten Samenkorns mag gleichfalls als charakteristisch wörtlich angefürt werden. Ein Traktat wurde in die ländliche Wonung von Richard Baxters Vater geworfen. „Nicht der Vater, aber Richard Baxter, der Son, fand das Schriftchen, las es und ward dadurch zum Herrn bekehrt. Baxter schrieb darauf als Christ das herrliche Buch von der Ruhe der Heiligen. Philipp Doddridge las es und fand dadurch den Weg zum Herrn. Er schrieb widerum das Buch vom Anfang und Fortgang des neuen Lebens im Menschen. Das Buch las der große Statsmann und Freund der Sklaven Wilberforce und

wurde ein Christ. Als solcher schrieb er ein goldenes Büchlein von der Religion im Leben, oder vom praktischen, werktätigen Christentum. Das Buch las Chalmers, der große schottische Theologe, Armenfreund und Kanzelredner, diese Säule der freien Kirche Schottlands; Chalmers wurde durch diese Schrift zum Herrn hingefürt, dem er von da an seine gewaltigen Geistesgaben widmete...... Wie ein ins Wasser geworfener Stein immer größere Kreise um sich zieht, so zog jener eine Traktat immer größere Segenswirkung um sich her". (Die Wichtigkeit der christl. Presse, Basel Spittler, 2. Aufl., S. 6.) Die Zusammenstellung dieser Daten bleibt interessant, auch wenn man den Anfangspunkt, das beliebige Ausstreuen von Traktaten, nicht billigt. Gott wendet oft zum Besten, was Menschen bös angefangen, wie viel mehr, was sie unklug und unzweckmäßig tun. Nur dass freilich für unser Urteil deshalb bös nicht gut, unklug nicht richtig genannt werden darf. — Wir müssen darnach streben, dass die zur Segenswirkung voraussichtlich notwendigen Bedingungen vorhanden sind. Dazu dient es in erster Linie, dass man

V. an Inhalt und Form eines Traktats strenge Anforderungen stellt. Es soll damit dem unfruchtbaren Mäkeln nicht das Wort geredet sein, wovon die Weisheit auf der Gasse sagt: den Docht will jeder putzen, aber keiner will Öl dazu geben. Aber ernste, sachgemäße Kritik tut auf unserem Gebiet not, und gerade der wird sie üben, welcher den Traktaten eine recht weitgehende und tiefgreifende Wirkung wünscht. Denn wenn auch oft die Feindschaft gegen diese Schriften aus der Feindschaft gegen das Evangelium herfließt, so geht dieselbe doch nicht selten auch aus einer gesunden Reaktion gegen eine forcirte, geschraubte, im schlimmen Sinn unnatürliche Christlichkeit hervor, welch letztere in den Traktaten mancher Gesellschaft einen breiten Raum einnimmt. Selbst ein so warmer Freund und eifriger Verbreiter der Traktate, wie Bodemann, muss zugestehen: „Es kann und soll nicht geleugnet werden, dass mit den Traktaten viel gesündigt ist, sowol was ihren Inhalt, als auch was ihre Darstellungsweise und die Art und Weise ihrer Verbreitung betrifft. Ihrer viele haben durch ihre Gehalt- und Formlosigkeit, ihre fabrikmäßige Bekehrungssucht, ihre grelle Übertreibung, ihr süßliches, überschwängliches, spielendes, gemachtes und unnatürliches Wesen geradezu etwas Widerliches und Abstoßendes, oder sind doch höchstens nur für ein kleines Häuflein Auserwälter geniessbar. Widerum andere, namentlich die aus dem Englischen übersetzten, reden eine Sprache, welche wenigstens dem deutschen Ohre fremd und zu andringlich klingt; und die vielfach beliebte Weise, die Schriften massenhaft aufs Geratewol zu verteilen, ja wol gar auf die Straße auszustreuen, one zu wissen, wohin der Wind sie füren werde, oder sie den Leuten in die Fenster zu legen und in die Tasche zu schieben, war auch nicht eben danach angetan, ihnen die Gunst des Publikums zuzuwenden" (Bodemann S. 31). Die Art der Verbreitung wird uns später noch beschäftigen. Sehen wir zunächst auf Inhalt und Form und suchen die Kriterien dafür festzustellen. Ein Traktat darf vor allem nicht langweilig sein. Der Baseler Traktatverein, besonders sorgfältig in der Auswal, urteilt, dass „Erbauliches" „klassisch" sein muss, wenn er es seinen Schriften einverleiben soll. „Und was gehört dazu? Pikantes? O nein, das erst recht nicht; dessen gibt es genug. Es gibt ja heutige Erbauungsschriftsteller, die dadurch ihren Namen gemacht haben. Von ihnen findet man bei uns wenig. Bevor man modern pikant schrieb, malte man grell. Auch das gilt bei uns nicht. Oder man hieb recht scharf ein. Das ist hie und da nötig. „Stirb Adam", pflegte Johannes Goßner zu sich selbst zu sagen. Aber das taugt nicht für jeden Fall. Manches von Ryle, aber gar nicht Alles, gehört hierher. Ebenso der „Thurmbau" des Brüderbischofs Reichel, „Acht Betrachtungen" von Samuel Zeller. Das erste Erfordernis, nach dem wir fragen, ist Einfalt. Claudius „Über das Gebet", Claudius, „Briefe an seinen lieben Andres über den Herrn Christum", Lavater „Nachdenken über mich selbst", das sind Schriften, wie wir sie meinen" (Erfarungen auf dem Traktatgebiete S. 10). — Weiter darf der Inhalt eines Traktats nicht täppisch und zufarend sein, wenn er auch freimütig und deutlich sein muss. Das ist eine Seite der Sache, bei der

man sonderlich den Unterschied der Völker beobachten muss. Der Engländer verträgt eine handgreiflichere Art als der Deutsche, dessen Seele sich bei solcher Weise verschließt. Hier ist durch Übertragung der englischen Traktate und durch bewusste und unbewusste Nachamung der englischen Weise unter den deutsch-christlichen Lesern sehr viel geschadet worden. Zudem berürt sich auf diesem Punkt das englische Wesen mit dem Methodismus. Durch eine Verbindung dieser beiden Mächte hat sich nun in Betreff des Kernpunktes der Heilsordnung eine geradezu unerträgliche Praxis in der Traktatlitteratur breit gemacht. Ein so genauer Kenner und milder Beurteiler des Traktatwesens, wie Löwe, sagt darüber: „Es müsste vor allem jede Spur des fabrikmäßigen Bekehrungssystems aus unserem Traktatwesen herausgeschafft werden. Es ist die Wurzel aller Ungesundheit. Unstreitig ist die Gewinnung der einzelnen Seelen für Christum das Ziel aller Verkündigung des Evangeliums. Menschliche Schwachheit und Voreiligkeit aber ist es, dasselbe anders, gleichsam direkter und schneller, erreichen zu wollen, als es Gott in seinen Gnadenveranstaltungen gefallen hat. Die Fülle, Mannigfaltigkeit und Allseitigkeit seiner in der heil. Schrift niedergelegten Offenbarungen, bei ihrer strengen Einheit, beweist, was dazu gehört, das Reich Gottes in den Seelen zu bauen. Denn darauf kommt doch am Ende alles an, und nicht auf eine vorübergehende Rürung oder Aufregung, geschweige bloß auf eine Vermehrung der Zal der Kirchgänger. Wir finden aber in den meisten unserer Traktate von jener Fülle göttlicher Offenbarungen fast immer nur eine und dieselbe, ziemlich eintönige und dürftige Abbreviatur (so zu sagen) und diese oft so vorgetragen, als wäre sie die vollständige Quinteſſenz des ewigen Lebens, welche, aufgenommen, den Menschen sofort zum Ziele füren und erneuern müsste" (Löwe S. 11). — Endlich jeder Traktat sei wahr. Das scheint so sehr selbstverständlich und ist doch notwendig zu betonen. Warum wirkt so manche Erweckungs- und Bekehrungsgeschichte nichts, stößt ab, statt zur Nachfolge anzureizen, ja widert den gesunden Sinn an? Weil sie unwar ist? Und was ist das Unware an ihr? Das Schablonenhafte. So gewiss jeder Mensch eine von Gott geschaffene individuelle Art hat, so gewiss kommt dieselbe irgenwie in Aktion bei der individuellsten Tat, welche Gott zum ewigen Heil eines Menschen in dessen Bekehrung mit ihren Vorstufen und Folgerungen vollbringt. Wenn nun jemand nicht fein genug empfindet um dies Besonderste, dies Geheimnis der Persönlichkeit zu erlauschen und widerzugeben, sondern uns nur berichtet, was jede Dogmatik von der Bekehrung lehrt, dann gleicht derselbe einem Maler, welcher ein beliebiges Gesicht mit Nase, Augen, Mund ꝛc. zeichnet und verlangt, wir sollen es einem bestimmten Gesicht änlich finden: es habe ja doch alle Teile, welche jedes Gesicht hat. Noch schlimmer stehts mit dem nicht nur Schablonenhaften, sondern dem geradezu Gemachten, Aufgeputzten. „Hat eine warhafte Erweckungsgeschichte immer einen Zunder zur Neuerweckung in sich, so trägt eine ganz oder teilweise unware nicht minder den Zunder zur Unwarheit auf diesem Felde in in sich. Und das ist schwer zu verantworten!" (Erfarungen S. 17). Den Kanon der Warheit formulirt der Baseler Verein mit besonderem Ernst. Unsere Leser wollen Geschichten. „Es gibt keine andere Geschichte, als wahre. Allerdings, wollte man in Paradoxen reden, so könnte man vielleicht das Gegenteil behaupten. Es ist ja gewiss, dass die Gebrechlichkeit menschlicher Erkenntnis in Beschreibung des Geschehenen manchen Irrtum einmischt, und dass auch die Gewissenhaftigkeit nicht immer so weit entwickelt ist, z. B. in Lebensbeschreibungen, Schatten so genau als Licht aufzutragen. Das müssen wir immer in unsere Rechnung mit aufnehmen, weil wir es nicht ändern können. Aber immerhin ist unser Sinn, Geschichte aus der Hand solcher, welche Warheit erzälen wollen, toute la vérité et rien que la vérité. Denn nur das ist Geschichte, was geschehen ist, und wer es anders gemacht haben will, für den sind wir nicht da. Gott hat dem einfachen Menschen diesen Sinn so eingegeben, dass das aufrecht geschaffene Kind bei jeder Geschichte, die ihm wolgefällt, allererst wissen will: ist sie auch wahr? gerade so, wie der gesunde Knabe in sich eingeboren hat den Sinn für: das ist recht. Diesen Gott geheiligten Sinn möchten wir pflegen, und keine

noch so geistreiche Einwendung bringt uns davon ab. Es ist übel genug, dass auch Leute, die wir gerne gelten lassen, diesen Sinn mit uns nicht teilen, ja ihm entgegentreten. Wir verteidigen uns im mindesten nicht. Die Warheit muss sich selbst Ban brechen" (Erfarungen S. 13 f.). Mit diesen Anforderungen der strengsten Warheit kann man sich nur einverstanden erklären allen Erzeugnissen gegenüber, welche Geschichte sein wollen. Da ist Färben und Ausschmücken nicht erlaubt. Da handelt es sich vor allem um möglichst korrekte Widergabe der Tatsachen. Wenn aber weiterhin verlangt wird, dass eine erdichtete Erzälung nur als Gleichnis auftreten dürfe und dass alles, was an den „Roman" streift, unberechtigt sei, so finden wir das weder an sich richtig, noch in diesem Zusammenhange konsequent gedacht. Wer das Existenzrecht der Poesie im allgemeinen behauptet und selbst den historischen Schauspielen Shakspeares eine gewisse Berechtigung zuerkennt (Erfarungen S. 20) wegen der historischen Genauigkeit der Züge aus dem Antlitz der betr. Zeit, der kann konsequenter Weise auch eine Prosaerzälung nicht abweisen, in welcher naturware, in den betr. Verhältnissen nicht nur mögliche und warscheinliche, sondern geradeso, wie sie erzält werden, geschehene Tatsachen zu einem künstlerischen Ganzen verarbeitet sind. Was liegt daran, ob die Ereignisse, welche z. B. in dem Traktat „Das erste Soldatenjahr" (Stuttgart, Buchhandlung der ev. Gesellschaft 1877, Nr. 225; auch Hamburg, Niedersächs. Traktatgesellschaft 1882) erzält sind, sämtlich in dem genannten Zeitraum von dem „Christoph" erlebt worden sind, da alles Einzelne, was dort mitgeteilt wird, sich so oft ereignet, dass es geradezu typisch genannt werden muss. Wer derartiges verwirft, muss überhaupt alle Poesie verwerfen. Die Berufung auf das Beispiel des Heilands, der auch nur Gleichnisse erzält habe, beweist nichts für jene, sondern alles für unsere Auffassung, denn auch unter den sog. Gleichnissen findet sich manche Lehrerzälung, in welcher typische Gestalten und Erlebnisse sogar teilweise mit Namennennung im Gewand der Erzälung zur Lehre, Strafe, Besserung und Züchtigung in der Gerechtigkeit uns vor Augen gestellt werden, wie z. B. in den Lehr-Erzälungen vom reichen Mann und armen Lazarus, vom barmherzigen Samariter.

Es mangelt der Raum, um diese Forderungen an gute Traktate mit Bezug auf die einzelnen Gattungen derselben zu detailliren. Es muss genügen, deren Klassifikation, wie sie Löwe nach Durchlesung der Schriften von 9 deutschen Gesellschaften aufgestellt hat, anzufüren: I. Traktate allg. christl. Inhalts. 1) Erweckliche oder zur lebendigen Buße auffordernd. 2) Evangelisch belehrende oder zum lebendigen Glauben anleitend. II. Speziell belehrende Traktate über einzelne Punkte des christlichen Glaubens und Lebens. 1) Belehrungen über die hl. Schrift im allgemeinen. 2) Belehrungen über Einzelnes in der hl. Schrift, historisch-exegetisch. 3) Über die Person Christi, das Erlösungswerk und die Gnadenordnung. 4) Über christliches Leben und christliche Sittlichkeit im allgemeinen. 5) Über christliches Sterben und christliche Hoffnung. 6) Über des Gebet, die Sakramente und die Kirche. 7) Über Sonntagsheiligung, häuslichen Gottesdienst und christlichen Hausstand. 8) Belehrungen für einzelne Stände und Alter und über einzelne Laster. 9) Zeittraktate, für die Gegenwart bestimmt. III. Erzälungen und Gespräche. 1) Aus Kirchen- und Missionsgeschichte. 2) Bekehrungsgeschichten und Anekdoten von allgemein christlichem Interesse. 3) Erzälungen von besonderem Interesse für Arme, Kranke und Leidende. 4) Für bekümmerte Gewissen und suchende Gemüter. 5) Für Weltmenschen und Zweifler. 6) Für junge Leute. 7) Für Handwerker und Dienstboten. 8) Für Eheleute und Hausstände. 9) Für Seeleute und Soldaten. 10) Für Gefangene. 11) Für Kinder. IV. Sammlungen von Bibelsprüchen, Gebeten und Liedern. — Damit soll kein logisches Schema, sondern eine Gruppirung des vorhandenen Materials gegeben sein.

Eine Spezialfrage muss wenigstens noch berürt werden, nämlich die: sollen Traktate konfessionellen Charakter haben? Und zwar handelt sich's dabei nicht nur um den Unterschied von katholisch und protestantisch, sondern auch um die Verschiedenheiten der Kirchen und Sekten des protestantischen Lagers. Meistens wird diese Frage ver-

neint und mit größerer oder geringerer Bestimmtheit nur allgemeines Christentum oder doch allgemein evangelische Lehre verlangt (Bodemann S. 50 ff.). Verfasser dieses ist anderer Ansicht. Wenn die konfessionelle Gestaltung des Christentums überhaupt ein Recht hat, wird sie vor dem papiernen Schlagbaum des Traktatwesens nicht Halt machen dürfen und können, sondern auch auf diesem Gebiete sich ausleben müssen. — In Betreff vieler Fragen der christlichen Lehre kommt ja freilich konfessionelle Besonderheit gar nicht in Betracht; aber wider anderes kann nur bestimmt, konkret, klar und warm von dem genau festgehaltenen Standpunkt der eigenen Konfession aus dargestellt werden. Der Grundsatz „einfacher Biblicität" bei solchen Fragen ist oft nur eine Selbsttäuschung. Weil aber nun einmal dieser Grundsatz festgehalten werden soll, sind manche Traktate so nichtssagend, hol, allgemein, langweilig. So ist es nicht zufällig, wenn Löwe die Lehre von den Gnadenmitteln und der Kirche als „eine partie honteuse" der Traktatlitteratur bezeichnet (Löwe S. 13). Dieser Verschwommenheit halten die Bestrebungen Löhes ein heilsames Gegengewicht (Beck, Innere Mission in Bayern, Hamburg 1880, S. 56 ff.). Onehin würde der Name dieses Mannes hier ein Ehrengedächtnis verdienen, wenn er auch nichts anderes geleistet hätte, als die Abfassung des klassischen Traktats: Von dem göttlichen Wort als dem Licht, welches zum Frieden fürt. Auch der reformirte Schriftenverein ist hier zu nennen.

Aus all diesen Kriterien und Anforderungen ist jedenfalls ersichtlich, dass es nicht leicht ist, einen guten Traktat zu schreiben. Hier ist das Beste „gerade gut genug". Der Traktat „soll ein Pfeil sein, rasch beflügelt, scharf zugespitzt, die Spitze von gediegenem, reinem Metall" (Löwe S. 3). So soll man „Traktate nicht fabriziren; sie sind eine Gabe Gottes, und man muss daher nehmen, was man findet, und Gott danken, wenn man etwas findet" (Bodemann S. 41). Der Übereifer, stets neue Traktate zu schaffen, geht mit der Unkenntnis dessen, was bereits vorhanden ist, Hand in Hand. Es sollte jeder Traktatverein sämtliche in seiner Sprache erschienenen und die wichtigsten ausländischen Publikationen besitzen und einige Vorstandsmitglieder müssten in diesem Material gut Bescheid wissen. Man würde dann erkennen, dass es sich oft nur um die Notwendigkeit der Verbreitung einer guten alten Schrift handelt, statt um Abfassung einer mittelmäßigen neuen, zumal wenn man daneben auch in der sonstigen älteren und neueren Erbauungslitteratur nach Geeignetem Nachforschung hält, das beschnitten, erweitert, umgeformt nicht selten treffliche Dienste tun könnte. — Aber oft glaubt man auch hier, wie auf so manchem Gebiet der inneren Mission, mit gutem Willen und Rürigkeit genügend zur Arbeit ausgerüstet zu sein, der eingehenden Kenntnis des betreffenden Fachs aber leicht entbehren zu können. Es handelt sich schließlich noch um

VI. **Die rechte Art der Traktatverbreitung.** Wir sehen dabei natürlich von der Art und Weise ab, wie andere Schriften, etwa Bibeln, Kalender, Zeitschriften, zu verbreiten sind oder wie man auf anderem Wege gute Lektüre unter das Volk bringen kann, z. B. durch Volksbibliotheken, halten uns vielmehr streng an unsere Aufgabe: Verbreitung der Traktate, und unterscheiden das, was die Traktatgesellschaft dafür tun kann, von dem, was dem einzelnen Christen dabei für eine Aufgabe zufällt.

Die Traktatgesellschaft muss allen Interessenten den Einblick in den Bestand ihrer Schriften und die Möglichkeit der Auswal beim Bestellen durch den Druck ihrer Kataloge erleichtern. Am besten werden dabei die einzelnen Titel zu gewissen Gruppen zusammengefasst und durch kurze Notizen Inhalt und Durchfürung charakterisirt. Diese Einrichtung ist wol bei einigen (z. B. Niedersächsischer, Nassauischer, Baselscher) aber lange noch nicht bei allen Gesellschaften getroffen. — Buchhändlerische Beziehungen pflegen für den Massenvertrieb der Traktate nichts auszutragen. Doch sollten immerhin die Schriftchen der Vereine auch im Buchladen zu haben sein. Wo es möglich zu machen ist, gehe man an diesen Centralpunkten des Bücherverkehrs nicht vorbei. — Viel wichtiger ist die Errichtung von Agenturen oder Niederlagen bei Pastoren, Lehrern, sonstigen freiwilligen Kräften. Buchbinder sollten einen kleinen Vorteil vom Verkauf haben. Wir halten

diese Agenturen für das einfachste, wenn rürig und in kleinem Kreise betrieben, erfolgreichste Mittel der Traktatverbreitung. — Recht erfolgreich, wenn auch nicht one Gefaren, ist die Kolportage. Solche Kolporteure, welche aus dieser Tätigkeit einen Lebensberuf machen und jaraus jarein auf den Füßen sind, stehen in Gefar, durch das Wanderleben sittlich oder geistlich zugrunde zu gehen. Es gibt unter ihnen nicht wenige Schwätzer, unsolide, faule, sektirerische Menschen. Zur Steuer der Warheit sei es auch gesagt, dass dem Verfasser einige bekannt sind, welche in einer Jarzehnte langen Wirksamkeit einen geradezu erbaulichen Christenwandel gefürt haben. Es kommt eben auf die Person an. Viel besser ist es, wenn in einer größeren Gemeinde oder in einem Kreis ein dort wonhafter Mann, der sonst seinem bürgerlichen Berufe lebt, nur wärend einiger Wochen, etwa vor Weihnachten, Traktate und Änliches von Haus zu Haus anbietet. Dabei lassen sich die oben genannten Gefaren viel leichter vermeiden. Kolporteure der letzteren Art können auch ihre Schriften bei solchen Gelegenheiten auslegen, wo viele Menschen zusammenkommen, etwa bei Missionsfesten. Gewönliche Jarmärkte haben sich bis jetzt dazu meist als nicht günstig erwiesen.

Bei der Verbreitung durch Einzelne denken wir zunächst an Pastoren, denen die Traktate Gehilfen in der Seelsorge werden können. Sodann an Andere, welche berufsmäßig mit der geistlichen Förderung nicht weniger Menschen zu tun haben, wie Stadtmissionare, Diakonissen. Weiter die Vorsteher und Hilfskräfte so mancher Anstalten und Mitglieder vieler Vereine, z. B. der Jünglingsvereine. Für die letzteren ist eine Tätigkeit, wie sie durch Schriftenverbreitung geübt werden kann, eines der Mittel zur Gesunderhaltung des Vereinslebens. — Aber auch für jeden Einzelnen bieten sich hie und da Gelegenheiten, einen Traktat an den Mann zu bringen, für manche Hausstände sogar in regelmäßiger Widerkehr. Es ist eine gute Sitte, einem Wandergesellen außer dem Mittagessen auch etwas geistliche Kost in Form eines Traktats zu reichen &c. In jedem Falle aber besteht die Hauptregel: nicht Beliebiges an Beliebige auszuteilen, sondern nur Traktate, welche man selbst kennt, an Menschen, zu welchen man gleichfalls irgendwelche Stellung gewonnen hat. Die Speise, die man dem Wanderer reicht, ist ja freilich der denkbar dünnste Verbindungsfaden zwischen zwei Menschen, es ist aber doch einer; gut, wenn ein kurzes oder längeres Gesprächswort dazu kommt. Traktate blindlings auszustreuen, in der Hoffnung, dass sie einer etwa finde und Nutzen daraus ziehe, ist eine u. E. mit der Achtung gegen den Inhalt derselben nicht vereinbare Methode. Verfasser erinnert sich noch des Eindrucks, den es auf ihn machte, als er nach solcher von englischer Seite betriebenen Traktatverschleuderung einst in Havre nicht wenige neutestamentliche Einzel-Schriften in den Straßenrinnen umherliegen sah. Und wärend die Büchlein hier verfaulten, paradirte vielleicht eine Staunen erweckende Zal, welche über die Verbreitung dieser Bücher Mitteilung machte, in einem Jaresbericht. —

Litteratur. Außer den oben schon in Betreff mancher Einzelheiten citirten Schriften sind noch folgende zu nennen, welche das ganze Gebiet oder doch einen großen Teil desselben behandeln: E. G. Lehmann, Werke der Liebe. 2. Aufl., Leipzig 1883, S. 170 ff. F. Schaubach, Zur Charakteristik der heutigen Volkslitteratur, Hamburg 1863, S. 166 ff. H. Höpfner, Prakt. Wegweiser durch die christliche Volkslitteratur, 2. Aufl., Bonn 1878, S. 294 ff. Dr. H. Gerlach, Verlagsanstalten zur Herausgabe christlicher Schriften in Deutschland. (Th. Schäfer, Monatsschrift für Diak. und innere Mission, Hamburg III, 385 ff.). Verhandlungen des 11. Kirchentages in Barmen 1860, Berlin 1860, S. 83 ff. Die zweite allg. luther. Conferenz in Leipzig 1870, Leipzig 1870, S. 138 ff. Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause, VIII, 1851, S. 49 ff. [Bodemann] Die Verbreitung christlicher Schriften &c. Ev. Bücher-Verein, Hannover 1868 [auch im Niedersächs. Traktatverein zu haben]. F. A. Löwe, Kritische Musterung der Traktate deutsch-evangel. Gesellschaften, Hamburg, 1852. Dr. C. Stähelin, Das Traktatwesen, 2. Aufl., Basel, Verlag christl. Schriften, 1873. Über die Verpflichtung und den Segen der Verbreitung religiöser Schriften mit Beispielen belegt. Mit Vorwort von Dr. C. Barth, Hamburg,

Niedersächs. Gesellschaft. [Prof. Dr. Schnell] Erfahrungen auf dem Traktatgebiete. 2. Aufl., Basel, Verlag christlicher Schriften, 1879. [Prof. Dr. Schnell, Die 50 ersten Jahre des Ver. z. Verbr. christl. Schriften in Basel, Basel, Verlag christlicher Schriften, 1884. Dr. Wilken, Die christliche Kolportage, Stralsund 1852. O. Thelemann, Märtyrer der Traktatsache aus der Reformationszeit. Traktatenschreiber — Traktatenträger — Traktatenleser, Barmen 1864.

Theodor Schäfer, P.

Transsubstantiation, die, ist die von dem katholischen Dogma angenommene Verwandlung der Abendmalselemente in den Leib und das Blut Christi, welche nicht bloß dem sakramentlichen Genuss, sondern auch dem eucharistischen Opfer die Realität des Gehaltes und der Wirkung sichern soll, und als spezifisch-katholische Vorstellung von allen protestantischen Konfessionen übereinstimmend abgelehnt und verworfen wird.

I. Die patristische Periode. — Die Einsetzungsworte des Abendmales bezeichnen das eucharistische Brot als den Leib, den Inhalt des eucharistischen Kelches als das Blut Christi, geben aber keine Entscheidung darüber, ob die Elemente dies in Wirklichkeit oder nur für den Glauben geworden sind, sie lassen demnach, für sich betrachtet, ebensowol die eigentliche, wie die bildliche Auffassung ihres Sinnes zu. Die liturgischen Formeln schlossen sich naturgemäß an die Einsetzungsworte an; aber es ist selbstverständlich, dass auch sie nichts darüber aussagten, in welchem Sinne das geweihte Brot Leib des Herrn, der geweihte Kelch sein Blut sei.

Es dauerte überhaupt einige Zeit, bis die Reflexion sich dieser Frage zuwandte. Die älteste Äußerung über das hl. Abendmal liest man im Briefe des Ignatius an die Smyrnäer c. 7: *εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χ., τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Es ist sehr begreiflich, dass auf Grund dieser Stelle Ignatius von den Einen (z. B. Nitzsch, D. G. I, S. 393) zu den Symbolikern gerechnet wird, wärend andere (z. B. Zahn z. d. St.) in ihr ausgesagt finden, dass caro domini, qualis nunc est e morte recuscitata ac spiritu divino deo adsimulata cenae dominicae materia sei. Wie mir scheint, gibt sie weder zu dem einen noch zu dem anderen ein Recht: sie ist ein reiner Widerklang der Einsetzungsworte und sagt so wenig wie diese etwas darüber aus, wie man es sich zu denken habe, dass das geweihte Brot Fleisch des Herrn sei. Dagegen ist der Beginn der theologischen Reflexion bei Justin bereits zu bemerken. Apol. 1, 66 sagt er: *οὐ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ᾽ ὃν τρ΄πον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δἰ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* In der Stelle ist jedenfalls nicht ausgesagt, dass die Eucharistie durch Verwandlung der Elemente in das Fleisch und Blut Christi zu Stande kommt (Nitzsch, D. G. S. 394); dem widerspricht die angefürte Analogie, die eine Verwandlung ausschließt. Sondern Justin erklärt, wie es zu denken sei, dass das Brot der Eucharistie Leib Christi ist, durch die Erinnerung an die Menschwerdung: dort geschah es durch den göttlichen Logos, dass Christus Fleisch und Blut hatte, hier geschieht es durch das von dem Herrn stammende Gebetswort, dass das Brot Fleisch Christi ist: wie dort eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Fleische, so hier eine Verbindung des Brots mit dem Leibe Christi. Justin nimmt also an, dass die Elemente und Leib und Blut Christi in der Eucharistie zugleich vorhanden sind und er fürt dies zurück auf eine Einwirkung des Logos. In derselben Richtung der Vorstellung bewegt sich Irenäus, nur ist, was er sagt, viel durchsichtiger, als die Parallele bei Justin. IV, 18, 5 liest man: *ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ᾽ εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου.* Ist hier das Nebeneinander eines irdischen und himmlischen Elements

in der Eucharistie ausgesagt, one dass bestimmt würde, woran bei dem *οὐράνιον πρᾶγμα* zu denken ist, so ist durch V, 2, 3 ausgeschlossen, dass man dabei an den Weihesegen, näher den heiligen Geist (Nitzsch, D.G. S. 394) denke: das himmlische Element ist Leib und Blut Christi.

Wenn diese Theorie durch die Einsetzungsworte und die liturgischen Formeln unmittelbar nahegelegt war, so ist doch nicht zu verkennen, dass sie nur unter Voraussetzung einer bestimmten christologischen Anschauung festgehalten werden konnte.

Daraus mag sich erklären, dass die Weiterentwickelung der Lehre sich nicht an den Gedanken des Irenäus anschloss; sie geht aus von der symbolischen Ansicht vom Abendmal: Brot und Wein sind Leib und Blut Christi, doch so, dass sie durch die Konsekration diese Bedeutung nicht an sich, sondern für den Glauben gewonnen haben. Ihre Vertreter fand diese Ansicht besonders in Alexandrien und in der afrikanischen Kirche. Dort erklärte bereits Clemens (Paed. II, 2 p. 177 f. Pott.) *διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικόν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα· καὶ τοῦτό ἐστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθασίας .... ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου, εὐχαριστία κέκληται .. ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν.* Origenes aber dachte unter Leib und Blut die belebende Kraft des Wortes Christi und konnte deshalb sagen: *οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν* (in Matth. serm. 85). Und diese Anschauungen kehren auch bei den Späteren wider: nach Eusebius von Cäsarea fordert Christus Jo. 6, 63 nicht das Essen seines sinnlichen Fleisches und Blutes, sondern die Aneignung des sein Wort erfüllenden Geistes und Lebens (eccl. theol. III, 12); ebenso bezeichnet Athanasius das Objekt des eucharistischen Genusses als pneumatisch (ad Serap. IV, 19). Unter den Afrikanern sprach Tertullian je nach der Tendenz der einzelnen Stelle bald so, dass er in dem Brot der Eucharistie lediglich ein Bild des Leibes des Herrn zu erblicken scheint (adv. Marc. IV, 40, vgl. III, 19), bald so, dass der Genuss des gesegneten Brotes ihm unmittelbare Gemeinschaft mit dem Leibe Christi ist (de orat. 6, vgl. de res. car. 8). Aber schon Cyprian ist zweifellos Symboliker (ep. 63, 1), und auf das bestimmteste spricht Augustin sich dahin aus, dass die Sakramente ihrem Begriffe nach Bilder der von ihnen bezeichneten Sachen sind, dass das Sakrament des Leibes und Blutes Christi nur secundum quendam modum Leib und Blut des Herrn ist (ep. 98 ad Bonif. § 9). Das Abendmalsbrot ist Bild des mystischen Leibes Christi, wärend sich der leibliche Genuss auf das sakramentliche Zeichen beschränkt; der durch den Glauben vermittelte geistliche Genuss gewärt die erneute Gemeinschaft des mystischen Leibes mit der lebendigmachenden Kraft des in ihm waltenden Geistes der Liebe und der Einheit, also die Inkorporation, welche die virtus oder res sacramenti ist; der geschichtliche Leib dagegen bleibt von diesem Genusse unberürt in seiner Integrität im Himmel — Ansichten, die bei dem unberechenbaren Ansehen und Einfluss Augustins auch für die folgenden Jarhunderte maßgebend blieben und mit gewissen Modifikationen in das Transsubstantiationsdogma verwoben wurden.

Die genannten Kirchenlehrer sind Symboliker, doch nicht in dem Sinne, dass sie in dem Abendmale *κοινὸν ἄρτον* gesehen und die Bedeutung des Abendmalsgenusses nur in den Glauben des Empfängers verlegt hatten. Wenn Tertullian bei der Taufe eine Durchdringung des Wassers mit realen heiligenden Kräften annahm (s. den Artikel Taufe Bd. XV, S. 220), so hatte er one Zweifel eine irgendwie analoge Vorstellung hinsichtlich des Abendmals. Augustin aber hat die Objektivität des Abendmalsgenusses durch die reale Einwirkung des alle Gläubigen zur Einheit des Leibes Christi zusammenfassenden göttlichen Geistes auf die menschliche Seele zu waren gesucht, wenn auch eine Verbindung dieses Geistes mit den Stoffen außer seinem Gesichtskreise lag. Nur darin haben sich diese Männer als Symboliker erwiesen, dass ihnen die Elemente unverändert ihre Natur beibehalten, dass, wenn sie auch einen höheren Segen hinzutretend dachten,

dieser die Stoffe nicht im eigentlichen Sinne zum Leib und Blut machen kann, und dass Brot und Wein, wenn sie auch von ihnen mit jenen Namen bezeichnet werden, dieselben doch nur im bildlichen Sinne tragen.

Über diesen Standpunkt, auf dem von einer Verwandelung der Elemente nicht die Rede sein kann, hinaus drängte die Anschauung von einer besonderen Segenswirkung der Eucharistie für den Leib der Gläubigeu. Wir finden sie schon bei Ignatius, der Eph. 20, 2 das Abendmal bezeichnet als *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλᾶ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός*. Sie ist ausgesprochen bei Justin in den oben angefürten Worten: *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν* (vgl. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins S. 105). Mit aller Bestimmtheit behauptet hat sie Irenäus IV, 18, 5. V, 2, 2 f. Aber auch bei Clemens klingt sie durch, wenn er in dem Trinken des Blutes Christi die Teilnahme an der Unvergänglichkeit des Herrn sieht, wenn er sagt: *ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λ΄γου, εὐχαριστία κέκληται . . ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν* (l. c. p. 178). Für diese sonderliche Wirkung musste man im Wesen der Eucharistie eine Grundlage suchen, bei der bloß symbolischen Fassung erschien sie unmotivirt. Dann aber lag es nahe, an eine durch die Epiklesis mit den Elementen vorgehende Veränderung zu denken, welche darüber hinausgeht, dass sie aufhören *κοινὸς ἄρτος* und *κοινὸν πόμα* zu sein.

Das Auftreten dieses Gedankens bezeichnet Cyrill von Jerusalem. Er stellt gleich an die Spitze seiner 4. mystagogischen Katechese den Satz, dass die Christen durch den Genuss der Eucharistie *σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ Χριστοῦ* werden; er behauptet die Heiligung auch des Leibes durch denselben (ib. § 5: *ἄρτος οὐράνιος καὶ ποτήριον σωτηρίου ψυχὴν καὶ σῶμα ἁγάζοντα*, vgl. 5, 15). Er fordert auf (14, 6): *μὴ πρόσεχε ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ· σῶμα γὰρ καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὴν δεσποτικὴν τυγχάνει ἀπόφασιν· εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησίς σου τοῦτο ὑποβάλλει ἀλλὰ ἡ πίστις σε βεβαιούτω. μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνῃς τὸ πρᾶγμα· ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάστως, σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς*, vgl. § 9. Er spricht demnach von einer Verwandelung des Brotes und Weines in Fleisch und Blut Christi; er stellt sie zusammen mit dem Wunder in Kana (4, 2); aber er fasst den Gedanken so, dass er die symbolische Bedeutung der Abendmalselemente nicht ausschließt: er denkt nicht an eine Wesensverwandlung, sondern an eine dynamische Veränderung der Elemente, vermittelt durch den hl. Geist (5, 7): Wir rufen Gott an, *τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται* (vgl. 3, 3). Dem entspricht, dass die verwandelten Elemente ihm doch nur Zeichen des Leibes und Blutes Christi sind (5, 20): *γευόμενοι οὐκ ἄρτου καὶ οἴνου κελεύονται γεύσασθαι, ἀλλὰ ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*.

Einen Schritt weiter tat Gregor von Nyssa: er suchte die Beziehung der Eucharistie zum Leibe Christi bestimmter vorstellig zu machen als nur durch den Mittelgedanken des heiligen Geistes. Voraussetzung ist dabei seine Theorie von der Natur des Leibes Christi, insbesondere des verklärten. Der Logos, der in der jungfräulichen Empfängnis unsere wandelbare und sterbliche Natur angenommen hat, hat dieselbe durch seine Einwonung in seine göttliche Natur umgewandelt. Diese Umwandlung fing im Erdenleben Jesu an und ist nach seiner Auferstehung vollendet worden: wie ein Tropfen Essig, in das Meer geworfen, die Qualität des Meerwassers annimmt, so ist das Fleisch Christi in der unermesslichen Flut der göttlichen Natur umgebildet: es hat weder Schwere, noch Gestalt, noch Farbe, noch Härte, noch Weichheit, noch quantitativen Umfang, noch irgend eine andere Bestimmtheit, wie sie auf Erden an ihm wargenommen wurde, vielmehr hat die Gottheit des Logos die Niedrigkeit der fleischlichen Natur in die göttlichen Wesenseigentümlichkeiten (*εἰς τὰ θεῖα ἰδιώματα*) aufgenommen (adv. Apoll. c. 42; cf. Möller, Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura, fol. 72—75). Auf dieser Voraussetzung ruht die Lehre Gregors vom Abend-

male (vgl. or. cat. 37). Ihr Grundgedanke ist, dass der Logos sich durch die Konsekration das Abendmalsbrot als Leib aneignet und es zur Teilnahme an seiner göttlichen Würde erhebt, in analoger Weise, wie der menschliche Leib das Brot durch den Ernärungsprozess sich aneignet und assimilirt. Dieser Vorgang vollzieht sich bei Gregor in folgenden dialektischen Bestimmungen: das Brot, bestimmt, in Fleisch und Blut des menschlichen Leibes umgesetzt zu werden, ist gewissermaßen, nämlich potentialiter, Leib, der durch das Brot ernärte Leib ist gewissermaßen Brot, nämlich zur Akualität des Leibes gewordenes Brot. Dieser Übergang von der Potentialität zur Aktualität wird durch den Ernärungsprozess vermittelt. Auch der Logos musste auf Erden den von ihm angenommenen Leib auf diese Weise erhalten, er musste das Brot in die Substanz dieses Leibes umsetzen, der gewissermaßen Brot und durch die Einwonung der Gottheit zur göttlichen Würde erhoben war. Dasselbe tut er noch fortwärend im Abendmale: er eignet sich, nicht mittelst eines Prozesses, wie der der Ernärung ist, sondern unmittelbar und sofort das konsekrirte Brot als Leib an, der, von ihm beseelt, ebenso wie der verklärte Leib, ein gotterfüllter (*θεοδόχον*), somit unsterblicher Leib ist und die lebendig machende Kraft des Geistes in sich trägt. Daraus erklärt sich die spezifische Wirkung des eucharistischen Genusses. Wie die menschliche Seele durch den Glauben, so wird der menschliche Leib durch den leiblichen Genuss des vergotteten Leibes des Logos mit dem Logos vereinigt. Aber hier tritt bei Gregor eine wesentliche Wendung in dem Assimilationsgedanken ein; nämlich der menschliche Leib setzt durch den Genuss das vom Logos erfüllte eucharistische Brot nicht in seine Natur um, sondern wird durch die Aufnahme desselben in dessen unsterbliche Natur umgewandelt, geradeso wie ein wenig Sauerteig die ganze Masse sich assimilirt, oder ein Gifttropfen, in den gesunden Organismus gemischt, diesen durchdringt und auflöst. Mit dieser Darlegung verbindet Gregor zugleich den Zweck, zu zeigen, wie der eine Leib des Logos an so viele Tausende von Gläubigen auf der ganzen Erde verteilt, dennoch jedem in dem ihm zugemessenen Teile ganz zukommt und nichtsdestoweniger in voller Integrität in sich verharrt (or. cat. 39); er spricht damit zum ersten Male einen Gedanken aus, der in der späteren Transsubstantiationslehre ein wesentliches Moment bildet: nämlich dass jeder Kommunikant den ganzen Leib Christi empfängt und dieser dennoch ganz und unverletzt im Himmel bleibt. Gregor hat demnach keine Wesensverwandlung des Brotes und Weines, sondern eine wunderbare Umsetzung derselben in Leib und Blut des Herrn gelehrt. Denn da ihm Brot und Leib substantiell gleichartig sind, so kann jene Verwandlung keine substantielle, sondern nur eine qualitative Veränderung sein. Empfangen wird in der Eucharistie nun zwar der wirkliche, nicht der symbolische Leib Christi; aber der eucharistische Leib ist nicht der verklärte Leib des im Himmel befindlichen Herrn, sondern er ist nur derselbe wie dieser: aus Brot gewordener und vergotteter Leib Christi.

Gregor zeigt deutlich, was das treibende Moment bei der Bildung der Lehre war: die postulirte Segenswirkung der Eucharistie für den Leib forderte den Genuss des wirklichen Leibes Christi. Dem tat Gregor genug: aber sein ganzes Gedankengefüge war viel zu künstlich, als dass es hätte festgehalten werden können.

Man begegnet denn auch dieser Theorie nicht wider. Überhaupt scheint die Frage, wie man sich die Verwandlung, von der man nun allgemein sprach, vorzustellen habe, zunächst zurückgetreten zu sein. Für Cyrill von Alexandria war sie nicht maßgebend: er legte allen Nachdruck auf die Tatsache, dass Christus die Gläubigen mit seinem wirklichen Leibe (in Jo. IV, 2) speise. Er lehrte, dass der Genuss des Leibes Christi die unmittelbarste Gemeinschaft mit Christo gibt (Glaph. in Gen. I: *σύσσωμοι γεγόναμεν αὐτῷ δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς*), dass er Teilnahme an Gott gewärt (zu Jo. 6, 35: *μεθέξει τῆς ἰδίας σαρκὸς ἐντιθείσης ἡμῖν τὴν τοῦ θεοῦ μετοχήν*), dass er das ewige Leben vermittelt (ib. der heilige Leib Christi macht lebeudig *τοῖς ἡμετέροις ἀνακιρνάμενον σώμασι. σῶμα γὰρ οὐχ ἑτέρου τινὸς ἀλλ' αὐτῆς νοεῖται τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς*).

Aber die Frage, wie Christus seinen Leib zur Speise der Gläubigen in der Eucharistie macht, hat Cyrill nicht aufgeworfen, noch weniger beantwortet.

Auch von den Antiochenern ist das nicht geschehen. Die ganze theologische Stellung Theodorets brachte mit sich, dass er das Vorhandensein der irdischen Elemente stärker hervorhob, wärend sie für Cyrill gleichsam verschwinden. Eran. I, p. 25 ed. Schulze sagt er: *τὸν μυστικὸν τῆς ἀμπέλου καρπὸν μετὰ τὸν ἁγιασμὸν αἷμα δεσποτικὸν ὀνομάζομεν*; p. 26 läßt er den Orthodoxen bemerken, naturgemäß nenne man die Dinge bei ihrem eigentlichen Namen; Christus aber habe die Namen vertauscht und seinem Leib den Namen des Symbols — nämlich Jo. 12, 24 —, dem Symbole aber den seines Leibes gegeben. Auf die Frage nach dem Zweck dieser Vertauschung antwortete er: Christus wollte, *τοὺς τῶν θείων μυστηρίων μεταλαγχάνοντας μὴ τῇ φύσει τῶν βλεπομένων προςέχειν· ἀλλὰ διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆς πιστεύειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ. ὁ γὰρ δὴ τὸ φύσει σῶμα σῖτον καὶ ἄρτον προςαγορεύσας… οὗτος τὰ ὁρώμενα σύμβολα τῇ τοῦ σώματος καὶ αἵματος προςηγορίᾳ τετίμηκεν, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς.* Man sieht, die Bezeichnung „Verwandlung“ war bereits stehend; der Begriff ist aber hier so gewendet, dass er die symbolische Anschauung nicht geradezu ausschloss. Freilich gelingt dies nur auf Kosten der Klarheit, denn eine Verwandlung, bei welcher das verwandelte Objekt bleibt, was es war, und zugleich etwas neues wird, ist genau genommen keine Verwandelung; ebensowenig ist klar, was denn nun das gesegnete Brot geworden ist. Diese Mängel treten noch stärker hervor an einer zweiten Stelle, an der Theodoret dieselben Gedanken widerholt (II, S. 126): *οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ οἷα καὶ πρότερον ἦν· νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προςκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται.* Man bemerkt deutlich den Zwiespalt zwischen der älteren Vorstellung, die Theodoret festhielt, und den neueren Formeln, deren Gebrauch er nicht vermeiden konnte. Völlig auf die neuen Gedankenreihen ging Johannes Chrysostomus ein; dabei war für ihn wie für Frühere der Gedanke an die Wirkung des Sakraments bestimmend (vgl. hom. 24 in 1 Cor.); die Vorstellung der Speisung mit dem Leibe und Blute Christi wurde so realistisch ausgedrückt, dass man nicht zweifeln kann, dass Chrysostomus an Verwandlung im eigentlichen Sinne dachte (hom. 45 in Jo. *οὐκ ἰδεῖν αὐτὸν μόνον παρέσχε τοῖς ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι καὶ τὸν πόθον ἐμπλῆσαι πάντα*).

Wenn schon bei Chrysostomus, dessen Lehre doch in der antiochenischen Anschauung wurzelt, der Zug bemerkbar ist, der die Zeit dem Transsubstantiationsdogma entgegendrängte, so noch mehr bei Johann von Damaskus, der im 8. Jarhundert die Resultate der patristischen Entwickelung der griechischen Kirche zusammenfasste. Er handelt von dem Abendmale de fid. orth. IV, 13. Nachdrücklich weist er die symbolische Auffassung zurück: „das Brot und der Wein sind nicht ein Typus des Leibes und Blutes Christi, sondern der vergottete Leib des Herrn selbst, der nicht gesagt hat: das ist der Typus meines Leibes, sondern das ist mein Leib.“ Fragt man aber, wie Brot und Wein zum Leibe und Blute Christi werden, so erklärt Johannes den Gedanken, der verklärte Leib komme vom Himmel herab, für ausgeschlossen, und statuirt dem gegenüber die Verwandlung oder besser die Umbildung der Elemente in Leib und Blut Christi (*μεταποιοῦνται*). Um dieselbe zu erklären, erinnert er nicht nur an die göttliche Allmacht, sondern er zieht auch den heiligen Geist herbei: „der heilige Geist kommt darüber und bewirkt das, was über unsere Vernunft und unser Begreifen geht.“ Es ist ersichtlich, dass damit die Frage nach der Art der Verwandlung abgelehnt ist: die Transsubstantiation im strengen Sinne lehrt demnach auch Johannes nicht. Daneben finden sich noch Bestimmungen über den eucharistischen Leib, in denen Behauptungen Früherer widerkehren, one dass sie doch zu einer einheitlichen Vorstellung verarbeitet werden. An Gregor von Nyssa erinnert es, wenn er bemerkt, Christus habe mit Brot, Wasser und Wein seine Gottheit verbunden

und sie zu seinem Leibe und Blute gemacht, damit wir durch das Natürliche zu dem Übernatürlichen erhoben werden, wenn er die Menschwerdung und die Aneignung des eucharistischen Leibes in Parallele stellt; aber man ist in Gedankenreihen des alexandrinischen Cyrill versetzt, wenn er die Identität des eucharistischen Leibes auf Erden und das verklärten Leibes des Herrn im Himmel behauptei: jener ist nicht nur *ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι*, sondern er ist *τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα*, es sind nicht zwei Leiber, sondern ein und derselbe.

Kurze Zeit nach dem Tode des Johannes wurde die Frage über die Natur der konsekrirten Elemente zum ersten Male Gegenstand synodaler Verhandlungen. Die bilderfeindliche Synode zu Konstantinopel von 754 motivirte ihre Verwerfung der Bilder durch die Behauptung, das Abendmalsbrot sei das einzig ware Bild des Erlösers; er selbst habe es *εἰς τύπον καὶ ἀνάμνησιν ἐνεργεστάτην* seinen Jüngern übergeben; nichts anderes könne *τὴν αὐτοῦ σάρκωσιν* abbilden, es sei ein heiliges Bild, weil durch die heiligende Gnade vergottet (*τεθεωμένον*) und gleich dem heiligen Kelche mit dem hl. Geiste erfüllt (Act. Conc. Nicaeni II bei Mansi XIII, 261). Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass hier ein prinzipieller Widerspruch gegen die Annahme einer Umbildung der Abendmalselemente nicht vorliegt. Gleichwol nahm die die Bilderverehrung wider einfürende siebente ökumenische Synode von Nicäa im Jare 787 Anlass zu erklären, dass die konsekrirten Elemente im Abendmale keineswegs Bild des Leibes und Blutes, sondern der Leib und das Blut selbst seien; vor der Konsekration hätten sie einige Väter (wie Basilius und Gregor von Nazianz) Antitypen genannt, nach derselben würden sie nicht bloß im eigentlichen Sinne Leib und Blut Christi genannt, sie seien es auch und würden als solche geglaubt (l. c. 265). Diese Auskunft hatte schon Johannes von Damaskus getroffen. Wie in den Beschlüssen der zweiten Nicänischen Synode, zeigt sich auch unverkennbar sein das Mittelalter beherrschender Einfluss in den Erörterungen, womit die griechischen Exegeten Theophylaktus und Euthymius Zigabenus die symbolische Auffassung der Einsetzungsworte zu Matth. 26, 26 und Mark. 14, 22 ablehnen und die Verwandlung begründen; sie enthalten nur Erklärungen des Damasceners; selbst des Euthymius Formel, Christus habe das angenommene Fleisch vergottet, ist von ihm entlehnt. Die neuere griechische Kirche hat das römische Dogma der Transsubstantiation unter dem Namen *μετουσίωσις* aufgenommen (Conf. orthod. P. I, qu. 107) und auch die weiteren scholastischen Bestimmungen sich angeeignet: wärend das Wesen des Brots und Weines in das Wesen das Leibes und Blutes Christi verwandelt wird, bleiben nach göttlicher Veranstaltung die Accidenzien, die Erscheinung von Brot und Wein (*εἶδος καὶ τύπος*, l. c., vergl. Conf. Dosith. 17, p. 458. 461 Kimmel).

Richten wir unseren Blick auf das Abendland, so ist die Entwickelung in demselben parallel. Auch hier wird die symbolische Theorie mit der metabolischen vertauscht. Hilarius steht auf der Grenzscheide: er sieht in dem irdischen Element ein sacramentum, d. h. ein signum; aber er behauptet von dem Akte der Eucharistie eine wirkliche Speisung mit der caro Christi; wie diese beiden Sätze zusammenzudenken seien, sagt er nicht; bestimmend für die Behauptung des letzteren ist die Vorstellung einer wirklichen Vereinigung der Gläubigen mit Christo (de trin. VIII, 13). Von einem änlichen Gedanken geht Ambrosius aus; de init. 8 vergleicht er das Manna und die Eucharistie und sagt: panem illum qui manducaverunt, omnes in deserto mortui sunt; ista autem esca quam accipis, iste panis vivus qui descendit de coelo vitae aeternae substantiam subministrat; et quicunque hunc manducaverit, non morietur in aeternum. Er stellt demgemäß Abendmal und Manna einander gegenüber als lux und umbra, veritas und figura, corpus auctoris und manna de coelo. Und dann wirft er die Frage nach dem Wie? dieser Speisung in der Eucharistie auf und beantwortet sie durch die Annahme einer Verwandlung, c. 9: probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit; majoremque vim esse benedictionis quam naturae, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur. An einer Reihe

von wunderbaren Verwandlungen, welche im alten Bunde erwänt werden, erweist er die wunderbare Kraft menschlicher Benediktion; wie vielmehr, schließt er, muſs die Kraft der göttlichen Konsekration in den Einsetzungsworten des Herrn die Natur verändern und die Spezies der Elemente umwandeln können. Gegen die Ordnung der Natur, sagt er ferner, hat die Jungfrau geboren, und auch der Leib, den der Priester im Abendmale macht, ist von der Jungfrau (et hoc quod conficimus corpus ex virgine est); das Wort Christi, das aus nichts machen kann, was nicht war, muſs auch das, was ist, verwandeln können in das, was es nicht war. Er beruft sich auf den Wortlaut der Einsetzung: ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur: ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis Amen, h. e. verum est. Quod os loquitur, mens interna fateatur; quod sermo sonat, affectus sentiat. So bestimmt ist hier die Verwandlung der Elemente gelehrt; gleichwol scheint bei Ambrosius der innerste Kern der späteren Transsubstantiationslehre noch zu fehlen: die Substanz des Brotes und Weines hört auch auf diesem Standpunkte nicht auf, zu sein, was sie war, wenn auch mit ihr eine Veränderung vorgeht; über den Begriff der qualitativen Verwandlung werden wir auch hier nicht hinausgefürt.

Kein Schriftsteller hat auf die Fortbildung der Abendmalslehre im Mittelalter so großen Einfluſs gehabt, wie Ambrosius: die Berufung auf die absolute Allmacht Gottes zur Erweisung der Möglichkeit der Verwandlung, die Parallele zwischen der schöpferischen Tätigkeit des Geistes bei der Bildung des Leibes Christi in dem Schoße der Jungfrau und dem Werden desselben im Abendmale, zwischen der schöpferischen Kraft des Wortes in der Hervorbringung des Weltalls und des Abendmalsleibes, die Identifizirung des letzteren mit dem von der Jungfrau geborenen, dem gekreuzigten und begrabenen Leibe, sind von Paschasius Radbertus aus Ambrosius geschöpft und werden mit seiner Auktorität gestützt. —

Zunächst jedoch begegnet man im Abendmale nach wie vor der symbolischen neben der metabolischen Anschauung. Wärend Leo d. G. (vgl. ep. 59, 2) und Gregor d. Gr. (hom. 14 in evangg.) sich zu der letzteren bekennen oder sie voraussetzen, bleiben Afrikaner wie Fulgentius von Ruspe ep. 12, 24 f. und Fakundus von Hermiane (pro defens. tri. cap. IX, 5), aber auch Papst Gelasius I. (de duab. nat. in Chr. 14) der Lehre Augustins auch in diesem Punkte treu. Unter seinem Einflusse stehen denn auch die Männer, welche dem Mittelalter den Ertrag der patristischen Gedankenarbeit vermittelten, Isidor von Sevilla nnd Beda der Ehrwürdige. Sowol Isidor (de off. eccl. I, 18) als Beda (zu Markus 14, 22 und Joh. 6) füren aus der patristischen Überlieferung solche Stellen an, welche die Ausdrücke Leib und Blut als bloße Bezeichnungen der konsekrirten Stoffe konstatiren und jeden Gedanken an die Identität mit dem wirklichen Leibe abwehren; Beda auch noch solche, welche den Abendmalsgenuſs als einen bloßen Glaubensakt bezeichnen und den Genuſs der Bösen auf das bloße Sakrament beschränken. Beide motiviren ihre Abendmalssymbolik mit der Hinweisung darauf, daſs Brot den Leib stärke und der Wein das Blut im Leibe bilde. —

II. Das Mittelalter. — Es darf uns nicht befremden, wenn wir nach solchen Vorgängen in der Blütezeit des Karolingischen Zeitalters die symbolische Ansicht vorherrschend finden, und wenn Augustins Aussprüche die Grundlage bilden, auf welcher der Aufbau des Dogmas im Mittelalter, troß seiner divergirenden Tendenz und der ihm eingefügten fremdartigen Bausteine, erfolgt. Doch herrschte die symb. Fassung nicht so ausschließlich, wie man wol angenommen hat. Den oben angefürten Sätzen der Synode zu Konstantinopel von 754 stellen die libri Carolini IV, 14 die Behauptung entgegen: non imaginem aut aliquam praefigurationem, sed semet ipsum Deo patri pro nobis in sacrificium obtulit.. nec nobis legis transeuntibus umbris imaginarium quoddam indicium, sed sui sanguinis et corporis contulit sacramentum. Non enim sanguinis et corporis Dominici mysterium imago jam nunc dicendum est, sed veritas, non umbra

sed corpus, non exemplar futurorum sed id quod exemplaribus praefigurabatur. Es ist klar, dass hier sacramentum nicht im Sinne von signum, sondern als gleichbedeutend mit mysterium gebraucht wird, ebenso, dass an eine reale Mitteilung des Leibes und Blutes Christi gedacht ist: dieser Gedanke ist jedoch nicht durch die Annahme einer Verwandlung vorstellig gemacht. Bei der Beziehung, die zweifelhaft zwischen den Karolinischen Büchern und Alkuin besteht (vergl. Bd. VII, S. 538 f.), ist es an sich warscheinlich, dass hier Alkuins Anschauung widergegeben ist. Und das lässt sich auch beweisen. Die von Steitz (R.-Enc. 1. Aufl. XVI, S. 312) angezogene Stelle ep. 11 (Bibl. Rer. Germ. VI, S. 162), wo von in substantiam corporis et sanguinis consecrare geredet wird, ist an sich freilich nicht ausschlaggebend, wol aber die von Steitz übersehene ep. 93, S. 386. Hier ist die Rede von der in Spanien vorkommenden Ansicht, salem esse in sacrificio corporis Christi mittendum. Alkuin hält die Frage entgegen: Numquid caro Christi computruit in sepulchro, ut nunc sale indigeat corpus ejus in sacrificio? Man kann nicht zweifeln, dass hier eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi im Meßopfer vorausgesetzt ist. Indes allgemein war diese Anschauung nicht. Karl der Große selbst sagt, Christus habe seinen Jüngern das Brot gebrochen und den Kelch gereicht als Bild seines Leibes und Blutes (in figuram corporis et sanguinis sui. ep. Alcuin. 97, S. 406). Der Benediktiner Ambrosius Autpertus († 779) schreibt in seinem Kommentare über die Apokalypse (zu 2, 17), das verborgene Manna, unter welchem er Christus als das ware Lebensbrot denkt, werde jetzt im Sakrament durch den Glauben (in sacramento per fidem), einst aber in Wirklichkeit durch das Schauen (in veritate per speciem) empfangen; jetzt sei es verborgen, einst werde es offenbar werden. Amalarius von Metz paraphrasirt in seinem Briefe an Bischof Rantger (d'Achery spicileg. III, 330) die Einsetzungsworte des Kelches: „Dieser Kelch stellt bildlich meinen Leib dar (est in figura corporis mei), in welchem das Blut ist, das zur Erfüllung des alten Bundes aus meiner Seite floß und durch dessen Ausströmung der neue Bund gestiftet wird.“ Ahyto, Bischof von Basel und Abt von Reichenau (806, † 856), fordert in seinem Kapitulare (d'Achery I, 544) von dem Priester, dass er wisse, wie im Abendmale die sichtbare Kreatur gesehen und doch das unsichtbare Heil, das im Glauben allein ruhe (quod in sola fide continetur), zum ewigen Leben (ad aeternitatem) der Seele dargereicht werde. Theodulf von Orleans bezeugt (de ord. bapt. 18): Die Kirche opfere Brot wegen des lebendigen Brotes vom Himmel gekommen, und an der Stelle dessen (pro eo), der sich den warhaftigen Weinstock genannt habe, Wein, damit durch die sichtbare Oblation des Priesters und die unsichtbare Konsekration des heiligen Geistes Brot und Wein in die Würde (dignitatem) des Leibes und Blutes Christi übergehe. Druthmar, Benediktiner zu Corbie (zw. 800—840), erklärt in seiner Auslegung des Matthäus die Einsetzungsworte sinnig: „Jesus Christus nahm das Brot, das des Menschen Herz stärkt, und legte das Sakrament (Zeichen) seiner Liebe hinein; er brach, d. i. sich selbst, weil er sich freiwillig in die Passion gab und dadurch die Wonung seiner Seele brach; er gab den Jüngern das Sakrament seines Leibes zur Vergebung der Sünden und zur Bewarung der Liebe: das ist mein Leib, nämlich im Bilde (i. e. in sacramento); hierauf nahm er den Kelch und gab ihn seinen Jüngern; wie unter allen Lebensmitteln Brot und Wein die sind, welche uns stärken, so hat unser Erlöser sie nicht one Ursache zum Sakramente seines Leibes und Blutes verordnet, denn der Wein erfreut das Herz und mehrt das Blut, deshalb wird nicht unpassend das Blut Christi darin dargestellt (per hoc figuratur), weil alles, was von ihm kommt, uns mit Freude erfüllt und alles Gute in uns mehrt. Wie der, welcher eine lange Reise antreten will, denen, die er liebt, bisweilen ein besonderes Zeichen seiner Liebe zurücklässt, dass sie es oft betrachten, um sich seiner zu erinnern, so hat Gott, indem er geistlicherweise Brot und Wein in sein Blut verwandelt, die Feier dieses Geheimnisses befohlen, damit sie eingedenk jener Tat, immer das im Bilde (in figura) täten, was er für sie zu tun im Begriffe stand, und diese Liebe nie vergäßen.“ Nach Walafried Strabo, Abt zu Reichenau († 842 de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum c. 16),

übergab der Herr seinen Jüngern die Zeichen (sacramenta) seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brotes und Weines und lehrte sie darin die Erinnerung an seine heiligste Passion feiern (Rückert, der Abendmalsstreit des Mittelalters, I, die Vorgeschichte in Hilgenfelds Zeitschrift, I, 22 ff.).

Das Vorherrschen der symbolischen Anschauung ist one Zweifel ein Beweis für die große Autorität Augustins. Ein Gegengewicht gegen dieselbe bildeten die liturgischen Formeln, die in Gebrauch waren (conficere corpus et sanguinem Christi, consecrare in substantiam corporis et sanguinis Christi u. dgl.) und welche naturgemäß die volkstümliche Vorstellung beherrschten; sie drängten dazu, dass man mit dem Begriffe der Verwandlung, mit dem man bisher gespielt hatte, Ernst machte.

Dass Paschasius Radbertus dies tat, darauf beruht die epochemachende Bedeutung dieses Theologen. Seine Theorie ist Bd. XII, S. 477 ff. eingehend dargestellt; ebendort S. 481 f. sind die Gegner wie die Gesinnungsgenossen des Paschasius in seiner und der nächsten Zeit genannt. Zu einem bestimmten Resultate kam es damals nicht: am Ende des 10. Jarhunderts standen in der Kirche sich noch zwei Parteien gegenüber, von denen die eine behauptete, die andere leugnete, dass der Abendmalsleib der von der Jungfrau geborene sei.

Ungemein eingreifend und folgewichtig wurde der Streit, der seit der Mitte des 11. Jarhunderts nicht bloß mit literarischen Mitteln, sondern auch unter der lebhaftesten Teilnahme der Hierarchie durch Synodalbeschlüsse über das Abendmal gekämpft und entschieden wurde. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, die Lehre Berengars von Tours, welche den Streit erregte, in ihre einzelnen Bestimmungen zu verfolgen, wir dürfen dafür auf den Artikel (Bd. II, S. 305 ff.) selbst verweisen; nur inwiefern sein Widerspruch die Transsubstantiationsvorstellung zu neuer Gedankenbildung fortgetrieben hat, kann für uns in Betracht kommen. Gegen Berengar sind wärend seines Lebens vier literarische Bestreiter eingetreten: Hugo, Bischof von Langres (um 1048), Durandus, Abt von Troarn (um 1058), Lanfranc (vor 1069) und Guitmund, später Erzbischof von Aversa (um 1076). Außer einigen schärferen Bestimmungen über das Wesen der Verwandlung (c. 18: credimus terrenas substantias . . . converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus . . . ipso tamen Dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram patris) hat Lanfranc das Dogma nur in einem Punkte gefördert: er hat, was allerdings zur Realität der vollzogenen Brotverwandlung wesentlich gehört, zum ersten Male den Empfang des Leibes Christi auch durch die Unwürdigen ausgesprochen (c. 20, vgl. Bd. VIII, S. 404). Zwar hat er auch zuerst zwischen der sakramentlichen Nießung und der geistlichen außer dem Sakramente unterschieden, aber die Art, wie er diesen Unterschied begründet, zeigt charakteristisch, wie sehr die Lehrentwickelung noch in ihren Anfängen stand; im Sakramente, sagt er nämlich, werde das Fleisch Christi täglich geopfert, geteilt, gegessen und sein Blut von den Gläubigen mittelst des Mundes getrunken, obgleich man nach einer anderen Redeweise auch sage und glaube, der ganze Christus werde gegessen (manducari), nämlich wenn er als das ewige Leben mit geistlichem Verlangen begehrt, seine Gebote der Seele eingeprägt, die Bruderliebe geübt, sein Leiden vergegenwärtigt werde. Beide Arten der Kommunion, die mündliche oder leibliche und die geistliche, seien zum Heile notwendig, die letztere könne nicht one die erstere sein (c. 15, cf. c. 17). Hier setzte Berengar ein. Da er der substantiellen Verwandlung, welche die Vernichtung (absumptio) der Brotsubstanz fordert, die geistliche Verwandlung entgegenstellte, in welcher zu der in ihrer Integrität fortbestehenden Brotsubstanz nur eine höhere Dignität für das Bewusstsein des Genießenden infolge der Konsekration hinzutrete (assumptio), so ergab sich ihm als notwendige Konsequenz, dass nicht ein Teil des Fleisches Christi, sondern der ganze und ungeteilte Christus im Abendmale im Glauben empfangen werde, one deshalb leiblich vom Himmel herabzukommen. Diese Gedanken ziehen durch seine ganze Schrift hin, und er selbst hat sie als das Wesentliche seiner Ansicht in den charakteristischen Worten des dritten Fragments an Adelmann zusammengefasst: panem et vinum mensae Do-

minicae non sensualiter, sed intellectualiter, non per absumptionem, sed per assumptionem, non in portiunculam carnis, sed in totum converti Christi corpus et sanguinem. Mit dem letzten Resultate hat er der Kirche den Weg gezeigt, der von ihr angestrebten, aber noch nicht erreichten Identität des eucharistischen und des erhöhten Leibes näher zu kommen: es war dies nur dadurch zu vollziehen, dass sie zu der Behauptung fortschritt, vor der Lanfranc noch Scheu trug, dass in den konsekrirten Elementen nicht bloß Essenz oder Substanz des Leibes Christi, sondern ebensogut wie im Himmel der ganze und ungeteilte Christus gegenwärtig sei und von Gläubigen und Ungläubigen empfangen werde.

Es war Guitmund von Aversa, der in seinen drei Büchern de corp. et sang. Christi verit. in euch. mit klarem Bewusstsein diesen aus ganz entgegengesetzten Anschauungen erwachsenen Gedanken ergriff und, indem er ihn dem werdenden Dogma einfügte, von diesem Punkte aus demselben auch nach anderen Seiten hin die noch fehlenden Bestimmungen gab: was er darin geleistet hat, wurde von Anselm von Canterbury durch eine wichtige Folgerung ergänzt, von Alger von Lüttich in seinen drei Büchern über die Sakramente zusammengefasst und weiter fortgebildet, von Hugo von St. Viktor, Robert Pulleyn und Peter dem Lombarden vorläufig systematisirt.

Guitmund stellt die Bestimmung auf: Ita tota hostia est corpus Christi, ut nihilominus unaquaeque particula separata sit totum corpus Christi (Migne 149, 1434 f.); gleichwol sind die drei Partikel, in welche in der Messe die Hostie gebrochen wird, nicht drei Leiber, sondern ein Leib. In dieser neuen Bestimmung, mit der Guitmund die Lehre Radberts und Lanfrancs bereicherte, liegen vier Sätze enthalten, die von den folgenden Lehrern als Axiome festgehalten wurden: 1) nicht die bloße Substanz des Leibes Christi, sondern der ganze Leib, der ganze Christus ist durch die Verwandlung im Abendmale gegenwärtig; 2) der ganze Leib, der ganze Christus ist nicht bloß in der ganzen Hostie, sondern in jedem Teile der gebrochenen ganz enthalten (totus in toto und totus in qualibet parte); 3) ebenso ist er, wenn tausend Messen zugleich an verschiedenen Orten gefeiert werden in jeder einzelnen und ganz in allen gegenwärtig; 4) durch das Brechen der Hostie und das Zermalmen derselben mit den Zänen wird der in sich einige und folglich unteilbare Leib Christi nicht geteilt. Man darf nur die Erörterungen des Hugo über diesen Gegenstand (de sacr. lib. II. P. VIII, cap. 9) nachlesen, um sich zu überzeugen, wie rasch die neue Theorie in die Theologie übergegangen ist.

Dennoch bedurfte sie noch einer wesentlichen Ergänzung. Ist nämlich der ganze Christus in der Hostie gegenwärtig, so wird er es nicht bloß seinem Leibe, sondern auch seiner Seele, nicht bloß seiner Menschheit, sondern auch seiner Gottheit nach sein, denn das alles gehört wesentlich zu seiner Person. Ist ferner in allen getrennten Partikeln der einen Hostie der eine Christus ganz und ungeteilt gegenwärtig, so muss er auch folgerichtig unter jeder Species, unter dem Brote und unter dem Weine sein; obgleich diese nicht zwei, sondern nur e i n Sakrament bilden, wird doch unter jeder der ganze Christus empfangen. Zum ersten Male zieht diese Folgerung der Zeitgenosse Guitmunds, Anselm von Canterbury (in dem Aufsatze de corp. et sang. Domini lib. IV, epist. 107). Er lehnt die Annahme ab, dass wir in dem Empfange des Blutes nur die Seele, nicht auch den Leib, oder in dem Empfange des Leibes nur den Leib, nicht auch die Seele in uns aufnähmen, und behauptet, in dem Empfange des Blutes e m p f a n g e n w i r d e n g a n z e n C h r i s t u s, G o t t u n d M e n s c h e n, und im Empfange des Leibes nicht minder den ganzen, und obgleich wir für sich (separatim) den Leib und für sich das Blut empfangen, empfangen wir doch nicht zweimal, sondern nur einmal den unsterblichen und leidenslosen Christus, aber jene Sitte, jedes für sich zu empfangen, stammt in der Kirche daher, dass Christus im Abendmale seinen Jüngern jede Species einzeln (separatim) gab, damit sie erkennen möchten, dass sie sich an Seele und Leib ihm konformiren sollten". Von jetzt an blieb es stehende Formel: quod totus Christus sub utraque specie sit et sumatur, und obgleich die Späteren die Eucharistie ausschließlich als Seelenspeise auffassten

und ihre Wirkung auf den Leib nur als eine mittelbare ansahen (vgl. Thomas, Summ. Theol. III, q. 79, art. 1, ad. 3 m), wurde doch noch immer das alte Argument des Anselm widerholt (ibid. qu. 74, art. 1).

Ein weiteres Verdienst hat sich Guitmund um die schärfere Bestimmung des Wesens der Transsubstantiation erworben. Er stellt sie unter den Gattungsbegriff der mutatio, unterscheidet aber vier Arten derselben: 1) Übergang von dem Nichts zum Sein (Schöpfung), 2) Übergang von dem Sein zum Nichts (Vernichtung, Annihilation), 3) Übergang einer bereits seienden Substanz in eine noch nicht vorhandene auf dem Wege des Naturprozesses (wenn der Kern zum Baum, Speise und Trank zu Fleisch und Blut wird) oder durch ein Wunder (wenn ein Stab in eine Schlange verwandelt wird); die vierte gehört ausschließlich dem Sakramente an und besteht darin, dass das, was ist, zu einem Anderen wird, was auch schon ist, wie das Abendmalsbrod zu dem schon im Himmel existirenden Leibe Christi (l. c. 1443 sq.). Damit ist die Grundlage gegeben, auf der die Späteren fortarbeiten konnten. Es musste zunächst die Frage beantwortet werden: wie wird der im Himmel präexistirende Leib im Abendmale gegenwärtig? Alger von Lüttich hat zuerst den Gedanken abgewiesen, dass dies mittelst einer lokalen Bewegung vom Himmel durch den Weltraum nach der Erde geschehe; vielmehr muss die menschliche Natur kraft der schrankenlosen Allmacht, die ihr durch die Erhöhung über alle Kreatur gegeben ist, die Fähigkeit haben, ganz, ungeteilt und substantiell, da, wo sie ist, bleiben und dennoch an jedem anderen Orte, wo sie will, existiren zu können (de sacr. I, c. 14). Diesen Satz hat die Scholastik vollständig adoptirt. Der Zeitgenosse Algers, Hildebert von Tours, fügte nur noch die spezifische Bezeichnung für diesen eigentümlichen Verwandlungsprozess in dem Namen Transsubstantiation hinzu (Sermo IV).

Es ist ferner beachtenswert, dass nicht erst die Scholastiker die logischen Kategorieen von Substanz und Accidens auf das Abendmalsdogma anwandten, im Gegenteile hat bereits Guitmund die zurückbleibenden sinnlichen Qualitäten (qualitates sensuales) der verwandelten Substanz als Accidentien bezeichnet (lib. II, 1430). Alger spricht darum den als unvermeidliche Konsequenz sich ergebenden Gedanken aus, Gott mache, dass die accidentiellen Qualitäten (accidentales qualitates), was sonst schlechthin unmöglich sei, in seinem Sakramente für sich (per se) allein (also one Subjekt) fortbestünden (lib. II, c. 1).

Guitmund (lib. II, 1445—1453) und Alger (lib. II, c. 1) denken die Verbindung, in welche der Leib Christi zu den Accidentien des Brotes tritt, noch sehr enge, denn sie behaupten, wenn das Abendmalsbrot verschimmele, von Mäusen benagt würde u. dgl., so bleibe nicht nur der Leib Christi unberürt, sondern auch an den Accidentien geschehe das alles nur zum Schein, da das substantielle Wesen des Brotes ja nicht mehr vorhanden sei. Allein diese Vorstellung konnte doch nicht befriedigen, weil es (vergl. Hugo von St. Victor, Summ. Sentent. Tract. VI, c. 8; Robert Pulleyn, Sent. lib. VIII, c. 5; Thomas, Summ. Theol. P. III, qu. 77, art. 7 Resp.) der Warhaftigkeit des Sakraments zu wider sprechen schien, Vorgänge, welche die Sinne an den Accidentien unleugbar warnehmen, für eine Sinnestäuschung zu erklären. Man nahm daher an, wie man es bereits rücksichtlich des Brechens und Teilens der Hostie getan hatte, dass an den Accidentien manches geschehe, was den in ihnen enthaltenen Leib Christi nicht berüre; er werde, wie Anselm sagt, nicht wie die Spezies, räumlich umschlossen, von den Mäusen zernagt, in den Bauch aufgenommen (a. a. O.). Auf gleiche Weise erklärten sich Hugo (a. a. O. und de sacram. lib. II, p. VIII, c. 12) und Robert Pulleyn (a. a. O.). Freilich waren damit die Accidentien des Brotes und der Leib Christi in eine durchaus lose Beziehung zu einander gesetzt; er ist unter ihnen zwar enthalten, und doch liegen beide völlig auseinander, — aber eben damit war nur zum ersten Male ein Gedanke ausgesprochen, der fortan integrirendes Moment des römischen Dogma blieb.

Schon Paschasius Radbert hatte das Brot und den Wein Bilder des Leibes und Blutes Christi genannt, in welche sie verwandelt werden, aber den Leib Christi doch nur als geistliches Objekt und somit nur als Gegenstand eines geistlichen Ge-

nusses bezeichnet, an welchem der Unwürdige und Ungläubige keinen Anteil nimmt. Darin lag ein Widerspruch: die Realität der Verwandlung hat zu ihrer Konsequenz, dass alle Kommunikanten, ganz abgesehen von ihrer religiösen oder sittlichen Qualität, den Leib Christi als realen Inhalt des Sakramentes empfangen; dass aber die Unwürdigen von dem Segen ausgeschlossen bleiben. Dieser Gedanke forderte eine erweiterte Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Bild und Sache; Guitmund hat auch darin eine neue Ban gebrochen; der im Abendmale gegenwärtige Leib Christi ist ihm selbst wider ein Bild, ein Zeichen, dass die Gläubigen aus dem Schoße der jungfräulichen Mutter, der Kirche, widergeboren werden, ein Zeichen also der Kirche selbst, der Gemeinschaft des Hauptes und der Glieder, des mystischen Leibes, und durch den eucharistischen Genuss bezeugen die Glieder sich als geistlich Geborene, als solche, die mit Christus gestorben, begraben und auferstanden sind (lib. II, pag. 1457—1460). Auf dieser Grundlage war nun der Satz des Lanfranc, dass die unwürdigen Kommunikanten den Leib Christi, aber nicht dessen Segen empfangen, erst wirklich durchzufüren. Dies war um so notwendiger, da der neue Gedanke selbst den Freunden der Transsubstantiationslehre noch vielfach widerstrebte. Guitmund macht geltend, dass allerdings die Unwürdigen nur leiblich, nicht geistlich genießen und darum den spezifischen Inhalt der geistlichen Nießung, das Bleiben in Christo und das Bleiben Christi in ihnen, nicht empfangen, aber nichtsdestoweniger dasselbe Fleisch und dasselbe Blut Christi wie die Würdigen genießen (lib. III, 1491—1493). Hier greift Hugo von St. Victor ein; er spricht keinen wesentlich neuen Gedanken aus, aber er fasst sämtliche Gedanken Guitmunds fest zusammen und gibt ihnen die geschlossene Form, in der sie fortan in der Scholastik und in der Kirchenlehre fortleben. Ihm sind 1) die Species bloßes Bild, nicht Sache (sacramentum tantum, non res), ein bloßes Bild des eucharistischen Leibes; 2) der eucharistische Leib ist Bild und Sache zugleich (sacramentum et res), nämlich die durch die Species bildlich dargestellte Sache, ihr bildlich signifizirter Inhalt, und doch zugleich selbst wider Bild eines Dritten; 3) dieses Dritte, welches nur Sache und nicht wider Bild ist (res tantum et non sacramentum) und somit den letzten Zweck des eucharistischen Genusses ausmacht, ist der Segen des Sakramentes, das geistliche Fleisch Christi im Sinne des Hieronymus (ipsa efficientia sacramenti, quae spiritualis caro Christi appellatur), der mystische Leib, die Einheit des Hauptes und der Glieder, welche allein durch den Glauben an den Leib und das Blut des Herrn vermittelt wird (quam efficit fides corporis et sanguinis Domini) und darum spezifischer Segen und Inhalt der geistlichen Nießung bleibt (Summ. Sent. Tract. VI, c. 3). Dagegen werden nicht bloß die Species, sondern auch der von der Jungfrau geborene Leib, welcher das Bild jener mystischen Einheit ist, von Würdigen und Unwürdigen gleichmäßig empfangen, aber von diesen nur quantum ad essentiam, sed non idem quantum ad efficientiam (Summ. Sent. l. c. cap. 7; de Sacram. lib. II, p. VIII, c. 5). In eben dem Maße, in welchem damit Augustins Ansicht dem Wesen nach aufgelöst war, waren alle wesentliche Bestandteile derselben für das neue Dogma verwendet und so dasselbe sogar unter die schützende Auktorität des großen Kirchenlehrers gestellt.

So hat sich uns denn ergeben, dass es Berengar war, der durch seinen Widerspruch gegen die Radbertsche Lehre den kirchlichen Fortschritt über dieselbe hinausdrängte, und dass noch bei seinem Leben alle dadurch notwendig gewordenen neuen Bestimmungen des Dogma im wesentlichen von Berengars weitblickendstem Bestreiter Guitmund aufgestellt und nur in wenigen Punkten von Anselm und Hugo ergänzt, geschärft und berichtigt wurden. Ihm verdankt darum nächst dem Radbert die römische Kirche das Dogma, auf dessen Grund ihr ganzer Kult und, man darf sagen, auch ihr Priestertum seine wesentliche Bedeutung hat. Die erste dogmatische Diffinirung erhielt die neue Lehre durch Innocenz III. auf dem 4. Laterankonzile im Jare 1215 in der Formel (c. 1): durch göttliche Kraft werde das Brot in den Leib, der Wein in das Blut Christi transsubstantiirt.

8) Die Lehre der Scholastik von der Transsubstantiation. — a) Nach diesen Vorgängen konnte die Scholastik nur in untergeordneten Fragen und nur durch feinere Bestimmungen der Transsubstantiationslehre die Vollendung geben, in welcher sie der römische Katechismus und Bellarmin darbieten. Die Materie des Sakramentes, an welcher die Verwandlung vollzogen wird, ist ungesäuertes Weizenbrot und Wein. Dem letzteren wird etwas Wasser beigemischt. Die Form des Sakramentes, durch welche die Verwandlung zu Stande kommt, sind die Worte: Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus (die vorhergehenden Worte edite u. s. w. gehören nicht zur Form). Durch sie wird im aristotelischen Sinne die Materie das Neue, wozu sie die Möglichkeit in sich trägt. Die Form wirkt in göttlicher Kraft, allein wie über die Wirksamkeit der Sakramente selbst die Scholastik nach zwei Seiten auseinander geht, insofern die Einen die wirkende Kraft den Sakramenten immanent, die Anderen nur concomitirend dachten, so zeigt sich dieselbe Verschiedenheit wider in der Beurteilung der eucharistischen Form. Albert der Große (in libr. 4, dist. 10, art. 7) und Thomas behaupten eine in den Konsekrationsworten liegende geschaffene Kraft, durch welche sie die Veränderung der Materie hervorbringen (qu. 78, art. 4. Resp., vergl. Alex. Hales. S. th. IV, qu. 34, 1, 1), dagegen füren andere, wie Bonaventura (in Sent. libr. IV, dist. 10, pars II, art. 1, qu. 3 concl.) und Gabriel Biel (expos. can. miss. lect. 47 T. und in libr. IV, dist. 10, qu. unica Lit. O. in fine) diese Veränderung auf eine den Konsekrationsworten vermöge der Einsetzung gesicherte bloße Assistenz der göttlichen Allmacht zurück.

Die Anwendung der Form an der Materie geschieht durch die priesterliche Konsekration; ihr unmittelbarer Effekt ist die Transsubstantiation, über welche jedoch keine durchgängige Übereinstimmung der Ansichten bestand. Alger von Lüttich (de sacr. lib. I, cap. 7) vertritt die Anschauung, dass die Substanz des Brotes infolge der Verwandelung zu sein aufhöre. Er hatte die Zukunft für sich, aber nicht seine Zeitgenossen. Nach ihnen hört die Substanz des Brotes und Weines durch die Konsekration nur auf, das zu sein, was sie bisher gewesen, und wird etwas, was sie bisher nicht gewesen war. Aus diesem Grunde erklärt sich schon Hugo von St. Victor (de sacr. II, p. VIII, cap. 9) gegen den Gedanken, dass die früheren Substanzen vernichtet würden. Ebenso Robert Pulleyn (Sent. lib. VIII, c. 5) und der Lombarde (IV, dist. IX. B.). Noch Thomas erklärt sich äußerst schwankend und unbestimmt über die Natur der Verwandlung, scheint sich aber doch bereits auf die andere Seite zu neigen (l. c. qu. 75 f.). Klarheit bringt erst Duns Scotus in den Begriff. Trotz mancher Bedenken gestattet er dennoch, die Transsubstantiation unter den Gattungsbegriff der Mutation zu stellen; nach Aristoteles nimmt er drei Mutationen an, wärend die eine Übergang von einem negativen (a non subjecto) zu einem positiven Termin, zu einer Substanz (Schöpfung), die andere von einem positiven zu einem negativen Termin ist (Annihilation), fordert die Transsubstantiation die positive Natur beider Termini, sowol des a quo als des ad quem: sie ist im allgemeinen Übergang von Subjekt zu Subjekt, von Substanz zu Substanz (in lib. IV, dist. XI, qu. 1. in fine). Dieser Übergang läßt sich auf zwiefache Weise denken, einmal so, dass die Substanz, welche den terminis ad quem bildet, dadurch erst zu sein anfängt; dann aber auch so, dass sie nur hier, also an einem neuen Orte, zu sein anfängt, jene Verwandlung nennt er productiva sui termini ad quem, diese adductiva; jene hat die Entität ihres Terminus, diese seine Präsentialität an irgend einem Orte (praesentialitas eius alicubi) zum Ziele. In der eucharistischen Transsubstantiation, welche der zweiten Art entspricht, succedirt demnach der Leib Christi nicht nach dem einfachen Sein, sondern nur nach dem Hiersein dem präexistirenden Brote, folglich wird das Brot in den Leib Christi verwandelt nur nach dem esse hic praesens pani praeexistenti (ib. qu. 3). Es ist der große Fortschritt dieser Darlegung, dass schon in dem Begriffe der eucharistischen Transsubstantiation das Moment mit Bestimmtheit nachgewiesen wird, auf welches der ganze Bildungsprozess des Dogma von Anfang an mit unverkennbarer Absicht angelegt ist, nämlich die Präsenz des präexistirenden Leibes

Christi im Abendmal, die man nur durch die Transsubstantiation für den Glauben vollständig gewart glaubte, und dass das Wesen des ganzen Vorganges näher unter den Begriff der Succession der beiden Termine gestellt wird. Duns Scotus zeigt dann weiter: da der Leib Christi die neue Gegenwart (das neue lokale Sein) one Verlust der alten empfange, so sei die mutatio, die er dabei erfare, eine acquisitive one eine deperditive, wärend umgekehrt das Brot nur die deperditive one die acquisitive Mutation erleide; es handle sich demnach zunächst nur um eine translative Konversion, um ein Hiersein und um ein Nicht-Hiersein; da nun daraus folge, dass das Brot durch die Verwandlung nicht sein substantielles [sondern nur sein lokales] Sein verliere, so müsse man schließen, dass es durch dieselbe auch nicht annihilirt oder vielmehr destruirt werde; wenn aber doch das Brot in seinem substantiellem Sein nicht verbleibe und dennoch, wie gesagt, durch diese Verwandlung nicht destruirt werde, so müsse es auf eine andere Weise (alia disitione) zu sein aufhören; diese andere Weise sei nun der Übergang vom einfachen Sein zum Nichtsein, folglich sei diese Desition, für sich betrachtet, allerdings Annihilation, aber nicht dürfe man diese Aussage auf die ganze [beide Termini umfassende] Verwandlung ausdehnen [sondern eben nur auf das, was an dem terminus a quo, dem Brote vorgeht, ibid. qu. 4 in fine). Man darf nur die Erörterungen von Occam (in Sent. lib. IV, qu. 6. C), und von Gabriel Biel (in lib. IV, dist. 11, qu. 1) über diesen Gegenstand lesen, um sich zu überzeugen, wie ihre Begriffsbestimmungen lediglich auf Duns Scotus zurückgehen. Die durch die Nominalisten fortgebildete Ansicht des Duns Scotus von dem Wesen der Transsubstantiation ist vom römischen Katechismus angedeutet (qu. 26) in den Worten, dass panis et vini substantia in ipsum Domini corpus ita mutantur, ut panis et vini substantia omnino esse desinat; Bellarmin hat sie (de sacr. Euchar. lib. III, c. 19) als die sententia Ecclesiae nicht nur vollständig adoptirt, sondern auch selbst schärfer präzisirt. Nach ihm hat der Begriff der waren Verwandlung vier Voraussetzungen: 1) dass Etwas zu sein aufhöre (desitio), 2) dass Etwas an die Stelle des Aufhörenden trete (successio), 3) dass die Desition und Succession zu einander in einem teleologischen Kausalnexus stehen, d. h. sich so auf einander beziehen, dass das Eine aufhöre, damit das Andere seine Stelle einnehme und durch die Desition die Succession eintrete, 4) dass sowol der terminus a quo als der terminus ad quem positiver Natur seien. Diese warhafte Verwandlung ist weder productiva noch conservativa, der Leib Christi wird durch sie weder hervorgebracht noch erhalten, sondern adductiva, er erhält neben seiner Gegenwart im Himmel noch eine neue Präsenz im Sakrament, und erleidet somit eine neue Veränderung, die ihrer Natur nach nicht deperditiva, sondern nur acquisitiva ist. Trotzdem ruht die Transsubstantiation nicht auf einer zweifachen, sondern nur auf einer einzigen göttlichen Aktion, auf demselben einen göttlichen Willensakt (volitio), kraft dessen er das Brot nicht konserviren, sondern aufhören lassen will, damit der Leib Christi seine Stelle unter den Accidentien einnehme.

b) Der eine Effekt der Konsekration ist, wie wir sahen, dass Leib und Blut Christi in den Sakramenten zu sein anfangen, mithin ihre reale Gegenwart unter den Accidentien des Brotes und des Weines. (Vergl. Gabriel Biel in lib. IV, dist. XI, qu. 1. Lit. H.) Thomas begnügt sich mit dem Satze, dass der ware Leib und das ware Blut des Herrn im Sakramente sei — eine Tatsache, die weder mit den Sinnen noch mit der Vernunft, sondern nur mit dem auf die göttliche Auktorität gestützten Glauben erfasst werden könne (qu. 75, art. 1), doch bleibt er sich darin nicht ganz gleich, dass er öfter den Leib Christi, wie er im Himmel existirt, im Unterschiede von seiner sakramentlichen Existenz in der Hostie den waren Leib nennt (z. B. qu. 76, art. 3, ad 2m), ein Beweis, wie dennoch unwillkürlich und unbewusst die angestrebte Identität beider wider auseinderbricht. Dagegen hebt Biel nach Occams Vorgang wider ungleich schärfer die absolute Identität des Leibes Christi im Himmel und im Abendmale hervor, die Radbert und die ältere Schule so nachdrücklich behauptet hatten (Expos. can. miss. lect. 39, Lit. C). Aus ihr folgt unabweisbar, dass der Leib Christi so im

Abendmale gegenwärtig ist, wie er zur Rechten des Vaters thront, d. h. als ein lebendiger, mit der Gottheit verbundener, unsterblicher, verklärter (gloriosum) Leib mit allen ihm im Himmel inhärirenden Qualitäten und Accidentien (Biel in libr. IV, dist. XI, qu. 1, Lit. D). Denn die Scholastik legt dem verklärten Leibe Christi im ganzen dieselbe natürliche Beschaffenheit bei, die er im irdischen Leben hatte; das Einzige, was er durch die Verklärung voraus hat, ist die Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit. Daraus ergibt sich eine Reihe uns bereits seit Anselm bekannter weiterer Bestimmungen, welche Thomas durch die Lehre von der natürlichen oder realen Konkomitanz zu begründen versucht hat. Kraft der sakramentalen Verwandlung (ex vi sacramenti) nämlich ist in dem Abendmale nicht bloß die Substanz des Leibes Christi, sein Fleisch, sondern sein ganzer Leib. Da aber der Leib Christi im Himmel als ein lebendiger, nur ein beseelter sein kann und überdies mit der Gottheit unzertrennlich verbunden ist, so muss er auch so in dem Sakramente sein, aber beide, Seele und Gottheit Christi, sind nicht kraft der sakramentalen Verwandlung (vi sacramenti), sondern nur kraft der natürlichen Konkomitanz in dem Sakramente. Da ferner der lebendige Leib nicht one das Blut, das Blut nicht one den Leib sein kann, so hat die reale Konkomitanz zu ihrer weiteren Konsequenz, dass das Blut auch unter der Hostie und der Leib auch unter der Spezies des Weines, dass somit der ganze Christus unter jeder der beiden Gestalten ist (qu. 76, art. 1 und 2; vgl. Catech. Rom. qu. 31—34). Die spätere Scholastik hat diese Theorie festgehalten und Biel hat sie nach dem Vorgange des Franz Maronis noch mit größerer Präzision gegliedert (lect. 42).

c) Damit der Leib Christi unter der Spezies der Hostie präsent werden könne, muss die Substanz des Brotes aufhören unter ihr zu sein; nur die Accidentien des Brotes bleiben zurück. Es ist dies die andere Seite an der Wirkung der Konsekration. Die Scholastik konnte daher die Frage nicht umgehen, ob diese Accidentien für sich allein one ihr Subjekt fortbestehen können. Thomas bejahte dieselbe unbedenklich mit Berufung auf die göttliche Allmacht, die als causa prima den Effekt der causa secunda auch nach deren Aufhebung erhalten könne (qu. 77, art. 1); er wusste aber auch für das fehlende Subjekt ein Surrogat auszumitteln, er nahm an, dass die Accidentien des Brotes nach dem Aufhören der Brotsubstanz in der noch vorhandenen dimensiven Quantität des Brotes sicut in subjecto zurückblieben; dass diese somit gewissermaßen das Subjekt sei, welches den übrigen Accidentien die Möglichkeit des selbständigen Bestehens auch one eigene Substanz sichere (qu. 77, art. 2). Demgemäß haben die sakramentalen Spezies, obgleich substanzlos, unverändert ihr selbständiges Sein, sie können wie vorher die leiblichen Dinge außer sich afficiren und an ihnen Veränderungen hervorrufen, denn die dimensive Quantität des Brotes, welche an ihnen die Stelle der Materie vertritt, leistet alles, was der Materie als solcher zukommt, sie ist, wie diese primum subjectum subsequentium formarum (art. 5 resp. in fine). Schon Duns Scotus erklärte sich gegen diese outrirte realistische Auffassung der Quantität als des Quasisubjektes der zurückbleibenden wesenlosen Accidentien. Noch mehr mussten es die Nominalisten Occam und Biel nach der Konsequenz ihres Standpunktes tun, der keinen realen Unterschied zwischen Quantität und dem Quantum selbst (der res, quanta, d. h. der Substanz oder der Qualität) zuließ. Eben darum aber konnte es auch für sie nicht dieselbe Schwierigkeit haben, anzunehmen, dass die Accidentien des Brotes, die ja nur Qualitäten sind, fortbestehen, one einer Substanz oder einem Subjekt zu inhäriren; gegen Thomas machen sie geltend, dass die dimensive Quantität, in welcher sie nach der Verwandlung bestehen, nicht die der früheren Brotsubstanz, sondern ihre, der Accidentien, eigene Quantität sei (cf. Biel, dist. 12. qu. 1. Lit. A).

Nach geschehener Konsekration wird der Leib Christi in diesen substanzlosen Accidentien präsent; da diese aber auch für sich allein one Subjekt selbständig bestehen können, so ist ihre Verbindung mit dem unter ihnen enthaltenen Leibe doch eine ungemein lose; es ist eigentlich nur die Koexistenz zweier einander innerlich fremder Dinge in demselben Raume. Die Accidentien des Brotes in-

härixen darum dem Leibe Christi nicht, sie affiziren ihn nicht, sie informiren ihn nicht; es können sich auch an ihnen Vorgänge vollziehen, welche den Leib Christi nicht berüren. Dies tritt sehr sichtlich in dem Falle hervor, dass die Hostie gebrochen wird, denn die ganze Scholastik blieb einstimmig bei der Erklärung Guitmunds stehen, dass der Bruch nur das Zeichen, nicht den Leib Christi treffe, weil dieser nicht bloß totum in toto, sondern zugleich totum in qualibet parte fortexistire (Thom. qu. 77, art. 7; Biel, dist. 12, qu. 1. J.).

Von großer Wichtigkeit war die Frage: wie lange Christi Leib unter der Hostie gegenwärtig bleibe. Die ältere Scholastik hatte es nicht gewagt, darauf eine abschließende Antwort zu geben. Dem Hugo von St. Victor liegt nur daran, die Gegenwart Christi im Sakrament für den Moment des Genusses sicher zu stellen (de Sacr. lib. II. P. VIII, cap. 13). Objektiver wurde die Frage von der späteren Scholastik behandelt. Nach Thomas bleibt der Leib Christi so lange unter den Spezies gegenwärtig, als diese nicht eine solche Veränderung erfaren, durch welche die Substanz des Brotes und Weines, wenn dieselbe noch vorhanden wäre, alterirt würde. Eine solche Veränderung erfolgt entweder durch mechanische Zerstörung (z. B. Pulverisirung) der Hostie oder durch die Umwandlung aller Qualitäten, d. h. durch chemischen Prozess, wie die Verschimmelung oder Verdauung. Mit dem Eintritt einer derartigen Korruption hört in beiden Fällen der Leib und das Blut Christi auf, in dem Sakramente zu sein (qu. 77, art. 4). Gabriel Biel widerholt diese Entscheidung und ergänzt sie durch die neue Bestimmung Occams, dass wenn der Leib Christi unter der Hostie aufhöre, eine andere Substanz an seine Stelle trete, sei es, dass die alte Brotsubstanz widerkehre, oder dass eine ganz neue Substanz darin gegenwärtig werde (Dist. XI, qu. 1 G. H.). Darauf hatte bereits Occam das Paradoxon gegründet: quod ex non substantiis (nämlich den substanzlosen Accidentien) potest fieri substantia (l. c. concl. 39). Damit war nun auf sicherer Basis die alte Frage: ob die Accidentien Kraft hätten, zu ernären, leicht zu entscheiden: da nämlich der Verdauungsprozess die Substanz des Brotes alterirt, so hört mit seinem Beginn die Gegenwart des Leibes Christi unter den Accidentien auf, und folglich wird ihm durch einen absoluten Akt Gottes unter denselben eine andere Substanz surrogirt, welche die Kraft hat, zu ernären, die den Accidentien als solchen abgeht. Damit war die Diskussion des stercoranistischen Streites für immer abgetan.

Es fragt sich noch, wie die formalen Worte: hoc est corpus meum, exegetisch gefasst wurden. Gabriel Biel hat dieser Frage in seiner Erklärung des Messkanon einen eigenen Abschnitt gewidmet und ihre verschiedenen Beantwortungen im Mittelalter darin (lect. 48) zusammengestellt. Die Berengarianer erklärten wie Zwingli einfach: das, nämlich das Brot, ist, d. h. bedeutet meinen Leib. Die Anhänger der Transsubstantiationshypothese konnten sich dabei natürlich nicht beruhigen, da diese Worte, bestimmt die Verwandlung hervorzubringen, sie auch aussprechen mussten. Richard von St. Victor hält das Präsenz für irrelevant und substituirt ihm das Futurum: dies — nämlich das Brot — wird mein Leib sein. Ihm kommt am nächsten Bonaventura, der hoc gleichfalls auf die unter den Spezies enthaltene Brotsubstanz bezieht, dagegen durch die Copula est nicht den Begriff des identischen Seins, sondern den der Umwandlung ausgedrückt glaubt; er umschreibt: dies, d. h. die Brotsubstanz, welche unter diesen Spezies jetzt noch gegenwärtig ist, wird in meinen Leib transsubstantiirt. Einen neuen Weg schlägt Alexander von Hales ein; er nimmt die Worte signifikativ und operativ zugleich; hoc aber vertritt ihm nicht den Begriff des Zeichens, sondern des Bezeichneten (signatum), geht also dem Sinne nach auf den Leib Christi selbst, er umschreibt: das, was durch das Zeichen bezeichnet ist, ist mein Leib. Thomas hat im Grunde nur diese Ansicht vollendet; hoc vertritt ihm ganz allgemein den Begriff der qualitativ unbestimmt gelassenen Substanz, welche unter den Accidentien präsent gedacht und durch das Prädikat dann näher als der Leib Christi bestimmt wird. Der Sinn der Worte ist demnach: das unter den Spezies Enthaltene ist mein Leib (qu. 75, art. 8 Resp. in fine, und besonders qu.

78, art. 5 Resp.). Dieser Erklärung schließen sich im wesentlichen auch Biel (lect. 41 H.) und Bellarmin (III. c. 19) an.

d) Bei weitem die wichtigste und interessanteste Frage, welche die Scholastik unter den Gesichtspunkt: wie der Leib Christi vermöge der Transsubstantiation im Abendmale gegenwärtig sei? verhandelte, betrifft die Quantität des eucharistischen Leibes und sein räumliches Verhältnis zu der Hostie, unter welcher er enthalten ist.

Der Identität des eucharistischen Leibes mit dem Leibe Christi im Himmel, welche durch die Transsubstantiationslehre erwiesen werden sollte, musste ein starkes Bedenken in der sinnlichen Warnehmung entgegentreten. Der Leib Christi im Himmel wurde nämlich, abgesehen von den Prädikaten der Impassibilität und Unsterblichkeit, die man ihm beilegte, in derselben Weise existirend gedacht, wie er einst auf Erden gewandelt war; er muss nach dieser Auffassung also auch sitzend zur Rechten Gottes in quantitativer Weise existiren, mithin einen bestimmten, seiner Ausdehnung entsprechenden Raum erfüllen, so dass das Ganze des Leibes diesen ganzen Raum und jeder einzelne Teil des Leibes wider seinen besonderen, mit keinem anderen geteilten Teil dieses Raumes einnimmt. Diese Art des quantitativen Seins nannte man esse dimensive oder circumscriptive (vgl. Bonaventura l. IV, dist. 10. P. 1, qu. 4). So kann er aber augenscheinlich nicht unter der Hostie enthalten sein. Diesem Einwurfe konnte man nur mit dem Satze begegnen, dass der Leib im Sakramente, obgleich ein und derselbe mit dem im Himmel, doch im Sakramente eine andere Existenzweise habe, als im Himmel, er existire im Sakramente in quantitätsloser Weise, sodass der Leib Christi ganz in der ganzen Hostie und widerum ganz in jedem Teile derselben sei (vgl. Bonaventura a. a. O. qu. 5 Concl.). Dieser Satz erhielt durch die Scholastik eine centrale Stellung in der Abendmalslehre überhaupt; er beantwortete nun die Frage nach der eigentümlichen Art, wie der Leib Christi im Abendmale gegenwärtig sei. Diese eigentümliche sakramentale Seinsweise des Leibes erhielt im Unterschiede von dem esse circumscriptive seit Occam (quod. I, qu. 4) den Namen esse diffinitive oder definitive. Die wesentliche Frage, auf die hier alles ankam und um die sich der Gegensatz der Systeme in diesem Punkte bewegte, war nun die, ob der Leib Christi, dem Alle die gleiche Existenzweise im Abendmale beilegten, wie sie durch das totum in toto et totum in qualibet parte bestimmt war, im Sakramente aufhöre, an sich ein quantum oder extensum zu sein, oder ob er an sich ein solches allerdings auch im Sakrament sei, aber trotzdem in demselben nur in quantitätloser W e i s e, also one modus quantitativus, in der Hostie existire?

Die ältere realistische Scholastik legte bekanntlich der Quantität, wie den übrigen absoluten Accidentien, eine selbständige, von der Substanz wie von den Qualitäten unterschiedene reale Existenz bei, sie betrachtete sie als ein in der Mitte zwischen der a n s i c h unquantitativen Substanz und den a n s i c h nicht quantitativen Qualitäten stehendes reales Ding, durch dessen Verbindung mit der Substanz oder einer Qualität diese erst zu res quantae würden, erst eine Ausdehnung erhielten, erst einen bestimmten Raum einnähmen (vgl. Biels Kritik des realistischen Quantitätsbegriffes, expos. can. miss. lect. 43. Lit. E.). Da der Realismus somit die Quantität nicht als eine den materiellen Dingen an sich zukommende unveräußerliche Bestimmtheit, sondern als eine fremde, ihnen nur von außen erst gleichsam zugekommene Bestimmung als ein Superadditum ansah, so konnte er einräumen, dass dieselbe auch von ihnen abgelöst werden könne, one dass sie dadurch in ihrem wesentlichen Sein irgendwie alterirt würden. Demnach musste es dem Realismus am Nächsten liegen, anzunehmen, dass der Leib Christi nicht als quantum und folglich auch one modus quantitativus in der Hostie gegenwärtig und doch derselbe wie im Himmel sei. In der Tat hat es nicht an Solchen gefehlt, welche, davon ausgehend, dass der modus quantitativus der Quantität wesentlich und darum von ihrem Begriffe nicht zu trennen sei, behaupteten, dass das Accidens der Quantität nur dem Leibe Christi im

Himmel zukomme, aber nicht dem Leibe Christi im Sakrament, hier habe er keine Ausdehnung. Fragt man, wie das zu denken sei, so antworteten sie: Gott kann einen Teil des Leibes in den anderen, und in diesen wider einen anderen gleichsam hineintreten lassen (subintrare), sodass zuletzt kein Teil mehr unter und neben dem anderen, sondern jeder nur in dem anderen existirt und das Ganze die denkbar kleinste natürliche Quantität hat. Dass damit auch die Gestalt (figura) des Leibes aufgehoben sei, beirrt diese Anschauung nicht; ihr genügt es, dass nur die Realität der Materie und Form, die Realität der Substanz als solcher, gewart bleibe. Wer die Vertreter dieser Subintrationstheorie waren, wissen wir nicht, wir lernen nur den Inhalt derselben durch das historische Referat Alberts des Großen (IV. dist. 13, art. 10), des Duns Scotus (IV. dist. 10, qu. 1) und Gabriel Biel (l. c. Lit. F.) kennen. Der Anstoß, den man an ihr nahm, beruhte nicht darin, dass sie die Quantität als etwas von der Substanz Ablösbares betrachtete, — dies gibt im Gegenteile Bonaventura ausdrücklich zu (l. c. qu. 2) —, sondern dass der Leib Christi, wenn er als non quantum im Abendmale gegenwärtig wäre, auch weder ein lebendiger, noch ein organischer und folglich nicht mit dem himmlischen ein und derselbe sein könne (Bonaventura l. c), oder, was besonders Albert der Große (dist. 13, art. 10) und Duns Scotus (dist. 10, qu. 1) zu bedenken geben, dass unter dieser Voraussetzung der eucharistische Leib nicht einen Teil neben dem anderen, folglich keine Gestalt (figura) haben und demgemäß auch kein beseelter Leib sein könne. So sah man sich genötigt, die Lösung des Problems auf anderem Wege zu versuchen; es galt nichts geringeres, als den Nachweis zu liefern, dass Quantität vorhanden sein könne, one im Raume als solche zur Erscheinung zu kommen, oder dass der Begriff eines Ausgedehnten one räumliche Ausdehnung keinen Widerspruch in sich schließe. So formulirt Bonaventura der Scholastik ihre Aufgabe in den Worten (l. c. qu. 4 Conclus.): Corpus Christi vere existens in hostia consecrata, licet habeat ibi propriam dimensionem, non tamen est ibi dimensive [sive circumscriptive].

Der erste, der diese These dialektisch in Beziehung auf das Abendmal durchzufüren versuchte, ist Thomas von Aquino. Er legte seiner Lösung die Begriffe der Verwandlung und der Konkomitanz zugrunde. Die Verwandlung hat zu ihren Terminen nicht die Dimensionen, sondern die Substanzen; da nämlich die Dimensionen des Brotes wie die übrigen Accidentien auch nach der Konsekration bleiben, so werden sie nicht in die Dimensionen des erhöhten Leibes Christi, sondern nur die Substanz des Brotes wird in die Substanz dieses Leibes verwandelt (qu. 76, art. 1 ad 3m). Kraft der Verwandlung (ex vi huius sacramenti) ist daher auch nur die Substanz des Leibes Christi auf dem Altare; da aber der Leib Christi in dem Sakramente so gegenwärtig ist, wie er in dem Himmel existirt, so darf auch seine dimensive Quantität nicht fehlen; da diese aber nur concomitanter und gewissermaßen per accidens im Sakramente ist (art. 4 ad 1m), so ist sie darin auch nicht auf ihre eigene Weise (secundum proprium modum), sondern nur nach der Weise der Substanz (per modum substantiae, art. 4 Resp.); näher: der Leib Christi ist im Sakramente nicht so gegenwärtig, wie seine dimensive Quantität unter der dimensiven Quantität des Raumes, sondern wie seine Substanz unter ihren eigenen Dimensionen besteht (art. 3). Es ist also ein zweifacher modus zu unterscheiden, der modus quantitatis oder dimensionum und der modus substantiae. Dieser ist das Präcedens, jener das Konsequens. Die Eigentümlichkeit des ersteren besteht darin, dass nach ihm der ganze Körper den ganzen Raum und jeder einzelne Teil des Körpers darin seinen besonderen Raumteil einnimmt (totum in toto und pars in parte); die des anderen spricht sich umgekehrt darin aus, dass die Natur der Substanz (natura substantiae) ganz im ganzen Raum und ganz in jedem Teile dessen enthalten ist (tota in toto et tota in qualibet parte), wie man dies an der Luft und dem Brote sieht, deren Natur nicht bloß in dem Ganzen, sondern auch in jedem Teile nach ihrer Totalität enthalten ist. Ebenso ist der ganze Christus in jedem Teile der Hostie, nicht bloß der gebrochenen, sondern auch der ungebrochenen

vorhanden (art. 3 und 4). Nach dieser Voraussetzung kann es Thomas nur verneinen, dass der Leib Christi im Sakramente räumlich (sicut in loco) sei; auf den Einwurf, dass doch der Raum der Spezies nicht leer gedacht werden könne (denn nach Aristoteles gibt es keinen leeren Raum), antwortet er, dieser Raum sei allerdings erfüllt, aber nicht von der unräumlich darin existirenden Substanz des Leibes, sondern nur von den Species des Brotes, die nach der Verwandlung ihrer früheren Substanz noch immer ihre alten Dimensionen beibehalten (art. 5 Resp. und ad 2m). Der vermittelnde Gedanke dieser Theorie liegt demnach darin, dass das, was kraft der Verwandlung im Sakramente ist, also der direkte Terminus derselben, auch mit Notwendigkeit da ist, was dagegen seine Gegenwart bloß der Konkomitanz verdankt, darin auch nur eine zufällige Existenz haben kann und mithin jenem, wenn es die Natur des Sakramentes fordert, seine Eigentümlichkeit opfern muß. In diesem Verhältnisse nun stehen zu einander die Substanz des Leibes Christi und seine dimensive Quantität; die letztere hat darum als das rein Accidentielle ihren eigentümlichen modus essendi dem Modus der Substanz unterzuordnen; sie ist nur nach dem letzteren im Sakramente gegenwärtig. Dass Thomas sein angestrebtes Ziel, den Nachweis, dass der ganze Leib Christi in jedem Teile der Hostie enthalten sei, nicht erreicht, leuchtet ein. Der dialektische Fehler liegt darin, dass er der Natur der Substanz (d. h. der qualitativen Beschaffenheit derselben) im Fortgange der Beweisfürung die Substanz selbst substituirt, one zu bedenken, dass beides doch zwei nicht zu verwechselnde Begriffe sind. Wie sollen wir uns ferner die Beschaffenheit des eucharistischen Leibes nach den näheren Bestimmungen denken, unter welche er ihn stellt, d. h. als quantum one im Raum erscheinende Quantität? Er sagt ausdrücklich (art. 3 ad 2m): die Distanz der Teile, welche der organische Körper zeige und welche dem waren (sic!) Leibe, dem Leibe im Himmel, eigne, sei nicht in dem Sakramente, woraus sich dann als unabweisbare Konsequenz weiter ergibt, dass im Sakramente der Leib Christi weder eine Gestalt hat, noch — was Bonaventura mit Recht fordert — ein organischer, ein warer Leib ist, und dass somit auch der eucharistische Leib mit dem himmlischen nicht ein und derselbe sein kann. Überhaupt ist, was den Raum, in welchem es gegenwärtig ist, nicht erfüllt — wie dies Thomas vom eucharistischen Leibe annimmt — kein Leib, denn es fehlen die drei Dimensionen, sondern nur ein mathematischer Punkt. So kommt Thomas der Sache nach im wesentlichen auf die Subintrationstheorie zurück: er zerstört wie diese mit der Quantität des Leibes, die er zu retten meint, auch seine Leiblichkeit. Troß dieser in die Augen springenden Mängel ist die Thomistische Theorie, deren Konsequenz selbst Bellarmin nicht vollständig erkannt hat (er meint, Thomas habe dem eucharistischen Leibe Gestalt beigelegt, l. c. cap. 6), in den römischen Katechismus übergegangen (qu. 42).

Es trifft demnach die Lehre des Thomas derselbe Einwand, den Scotus mit Albert dem Großen gegen die Subintrationstheorie erhob, nämlich dass sie mit der distantia partium auch die Gliederung und die figura des Leibes aufhebe. Gegen Thomas macht Scotus noch die weitere Instanz geltend, was in dem Sakramente gegenwärtig sei, möge es als erster oder zweiter Terminus, möge es kraft der Verwandlung direkt oder indirekt gegenwärtig sein, das müsse, so gewiss es überhaupt Gegenwart habe, auch eben so gewiss alle die Eigentümlichkeiten, die ihm seinem Begriffe nach notwendig zukämen, in seinem sakramentlichen Gegenwärtigsein bewaren. Es kam nun darauf an, diese Grundsätze in einer neuen Doktrin durchzufüren und damit die ungenügende thomistische zu überwinden. Duns Scotus unterscheidet in dem quantitativen Sein eines Dinges zwei Positionen: die erste drückt den Begriff der Quantität an sich, die zweite das Verhältnis des Quantums zum Raume aus. Das Wesen der ersten Position bezeichnet er als differentia quantitatis, deren Inhalt er näher als ordo partium ad totum angibt, d. h. als Verhältnis der Teile zum Ganzen; vermöge der differentia quantitatis differenziren sich die einzelnen Teile des Körpers, sie treten auseinander, so dass pars extra partem, pars juxta partem zu liegen kommt, und schließen sich wider zum Ganzen zusammen. Aber dieser ordo partium ad

totum ist eine rein innerliche Position (positio intrinseca), er kommt dem Quantum zu, sofern es in seinem Verhalten zu sich selbst, absolut gefaßt wird, one alle Beziehung zu einem anderen außer ihm und neben ihm existirenden Quantum (sine respectu extrinsecus adveniente). Eine solche Beziehung nach außen empfängt das Quantum erst dadurch, dass es in den Raum eintritt und zu ihm ein Verhältnis gewinnt. Dies ist die äußere Position (positio extrinseca); diese spezifizirt sich wider in zwei Positionen, die erste hat ihre nähere Bestimmung in dem ordo locati ad locum, kraft dessen das Quantum als Ganzes im Raume überhaupt stehend gedacht wird; die zweite in dem ordo commensurativus partis locati ad certam partem loci, kraft dessen jeder einzelne Teil des Quantums zu einem einzelnen ihm allein zukommenden Teile des Raumes in eine bestimmte kommensurative Beziehung tritt. Der ordo locati ad locum bestimmt sich näher als Koexistenz zweier Quanta, abgesehen von der Koextension ihrer Teile (coexistentia quanti ad aliud quantum sine tamen coextensione partium); der ordo partis ad partem, den Scotus auch positio situs nennt, fügt zu der Koexistenz der Quanta auch die Koextension der Teile hinzu. Es liegt am Tage, dass diese Unterschiede rein logischer Natur sind; Scotus aber gibt ihnen one weiteres eine metaphysische Bedeutung; weil von diesen drei Positionen die erste sich one die beiden letzteren und die beiden ersten widerum one die letzte denken lassen, so können sie auch so bestehen: Gottes Allmacht kann ein Ding außerhalb des Raumes stellen und dann hat nur der ordo partium ad totum, die rein innere Position für sich allein Wirklichkeit, er kann es aber auch ebenso gut in dem Raume so belassen, dass es zwar als Quantum mit dem Raum als einem anderen Quantum koexistirt, aber one die dritte Position, d. h. one dass seine Teile zu den Teilen des Raumes in das kommensurative Verhältnis der Koextension treten, one dass das Ganze den ganzen Raum, den es einnimmt, und jeder seiner Teile den ihm allein zukommenden Raumteil ausfüllt. Diese Koexistenz one Koextension nun kommt durch einen absoluten Willensakt Gottes, durch ein Wunder, in der Art und Weise zur Verwirklichnng, wie der Leib Christi in dem Abendmale, obgleich selbst als Quantum unter der Spezies existirend, dennoch one esse circumscriptive, one modus quantitativus, in dem Raume der Spezies gegenwärtig ist: da nämlich seine Teile sich nicht kommensurativ zu den einzelnen Teilen der Hostie verhalten, unter der er doch enthalten ist, so kann er totum in toto und totum in qualibet parte hostiae gegenwärtig sein (in lib. IV. Sent., dist. 10, qu. 1; vgl. Biel, Expos. can. miss. lect. 43. Litt. G). Was diese Theorie vor der Thomistischen voraus hat, ist, wie auch Biel anerkennt (Lit. H), dass in ihr der Quantitätsbegriff nicht verflüchtigt, sondern in dem ordo partium ad totum wirklich festgehalten wird und dass in der positio intrinseca als positio partis extra partem auch die wirkliche Gestalt des Leibes Christi in der Hostie gewart bleibt; der dialektische Fehler des Scotus aber tritt nicht minder klar zu Tage; er liegt in der realistischen Auffassung des Raumes als eines Quantums; denn wenn der Begriff des Raumes uns doch erst daran zum Bewusstsein kommt, dass ein Ding neben und außer dem anderen existirt, sodass von dem einen zum anderen eine Bewegung möglich ist, so ist auch mit der differentia quantitatis, mit dem habere partem extra partem, bereits der Begriff des Raumes und folglich die Beziehung des Quantums zum Raume mit allem, was sie in sich schließt, auch mit der coextensio commensurativa partium locati ad partes loci gesetzt, und keines dieser begrifflichen Momente lässt sich in der Wirklichkeit von dem anderen trennen. Ungeachtet dieses evidenten Mangels hat Bellarmin, der sich in diesem Punkte von Thomas nicht befriedigt fülte, die Lehre des Scotus nach ihrer wichtigsten Bestimmung aufgenommen. Er bezeichnet (c. 5) als erstes Merkmal der Größe oder Quantität das extensum esse et partem habere extra partem ac proinde situm quendam intrinsecum et ordinem ac dispositionem partium; vermöge dieses Essentiale, sagt er, lasse sich kein Körper one die drei Dimensionen denken; davon zu unterscheiden sei als zweites Moment das coextendi loco seu commensurari loco et habere situm extrinsecum in ordine ad locum; und auch als drittes das extrudere aliud corpus ex loco seu non pati secum aliam magnitu-

dinem in loco sibi adaequato. Da nun jedes dieser beiden letzten Merkmale (logisch) aus dem vorhergehenden folge und kein vorhergehendes durch das nachfolgende bedingt sei, so könne Gottes Allmacht das zweite und dritte von dem ersten trennen und diesem absolute Wirklichkeit geben. Die gemeinsame Ansicht der Katholiken sei daher, dass die ganze Größe des Leibes Christi in dem Abendmale gegenwärtig sei, aber nur mit dem ersten ihr wesentlich zukommenden Merkmale, nicht mit den beiden anderen, welche auf der Beziehung der Quantität zum Raume beruhen.

In eine neue Phase ihrer Entwickelung trat diese Lehre mit dem Nominalismus. Occams Kritik richtet sich zunächst gegen die realistische Auffassung des Quantitätsbegriffes. Er bestreitet, dass der ordo partium in toto one ordo partium in loco sein könne; wo ein ordo inter partes distantes vorhanden sei, da sei eine lokale Bewegung von einem zum anderen Teile möglich, da sei mithin der Begriff des Raumes bereits gesetzt, da müsse auch jeder Teil des Körpers einem besonderen Teile des Raumes korrespondiren (in Sent. lib, IV, qu. 4 Lit. E). So zerstört er unerbittlich die scotistische Fiktion einer Koexistenz zweier Quanta one räumliche Koextension. Nun aber kam es darauf an, den überwundenen realistischen Quantitätsbegriff durch einen neuen zu ersetzen. Occam widerspricht der bis dahin gang und gäbe gewesenen Annahme, dass die Quantität oder Extension ein zwischen Substanz und Qualität in der Mitte stehendes und von beiden verschiedenes reales Ding für sich sei; sie ist ihm vielmehr mit der Substanz und mit der Qualität, an der sie sich als Accidens findet, realiter ein und dasselbe, sie bezeichnet das Ding selbst, insofern es ein Quantum ist, insofern es partem extra partem, partem distantem situ ab alia hat und muss daher auch im Raume zur Erscheinung kommen; sie ist res circumscriptive existens in loco, das im Raume circumscriptive existirende Ding selbst, mag es näher Substanz oder Qualität sein (Tract. de sacr. altar., Einleitung, Bog. D). Diese Definition drückt so harscharf das Wesen und den Umfang des Quantitätsbegriffes aus, dass sie sich auch umdrehen läßt; er sagt daher: wenn eine Substanz oder Qualität so mit dem Raume koexistirt, dass das Ganze dem Ganzen und jeder Teil einem besonderen Teile koexistent ist, dann heißt diese Substanz oder Qualität Quantität. Daraus ergibt sich sofort die Folgerung: Wenn sie aber so mit dem Raume koexistirt, das das Ganze dem Ganzen und das Ganze jedem einzelnen Teile koexistirt, dann heißt sie nicht Quantität oder res quanta, dann erleidet der Name und der von den quantis abstrahirte an sich wesenlose Begriff der Quantität auf sie keine Anwendung, er kann nicht von ihr prädicirt werden, sie ist ein non quantum, ein non extensum (in libr. IV, qu. IV. Lit. G). Jene Existenzweise nennt er, wie bisher, esse circumscriptive, diese dagegen bezeichnet er im Widerspruche mit der bisher üblichen Bedeutung des Wortes als esse diffinitive. Es würde daraus zunächst folgen, dass, wie das esse circumscriptive den materiellen und mithin teilbaren Dingen zukommt, welche Quanta sind, so auch das esse definitive nur den immateriellen, körperlosen und mithin unteilbaren Dingen zugeschrieben werden kann, die als res non quantae, non extensae angesehen werden müssen Aber Occam behauptet sofort, dass es keinen Widerspruch in sich schließe, wenn auch für teilbare Dinge dieselbe Möglichkeit in Anspruch genommen werde; ja in Beziehung auf den Leib Christi im Sakramente müsse dies unbedingt als Wirklichkeit behauptet werden, er habe darin esse diffinitive, er existire darin nicht bloß, wie die Früheren behauptet haben, in quantitätloser Weise, sondern an sich als non quantum, als non extensum. Man wird fragen, wie er sich dies gedacht habe? Er verweist auf den Naturprozeß der Verdichtung, welcher zur Folge hat, dass eine Substanz, die früher eine größere Ausdehnung hatte, nun zu einer geringeren zusammenschrumpft; schließt dies keinen Widerspruch in sich, so ist auch nicht widersprechend, dass dieselbe Substanz so kondensirt wird, dass sie one Ausdehnung existirt; denn das zweite ist der göttlichen Allmacht ebensosehr möglich, als das erste; so nun verhält es sich mit dem Leibe Christi, wie er im Sakramente ist, in der Tat (Lit. H, vgl. Gabriel Biel, Expos. lect. 43, Lit. O). Was

also die Subintrationstheorie durch das Subintriren eines Teiles des Leibes in den anderen erklärt, vermittelt Occam durch die Theorie der Kondensation; das Resultat ist dasselbe, der Leib Christi ist one alle Extension im Sakramente; er existirt darin nur als unteilbarer mathematischer Punkt, als Atom one Dimensionen, wobei freilich der Nachweis fehlt, mit welchem Recht einem Ding, das keine Dimension hat, noch das Prädikat des Körpers und des Leibes beigelegt werden kann. Als solches kann er denn auch begreiflicherweise keine Gestalt haben, er ist überhaupt im Sakramente nicht als organischer Leib, dies wird wider auf Gottes schrankenlose Allmacht zurückgefürt, der nichts unmöglich ist. So endet die nominalistische Scholastik mit demselben Resultat, mit welchem die realistische begonnen hatte: mit der Behauptung, dass der Leib Christi als non quantum und mithin gestaltlos im Abendmale gegenwärtig sei. Sie hat einen Kreislauf durchlaufen, um auf ihr ursprüngliches Ergebnis wider zurückzukommen; nur Duns Scotus hat einen obgleich vergeblichen, doch immerhin scharfsinnigen Versuch gemacht, der von Bonaventura aufgestellten These wirklich gerecht zu werden, und wir begreifen darum, warum der feinblickende Bellarmin diesen schwachen Rettungsanker für das katholische Dogma ergriffen hat: es war ein Akt der Verzweiflung.

III. Die Folgen der Lehre und ihre Gegner. Wie wenig die Transsubstantiationslehre dem Wesen des Christentums entspricht, haben die Folgen erwiesen, die sich in raschem Verlauf an sie anreihten, mächtig bestimmend in das kirchliche Leben eingriffen und dieses mit dem urchristlichen Bewusstsein in immer schneidenderen Widerspruch setzten.

Nach dem augustinischen Satze, an welchem die ganze mittelalterliche Kirche unerschütterlich festhielt: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, kommt die sakramentliche Handlung zu ihrem Vollzug oder zu ihrer Perfektion in der Anwendung der sakramentlichen Form auf die sakramentliche Materie. Bei den übrigen Sakramenten — mit Ausnahme der Ehe — ist die sakramentale Form der Spruch, mit welchem das Sakrament dem Gliede der Kirche gespendet wird; umgekehrt aber verhält es sich mit der Eucharistie; hier tritt bei der Konsekration die sakramentliche Handlung ein, ja die Konsekration als solche ist diese Handlung; ihr wesentlicher Zweck ist nicht der eucharistische Genuss, der etwas rein Accidentielles bleibt, sondern die Transsubstantiation des Stoffes, die Hervorbringung der Gegenwart Christi und seines Leibes. Thomas spricht dies ganz unumwunden aus in den Worten: Sacramentum eucharistiae perficitur in ipsa c o n s e c r a t i o n e materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in a p p l i c a t i o n e materiae ad hominem sanctificandum (qu. 73, art. 1, ad 3m.). Er sagt sogar: u s u s m a t e r i a e c o n s e c r a t a e n o n e s t d e n e c e s s i t a t e h u j u s s a c r a m e n t i, — tamen ad q u a n d a m p e r f e c t i o n e m sacramenti pertinet (qu. 88, art. 1, ad 2m.). Nur in Beziehung auf diese quaedam perfectio habe Christus die Worte: esset, trinket! gebraucht. Trotzdem wird als der Zweck des Sakramentes die geistliche Ernärung (spiritualе alimentum) bezeichnet, welche doch one den usus nicht denkbar ist (qu. 73, art. 1, Resp.). Es ist nur eine Konsequenz dieser Auffassung, wenn das Tridentinum die protestantische Anschauung, dass Christus im Sakramente nur in usu fidelium gegenwärtig sei, mit dem Anathema belegt.

Legt aber die römische Kirche den wesentlichen Vollzug der sakramentlichen Handlung schon in die Konsekration, so ist es klar, dass der eigentliche Zweck derselben in etwas Früherem gesucht werden muss, als in dem eucharistischen Genuss; dieses ist das Opfer, das Tun des Priesters, nicht der Gemeinde, welches man in den Worten: dies tut zu meinem Gedächtnis! geboten glaubte. Diese Folge trat nicht sofort hervor. Die ganze Transsubstantiationslehre war anfangs, wie man dies von Paschasius Radbert bis auf Hugo von St. Victor und Robert Pulleyn sehr deutlich verfolgen kann, nur darauf angelegt, um sich der realen Gegenwart des Leibes Christi im Sakrament f ü r d e n e u c h a r i s t i s c h e n G e n u s s zu versichern; allein indem man die Perfektion des Sakramentes in die Konsekration legte, sah man sich zu einem anderen Gedanken unaufhaltsam fort-

gedrängt: man wurde durch die Konsequenz dahingetrieben, aus der Realität dieser Gegenwart auf die reale Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer zu schließen. Noch Guitmund ist davon weit entfernt; Berengar's Einwurf, dass der bildliche Charakter wesentlich zum Sakramente gehöre und dass die Realität der Verwandlung diesen zerstöre, bereitet ihm sichtlich Verlegenheit; er weist daher dem Sakramente die Realität und dem Opfer die Symbolik zu; er sagt: die Feier ist nicht die Passion des Herrn selbst, sondern die signifikative Verkündigung seiner vollbrachten Passion (Dominicae passionis jam peractae significativa commemoratio). Sie ist, wie Augustin sagt, ein Bild (figura), das uns gebietet an seiner Passion [in Gedanken] Teil zu nehmen und uns heilsam zu erinnern, dass sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet ist (lib. II, 1455—1458). Diese Äußerungen haben nur dann einen Sinn, wenn die Auffassung des Opfers zu seiner Zeit überhaupt nur eine bildliche war. Selbst Thomas stellt das Verhältnis des Meßopfers zum Kreuzesopfer unter den Gesichtspunkt von Bild und Sache; aber er nimmt bereits eine entschiedene Wendung nach der anderen Seite, denn nicht bloß legt er der bildlichen Nachfeier die realen Wirkungen der ursprünglichen Versönungstat bei, sondern er beantwortet auch die Frage, warum in der Eucharistie der wahre Leib Christi sei, vor allen anderen Gründen mit dem, damit das von Christo gestiftete Opfer des neuen Gesetzes etwas vor den schattenhaften Opfern des alten voraus habe, damit es Christum, der für uns gelitten hatt, nicht bloß der Bedeutung und dem Bilde nach, sondern auch in realer Wirklichkeit (in rei veritate) enthalte, und weil dieses Sakrament realiter Christum enthält, darum liegt in ihm die Vollendung (perfectivum est) aller anderen Sakramente, in denen nur die Kraft Christi mitgeteilt wird (qu. 75, art. 1, Resp.). So mußte denn notwendig die Eucharistie zur realen Widerholung des Opfers Christi werden (vgl. Bellarmin I, c. 22 und den Art. „Messe" Bd. IX, S. 625 ff); dies ist die substanzielle Bedeutung, die sie dem Transsubstantiationsdogma schuldet; der eucharistische Genuss tritt dagegen als accidentieller Zweck in den Hintergrund. So mußte die Transsubstantiationslehre gerade zur Perhorreszirung des Bedürfnisses ausschlagen, durch dessen Interesse sie hervorgerufen worden war, und Zwecken dienstbar werden, die erst als Konsequenzen ihr die Existenz zu verdanken hatten.

Ist Christus bereits ante usum im Sakramente gegenwärtig, weil das Sakrament schon ante usum durch die Konsekration in der Transsubstantiation seine Vollendung hat, ist er darin kraft der Konkomitanz nicht bloß nach seinem Leibe, sondern auch nach seiner Seele, nicht bloß nach seiner ganzen Menschheit, sondern auch nach seiner mit der Menschheit unauflöslich verbundenen Gottheit gegenwärtig, so gebürt ihm auch, wie er in der Hostie ist, Anbetung; ja, Thomas hebt ausdrücklich hervor, dass schon aus dem Grunde die Substanz des Brotes nicht in dem Sakramente bleiben dürfe, damit nichts Geschaffenes nach der Konsekration mehr da sei, was die Anbetung hindere (qu. 75, art. 2).

Die Adoration hat zu ihrer Voraussetzung die Reservation der Hostie. Man hat viel darüber gestritten, ob diese das Zeugnis des kirchlichen Altertums für sich habe. Gewiss ist es, dass in der alten Kirche nicht bloß den Kranken die geweihten Elemente durch die Diakonen in das Haus gebracht wurden, sondern auch dass manche sich von dem konsekrirten Brote etwas mitnahmen, um entweder für sich damit zu kommuniciren oder auch es zu abergläubischen Zwecken zu verwenden (vgl. Tert. de orat. 14; ad ux. II, 5; Aug. Opus imperf. III, § 164). So dürfen wir uns denn auch nicht wundern, dass Cyprian bereits ein Behältnis — er nennt es arca — erwänt, worin eine Frau das Heiligtum des Herrn aufbewart hatte (de lapsis cap. 26). Es ist ferner bekannt, dass man den Pönitenten, wenn sie von plötzlicher Todesgefar überrascht wurden, das geweihte Brot als viaticum reichte, und für solche Fälle mußte man wol immer eine Quantität desselben in den Kirchen bereit halten und folglich auch wol einen Ort haben, wo es sicher bewart werden konnte. Denn die alte Kirche betrachtete solche Privatkommunionen lediglich als einen durch Ort und Zeit von der Gemeinde-

kommunion nur zufällig abgelösten, der Idee nach aber ihr integrirenden Akt. Darum wurde denn auch die Konsekration nicht in den Häusern vollzogen, sondern nur das in der Kirche konsekrirte Brot zur Hauskommunion gebraucht. Im 6. Jarhundert bezeichnete man diese Hostiengefäße mit dem Namen turris (Greg. Tur. de glor. mart. 1, 86). Es ist daher auch ganz unverfänglich, wenn sich bei dem Wormser Burchard die Verordnung findet, jeder Presbyter solle eine Büchse oder ein Gefäß sich halten, um die in das Blut Christi getauchte und für die Kommunion der Sterbenden bestimmte Oblation, vor Mäusen und schlechten Menschen geschützt, in verständiger Weise aufzubewaren (magnum decretorum volumen l. V, cap. 9), denn diese Aufbewarung geschah nur zum Zwecke des Genusses von Seiten der Kommunikanten. Aber in Folge der Transsubstantiationslehre entstand die Praxis, die konsekrirten Hostien zu einem ganz anderen Zweck zu reserviren, nämlich um sie der Gemeinde zur Adoration auszustellen, und dazu wurde nun ein eigenes Gefäß ausgesonnen, nämlich die Monstranz (vgl. den Art. Monstranz Bd. X, S. 250 und Tabernakel, oben S. 203). Dadurch wurde nun auch jene andere Reservirung wesentlich verändert. Das römische Rituale nämlich setzt fest, dass stets einige konsekrirte Partikel zum Behuf der Kranken- und der von dem Meßopfer abgelösten Kommunion anderer Gläubiger in einer gut verschlossenen Büchse in dem Tabernaculum entweder auf dem Hochaltar oder auf einem anderen Altar aufbewart werden sollen, welcher für die Verehrung und den Kult eines so hohen Sakramentes geeignet und würdig wäre.

Die Adoration wurde zuerst von dem päpstlichen Legaten Kardinal Guido zu Köln 1203 bei der Elevation der Hostie in der Messe, die dadurch eine veränderte Bedeutung erhielt, und für den Fall, dass die Hostie über die Straße zu den Kranken getragen wird, angeordnet. Die Kirche hat später sogar ein eigenes Fest zur Verehrung der Hostie und zur Verherrlichung des Transsubstantiationswunders angeordnet, das Fronleichnamsfest (s. den Art. Bd. IV, S. 701). Die Scholastiker haben den Begriff der adoratio näher bestimmt. Er zerfällt in die species der Dulia, Hyperdulia und Latria. Die Latria gebürt Gott allein und Christus, sofern er Gott und Mensch ist; die Hyperdulia der Maria, die Dulia nicht bloß den Engeln, den Heiligen, deren Bildern und Reliquien, sondern in einem anderen Sinne auch den Päpsten und Königen. Nach Gabriel Biel hat im engeren Sinn allerdings nur die Gottheit des Sones, im weiteren auch die mit der Gottheit geeinigte Menschheit Christi Anspruch auf Latria, also auf Anbetung; da er die sakramentalen Accidentien, unter denen Christus im Sakramente gegenwärtig ist, unter denselben Gesichtspunkt, wie die Menschheit Christi stellt, so wird er dieselben davon nicht ausgeschlossen gedacht haben; sein Resultat spricht er aus in den Worten: Debet igitur in sacramento totus Christus adorari latria proprie dicta (Expos. can. miss. lect. 50. Lit. L. cf. G u. H). Die Latria, welche Christo im Sakramente zukommt, bestimmt er näher als eine innere (magna mentis devotio, quietum cor etc.) und als äußere (Entblößung des Hauptes, Kniebeugung, Händefaltung, Schlagen der Brust, tiefer Ernst der Mienen Lit. L u. M). Das Tridentinum ist weniger skrupulös, als Biel; es stellt es als zweifellos hin, dass alle Gläubigen verpflichtet seien, nach dem in der Kirche stets üblich gewesenen Gebrauche diesem heiligsten Sakramente den Kult der Latrie, welcher dem wahren Gotte gebüre, zu erweisen (latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant), unbeschadet dessen, dass es Christus zum Genusse (ut sumatur) eingesetzt habe (Sess. XIII, de eucharistia c. 5).

Eine weitere Konsequenz des Transsubstantiationsdogmas ist die superstitiöse Skrupulosität, womit die Überreste der Kommunion behandelt werden. Die alte Kirche war im Ganzen davon frei; denn wenn auch Tertullian sagt, die Christen verhüteten es ängstlich, etwas von dem konsekrirten Brote zur Erde fallen zu lassen (de cor. milit. c. 3), so kann dies einfach in dem Anstandsgefül seinen Grund gehabt haben. In Kostantinopel überließ man den kleinen Schulknaben die unbenutzten Partikeln des geweihten Brotes zum Essen (Evagr. Hist. eccl.

l. IV. c. 35), was noch zu Nicephorus Callistus (Hist. l. XVII, c. 25) Zeit üblich war; ein änlicher Gebrauch wird für Gallien durch die Synode von Maçon im Jare 585 (can. 6) bezeugt, erhielt aber hier die Form einer Kinderkommunion; dagegen war es an anderen Orten üblich, was von dem konsekrirten Brote nicht verwendet worden war, zu verbrennen, weil man das Feuer für ein reines Element hielt. Das römische Missale gibt in dem Kapitel de defectibus in celebratione missarum occurrentibus no. 10 eine Reihe von Vorschriften, für den Fall, dass ein Tropfen aus dem konsekrirten Kelche falle; fällt derselbe auf Holz oder Stein, so soll ihn der Priester auflecken und die benetzte Stelle rabirt oder abgewaschen werden; fällt er auf die Altardecke oder das Messgewand, so sind diese sorgfältig auszuwaschen. Die ausrabirten Splitter sollen, wie das Wasser, womit man die benetzte Stelle wusch, im Sakrarium aufgehoben werden, bis sie auf natürlichem Wege verderben.

Dass das Sakrament des Altars nur von dem Priester verwaltet werden könne, ist eine alte Maxime, die seit Cyprian unerschütterlich festgehalten wurde. Auch das Mittelalter ist über diese ausschließliche Berechtigung des Priesters einverstanden. Ihm kommt darum die Konsekration allein zu. Schon Ambrosius hat dafür den Ausdruck corpus Domini conficere gebraucht, der mit consecrare identisch ist und selbst von Symbolikern unverfänglich in dem Sinne gebraucht werden konnte, dass die Elemente durch die Weihe eine Bedeutung und eine Dignität für den Glauben empfangen, die sie vorher nicht hatten. Jetzt erhielt die Formel einen ganz anderen Inhalt; sie drückt die ganz spezifische Veränderung aus, welche nach der Transsubstantiationshypothese der Priester mit dem konsekrirenden Machtworte und dessen göttlicher Kraft in der Person Christi vollzieht: er transsubstanzirt das Brot in den Leib Christi, er macht im eigentlichen Sinne den Leib des Herrn, er causirt die Gegenwart, in welcher der Gottmensch im Mysterium seiner Gemeinde gegenwärtig ist, sich täglich für sie opfert, von ihr angebetet wird und ihren Gebeten auf dem Grunde seines Opfers die Wolgefälligkeit und Erhörung sichert, und von den Gläubigen leiblich mit dem Munde empfangen wird, damit auch ihre Seelen mit seiner unsichtbaren Gnade, der Einheit des Hauptes und der Glieder, gespeist und genärt werden. Diese Kraft, das Brot in den Leib Christi zu verwandeln, verbunden mit der anderen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, bildet darum den substantiellen Inhalt des Gedankens des Sacerdotiums und wird in der bischöflichen Ordination dem Ordinanden feierlich übertragen, ja als ein seiner Person unauslöschlich anhaftender Charakter eingeprägt. So musste das Transsubstantiationsdogma wesentlich dazu beitragen, den mit dem Urchristentum in schroffstem Widerspruch stehenden Unterschied zwischen Priester und Laien zu schärfen und den Priester trotz aller ihm anklebenden menschlichen Schwäche und aller zugestandener Unvollkommenheit als ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen emporzuheben und mit einem Glanze zu umgeben, vor welchem der Laie geblendet sein Auge niederschlägt.

Nach der Lehre von der realen Konkomitanz ist im Abendmale der Leib nicht one das Blut und das Blut nicht one den Leib, denn beide sind im Abendmale so, wie sie im Himmel sind, nicht getrennt, sondern zu organischem Leben verbunden. Darauf beruht die Sitte der römischen Kirche, die Laien von dem Kelche auszuschließen. Es ist interessant, die allmähliche Ausbildung dieser Sitte zu verfolgen. Die ängstliche Furcht etwas von dem Inhalte des Kelches zu verschütten, hat schon frühe manche Kommunikanten veranlasst, sich desselben ganz zu enthalten. Nicht bloß Kirchenlehrer, sondern auch römische Bischöfe, wie Gelasius I. (de consecr. dist. II, c. 12), eiferten gegen diese Enthaltung. Man suchte daher auf anderem Wege, wie durch den Gebrauch der fistula eucharistica der gefürchteten Gefar vorzubeugen. Seitdem es aber Anselm von Canterbury zuerst ausgesprochen, dass der eucharistische Leib nicht one das Blut sei, hatte die früher verbotene Sitte eine neue dogmatische Grundlage erhalten. Es ist merkwürdig, wie rasch sie in der Kirche wider ein Recht erlangte. Schon Wilhelm von Champeaux, ein jüngerer Zeitgenosse Anselms, erklärt die Behauptung, dass die Kommunion unter beiden Gestalten notwendig sei, für Häresie. Der gleichzeitige Abt

Rudolf von St. Tronc im Lüttich'schen empfiehlt die Entziehung des Laienkelchs als geeignete Vorkehrung in solchen Fällen, wo entweder die Gefar des Verschüttens nahe liege oder zu besorgen sei, daſs der Einfältige die Gegenwart Christi unter beiden Gestalten bezweifle. Es sind dies in der Tat die beiden einzigen Gründe, welche die Scholastik für die Kommunion unter einer Gestalt anfürt. Robert Pulleyn will die Entscheidung, ob in dem einzelnen Falle den Laien der Kelch entzogen werden solle, dem freien Urteile der Kirche anheimgestellt wissen, die berechtigt sei, bei großem Gedränge und bei den Krankenkommunionen den eucharistischen Genuſs auf eine Gestalt zu beschränken (Sent. lib. VIII, c. 3). Trotzdem reden noch im 12. Jarhundert fast sämtliche Kirchenlehrer, wie Bernhard, Hugo, Peter der Lombarde, Peter von Blois, so entschieden von dem Genusse unter beiden Gestalten, daſs man annehmen muſs, er sei noch allgemeiner Gebrauch gewesen. Erst Alexander von Hales sagt bestimmt, es müsse dem Laien frei stehen, nur das konsekrirte Brod zu nehmen, wie es denn beinahe überall von den Laien in der Kirche zu geschehen pflege (sicut fere ubique fit a laicis in Ecclesia. Summ. Th. P. IV. qu. 53. membr. 1). Gleichwol kann auch er bei dieser Darstellung des Tatsächlichen nur das im Auge gehabt haben, was fast allerwärts von einzelnen Laien freiwillig geschah, denn noch die Synoden von Dunelm (1220) und Exeter (1287) setzen in ihren Beschlüssen den Laienkelch voraus. Dagegen beschränkt das Generalkapitel der Cisterzienser 1261 den Kelch auf die Priesterkommunion und das Konzil zu Lambeth 1281 ordnet bereits für die Laienkommunion den Spülkelch an. Freilich muſste daraus der Theologie eine Schwierigkeit erwachsen; denn wenn mit dem Leibe Christi das Blut bereits genossen wird, wozu hatte dann Christus den Kelch eingesetzt? Sollte dieser etwas rein Luxurirendes sein? Dagegen muſste doch das fromme Bewuſstsein sich sträuben. Alexander von Hales legte der Kommunion unter beiden Gestalten eine größere Vollkommenheit und Wirksamkeit bei, als der unter einer Gestalt (l. c.); Albert der Große erklärte gleichfalls die letztere in Rücksicht auf die Feier und Kraft für unvollkommen, weil das Blut in dem Leibe nicht kraft des Sakramentes, sondern nur kraft der natürlichen Vereinigung sei (ex unione naturali; de corp. Christi et sacram. altaris). Thomas, der die Vorstellung des Albert von der unio naturalis zur Lehre von der Konkomitanz ausbildet, hält zwar den Kelch im Abendmale nicht für Überfluſs, weil dadurch in bedeutungsvoller Symbolik das in der Vergießung des Blutes bestehende Leiden Christi, das Bedürfnis des geistlichen Trankes neben dem der geistlichen Speise und endlich die erlösende Kraft des Blutes Christi für die Seele neben der des Leibes Christi für den menschlichen Leib angedeutet werde (qu. 76, art. 2, ad 2 m); aber er erachtet doch nur für den Priester den Genuſs des Kelches für absolut notwendig, die Entziehung des Laienkelches aber aus Zweckmäßigkeitsgründen für statthaft; den Einwurf der Imperfektion einer solchen Kommunion lehnt er mit der klassischen Replik ab, daſs die Perfektion dieses Sakramentes eben nicht in dem Genusse der Gläubigen, sondern lediglich in der priesterlichen Konsekration bestehe (qu. 80, art. 12, Resp. u. ad 2 m). Beachtenswert ist, daſs er die Entziehung des Laienkelches schon für den usus multarum ecclesiarum erklärt. In änlicher Weise entscheidet sich Bonaventura (in Sent. lib. IV, dist. 11, P. 2, Art. 1, qu. 2) dafür, daſs die communio sub una ihrer Wirksamkeit nach der sub utraque vollkommen gleich sei und nur an Vollständigkeit der Symbolik hinter ihr zurückstehe; dieser Mangel werde durch die Kommunion des Priesters, der die Kirche repräsentire, vollständig gedeckt. Seit dieser Zeit erklärten sich Dominikaner und Franziskaner für das Cessiren des Laienkelches. Das Konzil zu Kostnitz bestätigte zuerst die Entziehung des Laienkelches, am 15. Juni 1415 (vgl. Gieseler II, 2, § 77, Note k—m, II, 4, § 145, Note f). Die Tridentiner Synode billigte gleichfalls (Sess. XXI. Decret. de commun. sub utraque specie c. 2 u. 3) diesen Beschluſs auf Grund der der Kirche zustehenden Gewalt die zur Sakramentsdispensation notwendigen Maßregeln zu bestimmen, und weil durch die communio sub una, in der der ganze Christus gegenwärtig sei, der Laie keiner wesentlichen Gnaden- und Heilswirkung beraubt werde. Wenn

die Versammlung dabei einräumt, dass von Anfang an der Genuss beider Spezies nicht ungewönlich (non infrequens) gewesen wäre, so zeigt diese Aussage deutlich, dass man doch ein Bewusstsein davon hatte, zu welchem Bruche mit dem kirchlichen Altertum die Konsequenzen der Transsubstantiationshypothese mit ihren verderblichen praktischen Wirkungen gedrängt hatten.

2) Die kirchliche Opposition gegen die Transsubstantiationslehre. Es ist nicht zu leugnen, dass die reale Gegenwart Christi im Sakrament ebensowol die Voraussetzung als die Konsequenz des Transsubstantiationsdogma ist. Nur dem Verlangen der Gegenwart Christi im Abendmale, von der man überzeugt war, eine feste dialektische Grundlage und einen unumstößliches Beweis zu geben, hat die Transsubstantiation ihre Entstehung zu verdanken und allein darum haben sie ihre entschiedensten Verfechter festgehalten, weil sie nur unter der Voraussetzung, dass die Substanz der Spezies aufhöre und die Substanz des Leibes Christi an ihre Stelle trete, ihre bereits fertige Überzeugung so gesichert sahen, dass der Inhalt derselben als unabweisbares Resultat und unbestreitbare Tatsache aus der dialektischen Darlegung ihrer Theorie entspringe. Wir sehen dies bereits an der Erörterung der Einsetzungsworte bei Paschasius Radbert, der den wörtlichen Sinn derselben, der ihm eine ausgemachte Sache ist, nur durch diese Annahme vollständig gewart glaubte. Selbst Thomas (qu. 75, art. 2, Resp. in fine) sagt ausdrücklich, wenn die Substanz des Brotes zurückbliebe, so seien die Einsetzungsworte falsch; denn niemals sei die Substanz des Brotes der Leib Christi, auch habe dann Christus nicht hoc, sondern hic [panis] est corpus meum sagen müssen. Allein es ließ sich auch ebensowol denken, dass die Substanz des Brotes vorhanden blieb, die Substanz des Leibes Christi zu dieser hinzutrat und mit ihr in eine engere sakramentliche Verbindung trat, und warum sollte man dann nicht von diesem sakramentlichen Ganzen sagen können, es ist der Leib Christi, da dieser ja mit und unter dem Brote besteht, mit und unter dem Brote enthalten gedacht und dargereicht wird. Unter der Voraussetzung dieser Konsubstantiation, die man sehr unrichtig nach Guitmund's und Alger's Vorgang Impanation*) nannte, ist die reale Gegenwart des Leibes Christi und der buchstäbliche Sinn ebenso gewart, wie durch die Transsubstantiationshypothese; der Vorgang erfordert kein gewaltsames Eingreifen Gottes in die natürliche Ordnung der Dinge, und der trügerische Schein, dass etwas mit den Sinnen unzweifelhaft wargenommen wird, was doch gar nicht vorhanden sein soll, ist vermieden. In der Tat hat diese Ansicht durch das ganze Mittelalter hindurch ihre offenen und stillen Verehrer gehabt. Schon Guitmund erwänt eine Klasse von Berengarianern, welche behaupteten, dass Christi Leib und Blut warhaftig, aber auf verborgene Weise in den Elementen gegenwärtig und darin gewissermaßen eingebrotet werde (impanari), one dass Brot und Wein etwas

*) Der Name Impanation ist nämlich dem Worte Incarnation nachgebildet, und wie dieses die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur, so würde jener die Verbindung des Logos mit dem Abendmalsbrote bezeichnen und somit mit der Ansicht des Gregor von Nyssa zusammentreffen. Diese hatte im Mittelalter keine Vertreter; was man gewönlich Impanation nannte, ist die Annahme, dass der ganze Christus und folglich auch sein Leib das ganze Brot assumire, so wie der Logos die ganze menschliche Natur assumirt hat; daher denn auch für Impanation der gleichbedeutende Ausdruck Assumtion gebräuchlich war. Das vieldeutige Wort Konsubstantiation kann dreierlei bedeuten: 1) „die Verschmelzung der Brot- und Leibsubstanz zu einer neuen Substanz", die Niemand gelehrt hat, 2) „die sakramentliche Durchdringung der Brotsubstanz von der Substanz des Leibes", was Luthers persönliche Meinung war, 3) „die sakramentliche Coexistenz beider in ihrer Integrität unverändert fortbestehenden Substanzen an demselben Ort", wie sie das lutherische Dogma lehrt. In diesem Sinne, in welchem wir das Wort gebrauchen, ist Konsubstantiation der Gattungsbegriff, welcher die Impanation als Spezies in sich begreift, und kann man daher sagen, dass die Konsubstantiationslehre im Mittelalter vorherrschend in der Form der Impanationstheorie auftrete; dass aber dies letztere nicht immer geschehen sei, ersehen wir schon daraus, dass die spätere Scholastik gegen die reine Konsubstantiation gar kein Bedenken und nur gegen die Impanation einige Zweifel erhob.

an ihrer Substanz verlören, und in dieser Meinung glaubten sie den eigentlichen Sinn Berengar's zu treffen (Lib. I, fol. 1430). Alger bekämpft unter dem Namen Impanation die Ansicht, dass Christus [nicht der Logos] ebenso im Abendmale die Spezies des Brodes assumire, wie der Logos Gottes die Spezies des Fleisches im Schoße der Jungfrau, und dass somit Christus im Brote so personell impanirt werde, wie Gott in dem menschlichen Fleische personell incarnirt worden sei (lib. I, cap. 6). Troz Gerberon's Apologie (vgl. auch Schwane, D.G. d. mittl. Zeit, S. 641 f.) unterliegt es keinem Zweifel, dass damit die Ansicht des Rupert von Deuz (s. Bd. XIII, S. 118) charakterisirt und verworfen werden soll. Es ist allerdings ungeschickt, wenn diese Verbindung Christi mit dem Abendmalsbrote von Alger eine persönliche genannt wird, aber abgesehen davon, dass dieser Ausdruck nur dem Alger, nicht dem Rupert angehört, spricht sich doch in ihm das Bedürfnis aus, dass zwischen dem Leibe Christi und der Substanz des Brotes eine sakramentliche Einigung stattfinde, wodurch beide ein sakramentliches Wesen werden, wie dies Luther und die lutherische Dogmatik wirklich angenommen hat. Dies strebt offenbar auch die unklare Theorie des Dominikaners Johann von Paris an, der um 1309 behauptete, dass die Substanz des Brotes nach der Konsekration unter ihren Accidentien fortbestehe, aber nicht in ihrem eigenen Suppositum (Subjekt), weil in diesem Falle keine Communicatio idiomatum zwischen dem Leib Christi und dem Brote stattfinde und folglich Christus nicht gesagt haben könne: mein Fleisch ist eine wahre Speise, sondern die Substanz des Brotes würde zu dem Sein und dem Suppositum Christi hinübergezogen, so dass es ein Suppositum in zwei Naturen sei. Auch diese Theorie leidet an demselben Mangel, dass sie die sakramentliche Vereinigung mit der persönlichen identifizirt, und darum auch als Communicatio idiomatum bezeichnet, was Luther im großen Bekenntnis praedicatio identica nennt und was one Zweifel Johann von Paris dunkel vorschwebte. Beachtenswert aber ist die Stellung, welche die spätere Scholastik zu der Transsubstantiation einnimmt. Noch Duns Scotus fülte sich von der Transsubstantiationshypothese befriedigt; er sieht in ihr, die ja durch ihn auf ihren schärfsten Ausdruck gebracht war, die von dem Glauben geforderte reale Gegenwart Christi im Sakramente vollständig gewärleistet; doch tritt schon bei ihm eine merkliche Wendung ein; ja man kann ihn den Vorläufer aller derer nennen, die die Kirchenlehre nur noch aus äußerlichen Gründen und mit einer gewissen Gleichgültigkeit festhielten. Er sagt nämlich (in 4. dist. 11, qu. 2), Gott habe bewirken können, dass in dem Sakramente der Leib Christi zugleich mit dem Brote gegenwärtig bleibe, und wenn er dies getan hätte, würde das Mysterium leichter zu fassen gewesen sein; es bestehe keine so ausdrückliche Schriftstelle, dass aus ihr die Transsubstantiation one die Deklaration der Kirche mit zwingender Notwendigkeit abgeleitet werden könne; da jedoch auf dem vierten Laterankonzil die katholische Kirche die Schrift in diesem Sinne erklärt habe, so werde durch die so erklärte Schrift die Transsubstantiation allerdings bewiesen, denn es sei derselbe heilige Geist, der die Schrift den Aposteln und Propheten diktirt und sie auf jenem Konzile durch die Kirche erklärt habe, darum könne der Sinn, in welchem das Letztere geschehen sei, nur der ursprüngliche Schriftsinn und mithin der schlechthin ware sein (Bellarmin lib. III, de euch. cap. 23).

Der Vorgang des Scotus blieb maßgebend für die folgenden Scholastiker. Occam nimmt verschiedene Arten an, wie der Vorgang der Transsubstantiation gedacht werden könne. Die erste ist die einfache Koexistenz des Leibes Christi und der unveränderten Brotsubstanz, in der er keine Schwierigkeit findet, weil es kein Widerspruch sei anzunehmen, dass eine Substanz einer anderen in demselben Raume koexistire. Ein wesentlicher Vorzug dieser Ansicht sei, dass sie die Umgehung der häkeligen Frage ermögliche, ob ein Accidens one Subjekt für sich bestehen könne. Nur darüber könne man zweifelhaft sein, ob diese Koexistenz durch Vereinigung, beziehungsweise durch Assumtion vermittelt und somit die eine Natur als das die andere tragende Suppositum oder Subjekt vorgestellt werden könne, doch hält er auch dies für möglich (in 4 lib. qu. 6, Lit. D). In der

Schrift sei nur ausdrücklich überliefert, dass der Leib Christi unter der Spezies des Brotes den Gläubigen gereicht werde, aber dass die Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes umgewandelt werde, sei nicht in der Schrift ausdrücklich gelehrt, sondern man glaube, dass dies den heiligen Vätern von Gott offenbart worden sei oder den kirchlichen Auktoritäten nach gewissenhafter Erforschung der Schrift sich empfohlen habe (de sacr. altar. c. 3). Dennoch hat die Transsubstantiation für ihn eine größere Probabilität, weil die Allmacht Gottes in ihr schrankenloser erscheine, als in der Annahme der bloßen Konsubstantiation. Auch Gabriel Biel findet die Warheit der formalen Worte: hoc est corpus meum durch die letztere Annahme ebenso gesichert, als durch die Transsubstantiation; für diese spricht ihm nur die Determination der Kirche und die Auktorität der Väter; denn in dem unter Innocenz III. von dem vierten Laterankonzile erlassenen Symbolum sei die Warheit einiger Glaubensartikel weit genauer entwickelt, als in dem nicänischen und athanasischen Symbolum; was daher dort als Glaubensobjekt diffinirt sei, müsse als zur Substanz des Glaubens gehörig um so mehr nach jener feierlichen Decision festgehalten werden, da in ihr derselbe Geist sich ausgesprochen habe, der in der Schrift rede (Expos. can. miss. lect. 41 J.). Von besonderer Wichtigkeit muss uns der Kardinal von Cambrai, Peter d'Ailli, sein, weil Luther selbst in dem Büchlein über die babylonische Gefangenschaft bekennt, dass dieser ihn zuerst auf den Gedanken gebracht habe, die Konsubstantiation habe eine größere Warscheinlichkeit für sich als die Transsubstantiation, und weil Melanchthon versichert, dass Luther seine Aussprüche aus dem Gedächtnisse recitiren konnte. Peter d'Ailli steht durchaus auf dem Boden Occam's, er sagt (quaest. sup. libr. sentent. lib. IV, qu. VI, E.): dass die Substanz des Brotes nach der Konsekration bleibe und nur in dem Sinne in die Substanz des Leibes Christi übergehe, dass wo jene sei, auch diese zugleich zu sein anfange (er sieht also wie Johann von Paris und Occam in der Konsubstantiation nur eine Spezies des Transsubstantiationsbegriffes), sei durchaus möglich, weil die Koexistenz zweier Substanzen ebenso denkbar sei als die Koexistenz zweier Qualitäten; auch sei es nicht schwieriger anzunehmen, dass zwei körperliche Substanzen in demselben Raum koexistirten, als die Annahme einer solchen Koexistenz von einer Substanz und einer Quantität (Qualität?). Selbst der Zweifel, dass der Leib Christi der Brotsubstanz durch Union koexistire, sei nicht unlösbar, denn wenn, wie Manche behaupteten, eine Kreatur von einer anderen sustentirt werden könne, wogegen sich in der Tat kein evidenter Grund anfüren lasse, so sei es auch möglich, dass der Leib Christi die Substanz des Brotes per unionem assumire. Somit streite diese Auffassung weder mit der Vernunft noch mit der Schrift; sie sei im Gegenteil verständlicher und vernünftiger, als jede andere, weil sie nicht die Accidentien one Subjekt setze, sondern umgekehrt setze, dass die Substanz des Brotes und nicht die Substanz des Leibes die sichtbaren Accidentien trage (deferat). Es läge darum keine Inkonvenienz in ihr, wenn sie nur mit der Determination der Kirche sich vereinigen ließe. Der wesentliche Fortschritt des Peter von Ailli über Occam besteht nicht bloß in der größeren Klarheit seiner Entwickelung, sondern namentlich auch darin, dass ihm das entscheidende Merkmal für die Warheit der Sache nicht mehr ihre Wunderbarkeit, wir möchten sagen ihre Absurdität, sondern ihre Vernünftigkeit und ihre schriftmäßige Begründung ist. Wie dünn ist also der Faden geworden, welcher der Transsubstantiationslehre noch ihren Halt in dem Bewusstsein der Zeit gibt: sie wird als die absurdere und durch die Schrift in keiner Weise begünstigtere Lösung des Problemes betrachtet; nur die Auktorität der Kirche kann sie gegen die der Wissenschaft noch schützen. Dieser Auktorität aber stellte sich eine andere gegenüber, die bestimmt war, in dem kirchlichen Bewusstsein der Zeit eine immer größere Macht zu werden; schon Occam spricht es (Dialog. bei Goldast Monarch. 2, S. 410) unumwunden aus: „Alle Warheiten, welche nicht in der Schrift enthalten, noch aus den in ihr enthaltenen Aussprüchen mit notwendiger Konsequenz entwickelt werden können, sind, wenn sie selbst in den Schriften der Heiligen und den Entscheidungen der Päpste behauptet und von allen Gläubigen festgehalten würden, dennoch nicht für katholische

zu halten und es ist zum Heile weder nötig, ihnen im Glauben fest anzuhangen, noch die menschliche Vernunft unter sie gefangen zu geben". Diese Überzeugung ist im 15. Jarhundert von Geschlecht zu Geschlecht gewachsen und im 16. Jarhundert hat sie sich vor Kaiser und Reich mit einem Posaunenhall vernehmen lassen, vor dessen Stärke die Bollwerke einer 700järigen Tradition machtlos zusammensanken. Auch die Transsubstatiationshypothese konnte sich dagegen nicht behaupten: es riss der letzte Faden, an dem sie noch hing.

Wir haben damit den letzten Punkt eines langen historischen Verlaufes erreicht. Wenn Radbert mit Recht als der Vorläufer der Scholastik betrachtet werden darf, so ist dieses Dogma lediglich auf dem Boden der Scholastik erwachsen; sie hat ihm alle Bestimmungen gegeben, die seinen Inhalt ausmachen, und sie kunstvoll zu einem dialektischen Ganzen verwoben; sie hat aber auch aus ihrem Schoße alle die Grundsätze herausgeboren, durch deren Anwendung es zersetzt wurde, und merkwürdigerweise barg sie in demselben Schoße, wie wir sehen werden, die Keime des Neuen, welches an die Stelle des Alten und Verlebten zu treten bestimmt war, wenn auch nur der Geist der Reformation in seiner kräftigen Ursprünglichkeit diese Keime zu befruchten, zu beseelen und zu beleben im Stande war. In diesem Bildungsgang spricht sich eine Logik der Tatsachen aus, deren unerbittliche Konsequenz zwar von der konfessionellen Einseitigkeit verkannt und verleugnet werden kann, in deren strenger Notwendigkeit aber schon eine einschneidende Kritik für jeden liegt, der den Gang der Ereignisse mit unbefangenem Blick zu verfolgen und zu würdigen versteht. **Steitz † (Hauck).**

Trappisten heißen die Glieder eines in der römischen Kirche bestehenden Ordens, welcher, aus einer vom Grafen Rotrou de Perche um 1140 gegründeten Cistercienserabtei in der Normandie hervorgegangen, durch die bis zur Schwärmerei gesteigerte Härte seiner Regel, seine die Begriffe eines humanen Lebens tief verletzenden Einrichtungen, und besonders seine strenge Verpönung des Verkehrs mit der Wissenschaft berüchtigt geworden ist. Jene Abtei, deren Stiftung von Anderen ins J. 1122 gesetzt wird, fürte den Namen Notre-Dame de la Maison-Dieu. Sie liegt hinter einem großen Walde in einem feuchten, ungesunden Tale, nur ein enger, durch Felsen sich hindurchwindender, höchst beschwerlicher Weg fürt zu ihr, und eben davon erhielt sie den Namen la trappe, d. i. die Falltüre. Die Bewoner der Abtei hatten sich, unter der Leitung guter Vorsteher, bis gegen das 15. Jarhundert durch rühmlichen Eifer in Ausübung der Mönchstugenden ausgezeichnet; aber mit dem reichen Besitze, den sie erhielten, griff auch Zuchtlosigkeit bei ihnen um sich. Jagdvergnügen mit Trinkgelagen, Wollust verbunden mit Mädchenraub und anderen Freveln, brachten die Mönche dergestalt in Verruf, dass sie sogar den Namen „Banditen von la Trappe" erhielten. Dieser Zustand dauerte bis um Mitte des 17. Jarhunderts; die Abtei zälte nur noch sieben Mönche und war dem Verfalle nahe. Da kam sie (1636) als Pfründe in die Hände des kaum 10järigen Knaben Dominique Armand Jean le Bouthillier de Rancé, der ihr Reformator werden sollte. Sein Vater, Denis le Bouthillier de Rancé, war Sekretär der Königin Maria von Medicis, ordentl. Statsrat und besaß ein bedeutendes Vermögen. Der junge Rancé, geb. am 9. Jan. 1626 zu Paris, erlernte die alten Sprachen und zeigte bedeutendes Talent; er sollte nach dem Willen seines Vaters Malthejer werden, wurde aber schon früh mit sinnlichen Genüssen bekannt und bewies große Empfänglichkeit für dieselben. Als jedoch sein älterer Bruder starb, der schon bedeutende Pfründen besaß, trat Armand auf Veranlassung seines Vaters in den geistlichen Stand, um dadurch Erbe jener Pfründen zu werden. So wurde er, kaum 11 Jare alt, Chorherr an der Kirche Notre-Dame zu Paris, Abt von la Trappe und Prior einiger anderer Stiftungen, so dass er bereits als Knabe sich im Besitze ansehnlicher geistlicher Einkünfte sah. An wissenschaftlicher Beschäftigung schien er noch Gefallen zu finden; er war kaum 13 Jare alt, als er schon den Anakreon mit Anmerkungen herausgab (Paris 1639), bewies aber freilich eben hiermit, dass in ihm noch keine Neigung zu klösterlichen Übungen oder Enthaltsamkeit vorhanden war. Er

widmete sich dem Studium der Philosophie und Theologie, wurde troß seiner lockeren Sitten und Ausschweifungen doch 1651 zum Priester geweiht, ja 1654 zum Doktor der Theologie promovirt und erlangte als Kanzelredner nicht unbedeutenden Ruf. Für die Art, wie er um diese Zeit mit äußerlich legaler Versehung seiner geistlichen Amtspflichten ein üppiges Genussleben zu verbinden wusste, ist charakteristisch die Anekdote, wonach er auf die frühmorgens von einem Bekannten an ihn gerichtete Frage, was er den Tag über zu tun gedenke, lachend geantwortet habe: Ce matin prêcher comme un ange, et ce soir — chasser comme un diable! — Seine seit 1660 auf ziemlich plötzliche Weise erfolgte Bekehrung zu düsterer asketischer Strenge und Weltverachtung soll durch den ihm gewordenen Anblick des (vielleicht zum Behuf anatomischer Zwecke) abgeschnittenen Kopfes eines frühverstorbenen Gefärten, des Mr. de Montbazon, bewirkt worden sein. Einen ferneren Impuls zur gänzlichen Abkehr vom Weltleben soll er etwas später (1662, 1. Nov.) dadurch empfangen haben, dass die plötzlich einstürzende Zimmerdecke seines Gemachs im verwarlosten Abteigebäude la Trappe ihn nahezu erschlagen hätte, — worauf er mit dem Klageruf: Voilà ce que c'est que la vie! in die Klosterkirche geflohen wäre und hier den ihn erschütternden aber auch tröstenden Gesang des Psalms: Qui confidunt in Domino vernommen habe. Sicher ist, dass er seit 1664 sein Leben zur herbsten asketischen Strenge reformirte und in gleichem Sinne alsbald auf die Sitten und Einrichtungen der Mönche von la Trappe einzuwirken begann. Nachdem er alle seine übrigen Pfründen veräußert oder zu Unterstützungen und woltätigen Zwecken verwendet hatte, zog er sich in jene Einöde zurück, ließ die Abteigebäude widerherstellen und begann mit Erneuerung der alten Klosterzucht unter dem kleinen Reste ihrer mönchischen Insassen. Troß des heftigen Widerspruchs, den er fand, gelang es ihm doch, mehrere Benediktiner von der strengen Observanz unter dem Abte Barbarin einzufüren. Er selbst trat am 13. Juni 1664 als Novize in das Kloster Perseigne, legte 1665 Profess ab, wurde nun regulirter Abt von la Trappe, und verfolgte als solcher mit schwärmerischem Eifer seine Pläne zur Einfürung der Klosterregel in ihrer ganzen ursprünglichen Strenge, wärend er selbst einer ausgesuchten Selbstquälerei sich hingab. Zweimal musste er behuis Erlangung der nötigen päpstlichen Konzessionen nach Rom reisen (1664 u. 65); wärend der Aufenthalte daselbst soll er nur von Brot und Wasser gelebt haben. Nur mit großer Mühe erlangte er die für sein Vorhaben erforderliche Genehmigung. Um jede Milderung seiner Regel für immer zu verhüten, ließ er im Jare 1675 die Ordensglieder die Gelübde erneuern mit dem Zusatze, alle Bestimmungen und Einrichtungen bis an ihr Lebensende unverbrüchlich aufrecht zu erhalten.

Über den durch düstere Monotonie charakterisirten Stil der Rancéschen Klosterregel bemerkt Chateaubriant: derselbe erinnere an die römischen Zwölftafelgesetze oder auch an den Wachtbefehl eines der israelitischen Heerlager wärend der 42 Stationen in der Wüste. Die Regel (Constitutions et Règlements de la Trappe, 2 vols., Paris 1701 — bei Holstenius-Brockie, Cod. reg. t. VI, p. 602 sq.) legt den Trappisten die Pflicht auf, früh um 2 Uhr das aus einem Strohsacke und einem Strohkopfkissen bestehende Nachtlager zu verlassen; jene Gegenstände liegen auf einem Brete. Ein Teppich dient als Decke. Täglich werden elf Stunden auf Gebetsübungen und Messen verwendet, die übrige Zeit ist zu harter Arbeit bestimmt, die bald in, bald außer dem Kloster auf dem Felde in beständigem Stillschweigen hingebracht wird. Jede wissenschaftliche Beschäftigung ist untersagt, denn die Gedanken sollen nur auf die Buße und den Tod gerichtet sein; daher ist auch strengstes Stillschweigen unerlässliche Pflicht, und außer den Gebeten und Gesängen und dem gegenseitigen Gruße „Memento mori" darf der Trappist kein Wort sprechen; Wünsche und Bedürfnisse muss er durch Zeichen zu erkennen geben. Die Narung besteht zur Mittagszeit in den ärmlichsten Fastenspeisen, nämlich in Wurzeln, Kräutern, Obst, Gemüsen, Brot (aber one Butter und Öl) und Wasser. Nur Kranken können in besonderen Fällen Fleisch- und Eierspeisen gestattet werden; der Tisch ist one Tischtuch. Nach der Abendmalzeit, an die sich zunächst erst wider eine religiöse Betrachtung und Übung schließt, arbeitet der

Trappist eine kurze Zeit an seinem künftigen Grabe, dann begibt er sich zur Ruhe, im Sommer um 8, im Winter um 7 Uhr. Der Orden teilt sich in Laien, Professen und Frères donnés, d. h. solche, die nur eine Zeit lang zur Bußübung ihm angehören. Die Ordenskleidung besteht in einer langen Kutte mit weiten Ärmeln von grober, grauweißer Wolle, in einer schwarzwollenen Kapuze mit zwei fußbreiten, bis an die Kniee herabhängenden Streifen, einem breiten, schwarzledernen Gürtel, an dem ein Rosenkranz und ein Messer (die Symbole der Andacht und Arbeit) hängen, und in Holzschuhen. Im Chore ist die Kleidung ein weiter dunkelbrauner Mantel mit Ärmeln und eine gleichfarbige Kapuze. Die Laien tragen graue Kutten. — Übrigens übte das Rancé'sche Kloster, Dank den reichen Mitteln des Vorstehers, eine profuse Woltätigkeit und Gastfreundschaft. Nach einem Briefe Rancé's an den Abbe Nicaise (vgl. Montalembert, Les moines d'Occident etc. I, p. CV) wurden wärend eines Hungerjares von La Trappe aus über 1500 Arme vollständig gespeist, desgleichen fast alle umwonenden Familien mit Monatsgehalten unterstützt. Die Zal der regelmäßig jaraus jarein in der Abtei verpflegten Gäste soll über 4000 betragen haben u. s. f.

Bei der übermäßigen Strenge, welche Rancé einfürte, starben in Kurzem viele Mönche, und der Reformator musste deshalb heftige Angriffe erleiden. Auch seine Abneigung gegen das Studium der Wissenschaften, wie er sie in dem Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique 1683 darlegte, wurde als eine unsinnige und gefärliche Übertreibung gerügt. Mabillon schrieb dagegen 1685 sein „Eclaircissement du livre des devoirs", sowie später (1691) seinen berühmten Traité des études monastiques. Die so entbrannte litterarische Fehde, an der sich Ruinart, Massuet, Denis de Ste. Marthe als Kampfgenossen Mabillons, dagegen der Cluniacenserabt Claude de Vert, sowie der berühmte Jansenist Sebastian le Nain de Tillemont (dessen Bruder Peter selbst Trappist wurde) als Verteidiger der Rancé'schen Forderung einer heiligen Ungelehrtheit der Mönche beteiligten, wärte bis gegen das 2. Viertel des 18. Jarhunderts. Vgl. noch des Benediktiners Vincent Thuillier († 1736) Histoire des contestations sur les études monastiques (vor seiner Ausgabe der Ouvrages posthumes de Mabill. et de Ruinart, Par. 1724), sowie die wider ihn gerichtete Apologie de Rancé von Arm. Fr. Gervais, dem Nachfolger Rancés als Abt von la Trappe. Rancé legte seine Stellung als Abt fünf Jare vor seinem Tode (1695) nieder. Eine namhafte Ausbreitung seiner Reform erfolgte erst nach seinem Tode (12. Okt. 1700), aber im Verhältnisse zu anderen Orden doch nur in geringem Grade. Einen weiblichen Zweig des Ordens gründete die Prinzessin Louise von Condé zu Clacet in Frankreich. In Italien bestand nur ein Trappistenkloster zu Buon-Solasso bei Florenz (1705), in Deutschland in der Nähe von Düsseldorf. Die große Revolution in Frankreich vertrieb die Trappisten aus dem Lande. Sie fanden zunächst Aufnahme in der Schweiz im Kanton Freiburg, wo der Trappist Augustin de Lestrange (1791), der überhaupt für die Erhaltung und Verbreitung des Ordens eine große Tätigkeit entwickelte, zu Valsainte ein Kloster gründete. Wärend sich die Trappisten in Poblat in Catalonien, bei Antwerpen, im Bistume Münster und im Gebiete von Piemont ansiedelten, wurde Valsainte (1794) durch Papst Pius VI. zur Abtei erhoben. Als Vorsteher derselben stiftete Lestrange (1796) ein Kloster in Wallis für weibliche Ordensglieder, bald darauf ein anderes für Tertiarierinnen; doch wurde Valsainte 1798 von den Franzosen zerstört und die Mönche mussten samt den Ordensschwestern auswandern. Den Bemühungen Lestranges gelang es, dass Kaiser Paul I. von Rußland den Trappisten eine neue Wonstätte gab. Zunächst ließ sich nun der Orden in Polen, namentlich in Warschau und Krakau nieder, fand dann 1799 auch in Brzesc sowie zu Luck in Lithauen neue Wonsitze, wurde aber 1800 auch von da wider ausgewiesen. Nun wanderten die Trappisten über Danzig nach Altona, wo sich ein Teil von ihnen bis zum Frühjare 1801 aufhielt, dann über Paderborn und Driburg (wo mehrere zurückblieben) nach Freiburg und Sitten im Kanton Wallis. Sie gründeten bei Valsainte eine neue Niederlassung und gewannen zu Riedbray und zu Rapallo bei Genua neue Häuser. Inzwischen hatte Lestrange für die Ordensschwe-

stern auch bei London einen Wonsitz gestiftet; 1804 gründete er ein Kloster bei Rom, das aber bei der französischen Invasion wider unterging. Im Jare 1805 besuchte er ein bei Saragossa befindliches Ordenskloster, aber seine Bemühungen, den Orden in Frankreich wider einzufüren, blieben erfolglos, ja er sah sich selbst ernstlichen Verfolgungen ausgesetzt und mußte über England nach Martinique, dann nach Nordamerika flüchten, wo er bereits einige Ordensglieder fand, die sich niedergelassen hatten. So wenig wie in Frankreich konnten sich die Trappisten in Deutschland halten; 1802 wurden sie aus dem Gebiete von Paderborn, 1811 aus Freiburg, 1812 aus Darfeld bei Münster ausgewiesen. Erst nach der Restauration der Bourbons (1817) zogen sie in Frankreich wider ein und setzten sich wider in den Besitz ihres Stammklosters la Trappe. Lestrange entwickelte von neuem eine bedeutende Tätigkeit für die Verbreitung der Ordensglieder im Lande, und in der Tat gelang es ihm, bis zu seinem Tode (1827) eine Anzal neuer Sitze für dieselben zu gründen. — Eine neue Gefar bedrohte den Orden 1829, als kraft einer königlichen Ordonanz alle ihm angehörigen Klöster wider geschlossen werden sollten; doch bestanden beim Ausbruche der Julirevolution noch 9 Klöster, von welchen, außer la Trappe, die bedeutendsten zu Laval, Meillerave, Gard, Aigueshelles und St. Aubin waren. Allerdings wurden davon einige im J. 1830 geschlossen, doch gewann der Orden später einen neuen Aufschwung, als ein päpstliches Dekret im Jare 1834 die Trappisten aller Länder zur Congrégation des réligieux Cisterciens de N.-D. de la Trappe vereinigte. Seit 1836 mehrten sie sich wider besonders in der Erzdiözese Le Mans. 1844 konnten sie in Algier eine Niederlassung gründen, und 1848 wanderte eine Anzal der Trappisten von Meillerave nach Nordamerika aus, um hier neue Wonsitze zu gewinnen. Eine besondere Abzweigung des Ordens bilden die 1851 im Bistume Sens durch Muard entstandenen Trappistenprediger, welche im Kloster Pierrequi-Vire bei Avallon ihren Wonsitz fanden, die Regel der Trappisten befolgen und deren Ordenstracht füren, jedoch mit Erlaubnis des Superiors das Schweigen brechen dürfen und der römisch-kirchlichen Mission durch ihre Predigt dienen (woher ihr Name). — Noch 1870 wurde die Zal der Trappistenklöster auf ungefär 18 geschätzt, wovon die meisten auf Frankreich kamen; aber im J. 1880 wurden 1450 Mönche des Ordens aus Frankreich ausgewiesen.

Frühere Biographieen Rancés von Marsollier, Meaupeau, le Nain 2c. Aus unserem Jarhundert: v. Göckingk (deutsch, 2 BB., Berlin 1820); Chateaubriant (Vie de Rancé, Par. 1844); Dubois, Hist. de l'abbé de R., Par. 1866. — Vgl. C. L. Ritsert, Der Orden der Trappisten, Darmstadt 1833; Gaillardin, Les Trappistes, Par. 1844; F. Pfannenschmidt, Illustr. Geschichten der Trappisten 2c., Paderborn 1873; Rucholl, Ein Besuch des Trappistenklosters Oelmberg im Oberelsaß (Kreuzzeit. 1881, Sonnt.-Beilage Nr. 5 u. 6). **Neudecker † (Zöckler).**

Trauer bei den Hebräern. אָבַל verb. trauern, adj. אָבֵל sbst. אֵבֶל, בָּכָה weinen, trans. beweinen, sbst. בָּכָא בָּכוּת, בְּכִי, בְּכִית. Es ist überhaupt der Eigentümlichkeit der Orientalen gemäß, überwältigenden Gefülen nicht nur in ausdrucksvollen Geberden Luft zu machen, sondern auch in bestimmten symbolischen Zeichen einen konventionellen Ausdruck zu geben, und namentlich gilt dies vom Affekt der Trauer und Betrübnis (vgl. über die neuere Zeit Chardin, voy. VI, 485 ff.; Burkhard, Nub. 475; Irwin, R. 303. 307; Rüppell, Abyss. II, 57; Niebuhr, B. 340. R. I, 186; Shaw, R. 211; Rosenmüller, Morgenl. III, 133 ff.; Lane mod. Eg. II, 286, deutsch von Zenker III, 147 ff.). Auch in der hl. Schrift finden wir die Äußerungen der Trauer häufig beschrieben, bald als Bußtrauer 1 Kön. 21, 27 u. ö.; Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 6, bald als Trauer über das ganze Volk treffende, schmerzliche Ereignisse (z. B. Jos. 7, 6; Am. 8, 8; Esth. 4, 3), gegenwärtige oder bevorstehende schwere Strafgerichte (Hos. 10, 5; Jon. 3, 7 f., wo selbst das Vieh mittrauern muss, vergl. Her. 9, 24; Plut. Alex. 72) oder über Unglücksfälle, welche einzelne Personen und Familien betreffen, besonders Todesfälle 1 Mos. 23, 2; 27, 41; Jer. 6, 26; Am. 8, 10; Micha 1, 8;

Mark. 5, 38. Wir können die unwillkürlichen pathologischen Äußerungen der Trauer, wie das so oft in der heil. Schrift erwänte Weinen, das Händeringen u. s. w. unterscheiden von den konventionell gewordenen symbolischen, obwol beide ineinander übergehen und manches, was ursprünglich unwillkürliche Äußerung des Pathos war, wie z. B. das Zerreißen der Kleider (s. Bd. VIII, 42) nach und nach zum konventionellen Symbol, und endlich unter den Händen der Rabbinen zur starren, herzlosen Satzung geworden ist. Zu jenen heftigen pathologischen Äußerungen gehört, um mit dem Haupt anzufangen, das Zerraufen des Haupt- und Barthares (Esra 9, 3; Hiob. 1, 20; Jos. Alterth. 15, 3. 9; 16, 7, 5; Bar. Hebr. chron. 256), Stoßen des Kopfes an die Wand (Jos. Alt. 16, 10. 7; vgl. Suet. Aug. C. 23), Zusammenschlagen der Hände über dem Haupte (4 Mos. 24, 10; Jer. 2, 37; Ez. 6, 11), bei Thamar 2 Sam. 13, 19 das Legen der Hände aufs Haupt, als Zeichen der auf ihr lastenden Schmach. Schlagen an die Brust (Jes. 32, 12; Nah. 2, 8; Luk. 18, 13; 23. 48; Jos. Alt. 16, 7. 5), die Lenden (Jer. 31, 19; Ezech. 21, 12); daher סָפַד, plangere, *κόπτεσθαι*, מִסְפֵּד, der gewönliche terminus für Trauer, besonders Totentrauer, Sach. 12, 12, mit לְ 1 Mos. 23, 2; 1 Sam. 25, 1; 1 Kön. 14, 13. 18 mit עַל 2 Sam. 11, 26; vgl. Luk. 23, 27. Andere noch härtere Mißhandlungen des eigenen Körpers scheinen wol auch in späterer Zeit, wie bei heidnischen Völkern (bei den Skythen Verstümmelung der Nase, Stirne, Oren, Hände u. s. w. bei der Trauer um einen König, Her. 4, 71) vorgekommen zu sein, obwol solches den Körper verstümmelnde Wüten gegen sich selbst (שֶׂרֶט, הִתְגּוֹדֵד), wie verstümmelnde Leibesstrafe, als Frevel gegen die von Gott geschaffene Natur, vom Gesetz verboten war; 3 Mos. 19, 28; 5 Mos. 14, 1 ff., wie in den XII leg. (s. Cic. legg. 2, 23: mulieres genas ne radunto) und in den solon. Gesetzen, Plut. Sol. C. 21. Vgl. Wichmannhausen, De corpore scissuris figurisque non cruentando, und J. G. Michaelis, De incisura propter mortuos (obs. sacr. 1742, I, 131 sq.). Ewald, Alt. S. 186 ff. Die stille, in sich gekehrte Trauer, Ezech. 24, 16, prägt sich nur etwa aus in langsamem, gebücktem Gehen (הִדַּדָּה, יְהַלֵּךְ אַט, 1 Kön. 21, 27; Jes. 38, 15; Klagl. 2, 10). Nicht nur die Vernachlässigung des Waschens, Salbens, Reinigens der Kleider u. s. w. (2 Sam. 12, 20, 14, 2; 19, 24; Dan. 10, 3; Judith 10, 2 f.; Ezech. 24, 17. 23), die Verhüllung des Haupts, Gesichts (2 Sam. 15, 30; 19, 4; Esth. 6, 12; Jer. 14, 3), sondern auch das bei vielen Völkern des Altertums gebräuchliche Zerreißen der Kleider war one Zweifel ursprünglich unwillkürliche pathologische Geberde, fixirte sich aber mit der Zeit zum allgemeinen und stehenden Symbol der Trauer, des vom Schmerz zerrissenen Herzens. Man pflegte das Kleid vorn an der Brust zu zerreißen, und die Rabbinen gaben darüber genaue Vorschriften: laceratio vestium fieri potest excepto pallio exteriori et interula in omnibus reliquis vestis partibus etiamsi decem essent sed vix ultra palmae longitudinem lacerant. Laceratio, quae propter parentes fit, nunquam resuitur; quae autem propter alios, post trigesimum diem. Laceratio fit 1) in luctu ob mortem parentum etc; 2) in blasphemiis cf. Sanh. bab. 7, 10; Matth. 26, 65; Apg. 14, 14; 3) si quis audiat verba legis flammis absumi etc. cf. Othon. lex. rabb. p. 316. Die laceratio muß stehend geschehen (nach 2 Sam. 13, 31), bei der Trauer um die Eltern auf der rechten Seite, und zwar nur öffentlich und mit der Hand. Vgl. 1 Mos. 37, 29. 34 f. 44, 13; 3 Mos. 10, 6; 13, 45; 21, 10; 4 Mos. 14, 6; Jos. 7, 6; Richt. 11, 35; 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2. 11; 3, 31 (durch ein königliches Edikt geboten) 13, 31; 15, 32; 1 Kön. 21, 27; 2 Kön. 2, 12; 5, 8; 6, 30; 11, 14; 18, 37; 19, 1; 22, 11. 19; Esra 9, 3; Esth. 4, 1; Hiob 1, 20; Jer. 41, 5; Joel 2, 13; Br. Jer. 30; Judith 14, 13. 15; 1 Makk. 2, 14; 3, 47; 4, 39; 5, 14; 11, 71; 13, 45; Matth. 26, 65; Apgesch. 14, 14. J. G. Hedenus, De scissione vestium Ebraeis ac gentibus usitata, Jen. 1663; Wichmannhausen, De lacer. vest. ap. Hebr., Vit. 1714. Ugol. thes. XXXIII, p. 1101 sqq. Andere konventionell-symbolische Zeichen der Trauer waren, wie bei anderen Völkern, so auch bei den Hebräern

das Bestreuen des Kopfes mit Erde, Sand, Staub oder Asche: הֶעֱלָה (זָרַק) עָפָר עַל־רֹאשׁ (אֲדָמָה) und הִתְפַּלֵּשׁ בָּאֵפֶר, was man wol auch zum Himmel emporwarf (vgl. Ilias 18, 23 ff.), daſs es zurückfallend das Haupt bedeckte. Vgl. Jos. 7, 6; 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2; 13, 19; 15, 32; Neh. 9, 1; Jer. 6, 26; 25, 34; Ezech. 27, 30; Klagl. 2, 10; Mich. 1, 10; Hiob. 2, 8, 12; 1 Makk. 3, 47; 4, 39; 11, 71 (*σποδὸν κεφ. ἐπιτιθέναι*); 2 Makk. 10, 25; 14, 15 (*γῆ κεφ. καταπάσσειν*); Judith 9, 1; 3 Makk. 4, 4 (*κόνει πεφυρμέναι κόμην*); Offenb. 18, 19 (*βαλεῖν χοῦν ἐπὶ τὰς κεφ.*). Jos. bell. jud. 2, 12. 5; 15, 4. Ant. 20, 6. 1. M. Taan. 2, 1 (Einäschern an Fasttagen). Man setzte sich dabei auf den Boden, in Staub und Asche, Sinnbild der Beugung und Demütigung (2 Sam. 12, 16; 13, 31; Jes. 3, 26; 47, 1; Jon. 3, 6; Hiob 2, 8; 16, 15; Jos. Alt. 19, 8. 2). Vgl. P. T. Carpzov, De cinerum ap. Hebr. usu, moeroris atque luctus *τεκμηρίῳ*, Rost. 1739. M. H. Reinhard, De sacco et cinere. Ug. thes. XXXIII, p. 1067 sqq. Ferner gehört hierher das Anziehen (חָגַר) und Tragen der Trauerkleider bei Tag und Nacht (שַׂק, בִּגְדֵי אֵבֶל 1 Mos. 37, 34; 2 Sam. 3, 31; 14, 2; 1 Kön. 20, 31; 21, 27; 2 Kön. 6, 30; 19, 1 f.; Esth. 4. 1 f. לָבוּשׁ שַׂק Ezech. 7, 18; Hiob. 16, 15; Ps. 35, 13; Joel 1, 8; Jon. 3, 6; 2 Makk. 3, 15. 19; Matth. 11, 21), aus grobem, härenem Tuch (*σάκκος τρίχινος* Offenb. 6, 12; 11, 3), one Schnitt und Falten (Jes. 3, 24), von dunkler Farbe (daher קֹדֵר, ein Trauernder, Psalm 35, 14; 38, 7; 42, 10 קְדֹרַנִּית, in Trauer, Mal. 3, 14. cf. Vitringa ad Jes. 20, 2), sowie das Verhüllen des Kinns (Zeichen des Schweigens Ezech. 24, 17. 22; Mich. 3, 7; Esth. 7, 8), das Ablegen des Schmucks (2 Mos. 33, 4. 6; Ezech. 24, 17; 26, 16; Jon. 3, 6; Judith 10, 3), auch der Sandalen (2 Sam. 15, 30; Jes. 20, 2 ff.; Ezech. 24, 17, 23, cf. Taan. jer. C. 1), besonders das Abschneiden der Haupt- und Barthare, als der Hauptzierde des Orientalen (Jes. 15, 2; 22, 12; Jer. 7, 29; 16, 6; 41, 5; 48, 37; Am. 8, 10; Mich. 1, 16; Ez. 7, 18; 27, 31; Bar. 6, 12). Das Scheren einer Glatze am Vorderkopf ist übrigens 5 Mos. 14, 1 als heidnischer Gebrauch verboten. Endlich das Fasten, das ursprünglich auch aus der natürlichen Stimmung des Trauernden hervorgeht, die jeden Genuſs zurückweist, 1 Sam. 31, 13; Dan. 10, 2 f.; Joel 2, 12 ff. Vgl. Bd. IV, 503. Vor übermäßiger Trauer warnt jedoch Sirach 22, 11; 30, 25; 25; 38, 16 ff. Vgl. 1 Thess. 4, 13. Beispiele des Trauerns mit den Trauernden 2 Sam. 10, 2; Hiob 2, 11 ff.; Luk. 7, 12; Joh. 11, 19. Ermanungen dazu Sir. 7, 38 f.; Röm. 12, 15. Über die Trauerbräuche der Karäer s. Jost, Geschichte des Judenthums und seiner Sekten, II, 307. Klageort scheint vornehmlich das platte Dach der Häuser und das dort befindliche Obergemach gewesen zu sein, Jes. 15, 2 f. 22, 1; Jer. 7, 29; 48, 37 f.; Jud. 8. 5, vgl. Apgesch. 9, 39. — Was nun insbesondere die Totentrauer betrifft, so 1) dauerte diese gewönlich 7 Tage (Signatur der Ruhe, Ambros. de fide resurr. August. qu. 1 s. Gen. Fin.), so lange als die Tage der Unreinheit nach dem Gesetz (s. Bd. XII, 631), 1 Mos. 50, 10; 1 Sam. 25, 1; 31, 13; 1 Chr. 10, 12; Chald. ad Koh. 3, 6; Judith 16, 29; Sir. 22, 12: *πένθος νεκροῦ ἑπτὰ ἡμέραι*, vgl. Jos. Alt. 17, 8. 4, in besonderen Fällen einen Monat lang (5 Mos. 21, 13), oder 30 Tage (Nationaltrauer Israels um Aaron und Mose, 4 Mos. 20, 29; 5 Mos. 34, 8, vgl. Jos. bell. jud. 3, 9. 5); die ägypt. Nationaltrauer um Jakob dauerte 70 oder 72 Tage (1 Mos. 50, 3, vgl. Diod. 1, 72. 91; Herod. 2, 85, u. Hengstenb., Mos. und Aeg. S. 70 f.). Die Rabbinen unterscheiden verschiedene Stufen, die strengste in den drei ersten Tagen, die mildere in den vier folgenden und eine noch leichtere bis zu dreißig Tagen, wo kein warmes Bad genommen und nicht rasirt werden darf (Jost, Geschichte des Judenthums, II, 56; Schröder, Satzungen und talm.-rabbin. Judenthum, S. 575) Übrigens halten sie nur die Trauer am Tage des Todes und Begräbnisses für דִּין תּוֹרָה, vom Gesetze ausdrücklich geboten, die 7tägige Trauer nur für eine Tradition der Väter. In Beziehung auf 2) die trauernden

Personen ist hervorzuheben a) die Trauer der Witwe und des Witwers. Die Witwe trug בִּגְדֵי אַלְמְנוּת, ἱμάτιον, στολὴ χηρεύσεως 1 Mos. 38, 14. 19; Judith 10, 2; 16, 9. Sie darf nach rabb. Ordnung erst nach Verlauf dreier hoher Feste wider heiraten, und wenn sie einen Säugling hat, erst nach zwei Jaren; ein Mann aber, der Kinder hat, darf nach 30 Tagen wider heiraten. b) Die Trauer um Kinder, besonders um den einzigen Son, Jer. 6, 26; Am. 8, 20; Mich. 1, 8; Sach. 12, 10. c) Um Brüder und Schwestern. d) Um Vater und Mutter. Bei der Trauer um diese nächsten Angehörigen scheint neben der strengeren 7tägigen Trauerzeit schon in früheren Zeiten die längere, minder strenge Trauerzeit stattgefunden zu haben, und noch wird bei den Juden das ganze Jar nach dem Tode des Vaters oder der Mutter, auch des Gatten, als Trauerjar betrachtet. Ein um seine Eltern Trauernder darf ein ganzes Jar nicht zu einer Gasterei gehen. Kinder sollen den Tod ihrer Eltern alljärlich als einen Trauertag begehen mit Fasten und wenigstens einstündigem Sitzen zur Erde. Nicht getrauert soll werden um Gebannte, Selbstmörder, Missetäter, Abtrünnige. Die innerliche Trauer; אֲנִינוּת, moeror, ist nur bei Selbstmördern und Hingerichteten erlaubt, bei Apostaten ist auch diese verpönt, vielmehr Freude über ihren Tod zur Pflicht gemacht. 3) Wärend der Trauertage ertönten im Hause und am Grabe Klagelieder (קִינוֹת, נְהִי, rabbin. הֶסְפֵּד) von Männern und Weibern (שָׁרִים und שָׁרוֹת 2 Chr. 35, 25, סֹפְדִים Pred. 12, 5), wie uns solche in 2 Sam. 1, 17 ff. 3, 32 ff.; Jer. 9, 17 ff. und Fragmente Jer. 22, 18; 34, 5; 1 Kön. 13, 30; 2 Kön. 2, 12; 13, 14; 1 Makk. 9, 20 f., vgl. Ezech. 27, 2 ff; Am. 5, 1 ff. überliefert sind. Eine Sammlung rabbinischer קִינוֹת s. Ugol. thes. XXXIII, pag. 1300 sqq. Auch verband sich damit Trauermusik, besonders mit der Flöte (αὐληταί, tibicines, siticines Matth. 9, 23; Jos. bell. jud. 3, 9. 5. M. Chel. 16, 7, vgl. Bd. X, 889, 893 f., u. Hilliger, De tibicin. in funer. adhib., Vit. 1717). Reiche mieteten sogenannte Klageweiber, מְקוֹנְנוֹת, θρηνῳδοί, praeficae Hor. ars poet. 429, rabbin. ספדנות, welche die קִינוֹת sangen, s. Jer. 9, 16, vgl. Prokesch, Erinn. I, 93. 102. 130. Amos erwänt 5, 16 יוֹדְעֵי נֶהִי, b. Talm. Ber. f. 62, 1, Moed. kat. f. 25, 2. Jeb. f. 103, 1 ספדנים, auch אורדי ים und Maim. hilc. אבל C. 12, 1 מקוננים, gemietete Klagemänner, deren Geschäft es unter anderem war, Grab- und Trostreden zu halten. Überhaupt suchte man sich bei Leichenbegängnissen an Prunk der Trauer zu überbieten. Cheth. 4, 3: etiam pauperrimus inter Israëlitas uxore mortua praebebit ei non minus quam duas tibias et unam lamentatricem. Besonders prunkten die Reichen mit Leichengewändern, weswegen Gamaliel II., obgleich sein eigenes Leichenbegängnis sonst mit königlichem Luxus gehalten wurde, verordnete, dass man ihn in einfachen leinenen Gewändern bestatte, woher es kam, dass man nach Cheth. 8, 2 bei den Trauermalen einen Becher zum Andenken Gamaliels zu trinken pflegte (Jost, Geschichte des Judenthums, VI, 55). Namentlich arteten in späterer Zeit 4) die Trauermale aus. Das Trauermal (לֶחֶם *) אֲנוֹשִׁים), Trauerbrot, und כוס תנחומים Becher der Tröstungen 2 Sam. 3, 35; Ezech. 24, 17. 22; Hos. 9, 4, vgl. 5 Mos. 26, 14; Spr. 31, 6; Tob. 4, 18. Br. Jer. περίδειπνον νεκροῦ) scheint nach Jer. 16, 7, vgl. 2 Sam. 12, 17, seinen Ursprung darin zu haben, dass man den Trauernden Essen und Trinken anbot (פְּרֹס עַל־אֵבֶל), was nach den Rabbinen besonders verdienstlich ist; es verband sich aber mit der Zeit damit die bei Griechen und Römern (epulae funebres, convivia feralia, viscerationes) herrschende Sitte, dass auch die Leidtragenden der Leichenbegleitung (wie Saalschütz, Arch.

*) Nach rabbin. Auslegung: Brot der Menschen, d. h. anderer Leute, wie es der Trauernde isst, Buxt. syn. jud. p. 708.

II, 146, vermutet, als Gegenleistung für das ihnen gebotene Trauerbrot) oder auch den Armen Gastmale gaben, welche hie und da, indem einer den anderen in *κακοζηλία* zu überbieten suchte, in Üppigkeit ausartete*). Vergl. Jos. Alt. 17, 8, 4; bell. jud. 2, 1. 1 bei Herodis Tod. Verordnungen gegen den übertriebenen Luxus s. Jost a. a. O. Übrigens machte die Teilnahme an einem Trauermal unrein, Hos. 9, 4. Auch bei den Persern wurde jeder Trauernde für unrein gehalten und durfte als solcher nicht den königlichen Palast betreten, Esther 4, 2, vergl. Creuzer. Symb. I, 712. Über die Trauer der Priester s. Bd. XII, 215 f. — Die heutigen Juden befolgen folgende Vorschriften in der siebentägigen Trauer: der Trauernde darf im Zimmer keine Schuhe anziehen, nicht auf einem Stule, sondern auf dem Boden sitzen (ein dünnes Kissen ist erlaubt), mit Ausnahme des Vorsabbaths, wo er bloß eine Stunde Vormittags auf der Erde sitzen muss, und des Sabbaths; er darf sich nicht das Har abscheeren (nach 3 Mos. 10, 6; 4 Mos. 6, 5; Buxt. syn. p. 706 sqq.), waschen, baden, die Wäsche nicht wechseln, die eheliche Pflicht nicht erfüllen (Moed. cat. hier. 3, 4), in keinem Buche außer Hiob und den Klagl. Jerem. lesen, keine Arbeit verrichten, die nicht durchaus notwendig ist; hat er etwas zu schreiben, so soll er die erste Zeile krumm schreiben; er darf niemand grüßen (Moed. kat. l. c.), selbst den berühmtesten Rabbi nicht, niemand danken, kein Zeichen der Freude äußern; ist ein Beschneidungsmal in seinem Hause, so muss es in der Stille one alle Zeichen der Freude gehalten werden. In den ersten Tagen soll er nicht arbeiten. Sobald er sich auf den Boden setzt, schickt man ihm סְעוּדַת הַבְרָאָה das Erquickungsmal, bestehend in hartgesottenen Eiern, einem Linsengericht und einem Stück Brot; denn wenn er auch noch so reich wäre, so darf er nicht essen, was er bezalt hat. Aber auch an den folgenden Trauertagen schickt man ihm Speise und Wein die Fülle. Vor dem Sabbath der Trauerzeit füren die Freunde und Verwandten den Trauernden schwarz gekleidet, mit gebeugtem Haupt und one dass er ein Wort spricht, zur Synagoge. Am Eingang bleibt er stehen, hüllt sich in den Gebetsmantel, der statt der Verzierungen von Seide mit schwarzem Zeug besetzt ist, und betet das Vespergebet. Nachdem der Küster gerufen hat: „Tröstet, tröstet den Trauernden!" geht der oberste Rabbi zum Leidtragenden, fürt ihn in die Synagoge und gibt ihm Vorschriften für den Sabbath der Trauerzeit. Die Trauernden sitzen in der Regel auf einer besonderen Bank, wie auch im zweiten Tempel die Trauernden einen eigenen Eingang hatten (M. Middoth. 2, 2). Nach Beendigung des Abendgebets geht der Trauernde zuerst aus der Synagoge und wird wider nach Hause gefürt. Ist der Betrauerte am Rüsttag vor einem hohen Feste begraben worden, so genügt eine Stunde des Sitzens an der Erde am Rüsttag. Für den Vater sollen die Kinder 11 Monate lang den Waisenkaddisch beten, um ihn aus dem Fegfeuer zu erlösen (Rosch hasch. f. 17, 1, vergl. über die jüd. Seelenmessen זכרון הנשמות Buxt. syn. pag. 709 sqq., und M'Caul nethiv. Olam, Frankfurt 1851, p. 238 sqq.). Ehe noch die 7tägige Trauer anfängt, am ersten Tage nach dem Tode, ist der Leidtragende ein אוֹנֵן, moerens, dolens, darf kein Fleisch essen, keinen Wein trinken, sich nicht ordentlich zu Tische setzen, keine Schuhe anziehen, nicht beten, keine Thephillin anlegen, keine Zizith küssen, zu keiner Versammlung (מִנְיָן) als Glied derselben gehen, darf die הבדלה nicht machen. Weitere Bestimmungen s. bei Bodenschatz, Kirchl. Verf. der heut. Juden, Bd. IV, S. 177 ff., und Maimon. jadchas. Hilk. אבל in Ugol. thes. XXXIII, p. 1—64, und ביאת המקדש 2. 7 sqq. Ugol. VIII, 1054 sqq. Die Parallelen der ägypt.-griech. und römischen Trauergebräuche s. Herod. I, 82; II, 36. 85; III, 66; IV, 71; VIII, 99; IX, 24. Hom. Jl. 18, 23 ff.; 22, 468; 23, 46 f. 135 ff.; 24, 164. 802. Od. 4, 196 ff.;

*) Maimon. hilc. אבל C. 13 schreibt vor: ultra decem pocula in aede funebri a nemine exhaurienda esse tria ante convivium, tria supra mensa et quatuor finito convivo, ne quis inebrietur! Auch müsse man aus gefärbten Gläsern trinken, damit der Arme nicht wegen seines geringeren Weines beschämt werde.

8, 92; 13, 198. Eurip. suppl. 827. Hecub. 496. Orest. 458. Alcest. 427. Lycophr. Cass. 862. Lucian περὶ πένθους, besonders C. 12. Dea Syr. 52 sq. Curtius 3, 11. 25; 4, 10, 23; 5, 12. 12 f. 31; 10, 5. 17. Polyb. 15, 27. 11. Aelian. V. H. 7, 8. Virg. Aen. 4, 673; 10, 844; 12, 602 sqq. 870 sq. Servius in Aen. 3. Liv. 9, 7; 34, 7. Suet. Jul. Caes. 33. Aug. 23. 52. Calig. 5. Nero 42. Vitr. 111. 133. Ov. Met. 8, 528 sq. 11, 746 ars am. 3, 38. Plaut. truc. 2, 7. 42. Lucil. Sat. 22. Mart. 2, 11.5. Appian. Rom. 46, 46. Apul. Met. 9, p. 212 Bip. — Uhlemann, Ägypt. Alterthümer, II, 311 ff. Kirchmann, De funer. Roman., Lub. 1625. Gyraldus, De var. sep. rit. etc. cf. Fabricii bibl. ant. p. 1019 sqq. Monographieen von Mart. Geier, De funer. et luctu Hebr., Lips. 1666 in Ugol. thes. XXXIII, p. 63 sqq. Spencer, Ritus funebres et sepulcr. ib. p. 252 sqq. J. Nicolai, De sepulcr. Hebr. ib. p. 304 sq. Quenstedt, Tr. de sepult. vet. ib. p. 617 sqq. 692 sqq. M. H. Reinhard, Diss. de sacco et cin. ib. p. 1067 sqq. Garmann, De pane lugent. ib. p. 1083 sqq. Wichmannhausen, De lacer. vest. ib. 1101 sqq. C. Iken, De fun. sepult. luctu. ib. pag. 1131 sqq. Ugol. de vet. Hebr. et rel. gent. fun. et praeficis. ib. p. 1140 sqq.

Leyrer.

Trautson. Aus diesem alten Tyroler Geschlechte haben zwei Männer auf dem bischöflichen Stule von Wien gesessen. Erst einer als der 21. Bischof von Wien, welcher im J. 1702 gestorben ist; dann ein anderer, von dem hier allein zu sprechen ist. — Johann Joseph Graf von Trautson und Falckenstein wurde geboren 1704 zu Wien, studirte in Wien und trat in den geistlichen Stand. Er wurde Domherr von Salzburg, Passau und Breslau, Probst zu Ardagger und Abt zu Szekszárd in Ungarn. Der Fürstbischof von Passau ernannte ihn zu seinem Offizial für den niederösterreichischen Teil seines Sprengels. Am 7. Sept. 1750 stieg er auf zum Coadjutor des ersten Erzbischofs von Wien und wurde Bischof von Carthago in partibus, im Jare 1751 aber selbst Fürsterzbischof von Wien. Am 1. Januar 1752 erließ er einen lateinischen Hirtenbrief an seinen Klerus und an die Prediger in seiner Diözese. Darin sind folgende Ermanungen zu lesen: Die Geistlichen sollen in ihren Predigten das Notwendige dem Nützlichen vorziehen und vorzüglich den Zuhörer belehren, wie er recht glauben, recht tun und die Seele erretten möge. Es ist unrecht, dass Viele auf die Verehrung eines Heiligen oder auf sein Bildnis mehr Hoffnung setzen, als auf das Verdienst Christi, durch welchen allein wir doch das Heil erlangen müssen, und dass sie die Gesetze irgend einer Bruderschaft eifrig befolgen, während sie von den zehn Geboten nichts wissen. Das verschulden aber die Prediger, welche ihre schlechteren Waren zum Kauf auslegen, die besseren aber eingepackt zurückbehalten. In jenen betrübten Zeiten, in welchen die Kirche Gottes in Deutschland schändlich zertrennt worden sei, sei den Predigern vorgeworfen worden, dass sie größtenteils von Heiligen, vom Ablass, von Rosenkränzen, von Bildern, Wallfarten u. dgl. Mitteldingen redeten, aber fast gar nichts von Christo und den Glaubenswarheiten sagten. Dieses Übel komme wider an einigen Predigern zum Vorschein. Sie seien bered, wenn sie auf die Heiligen zu sprechen kämen, stumm aber hinsichtlich des Allerheiligsten. Sie schärften die Verehrung der Gnadenbilder ein, setzten aber Christum, die Quelle aller Gnade, die einzige Ursache unserer Rechtfertigung, bei Seite. Ein Prediger solle Gottes Wort austeilen, vom Glauben, von der Hoffnung und der Liebe reden und sich nicht bemühen, beliebige Mitteldinge mit scheinbaren und schlechten Beweisen dem Volke einzureden. Daher aber, dass das letztere geschieht, leitet der Erzbischof ab, dass das unwissende Volk eine weit größere Achtung für die bloß nützlichen, als für die einzig notwendigen Dinge hege. Er erklärt es für nützlich, dass man vom Lobe und von der Anrufung der Heiligen redet, aber irrig und gottlos wäre es, wollte man sie, die nur Fürbitter wären, unserem einzigen Mittler Christo gleich oder doch fast gleichstellen. Besonnenheit und Ehrerbietung gegen die Obrigkeit sollen die Prediger bei Besprechung der Angelegenheiten des Gemeinwesens zeigen. Endlich wird ihnen verboten, in ihren Predigten Frembartiges und Ärgerliches

und überhaupt Etwas in verschrobener und possenhafter Form vorzubringen. Wenn man, wie ein Schauspieler, nur Gelächter erregen wolle, so verscheuche man die Andersgläubigen völlig, die sonst vielleicht oft in den katholischen Gottesdienst kommen würden. Selbst die Heiden würden es nicht erlaubt haben, dass von ihren Götterfabeln auf so freche Weise in ihren Tempeln geredet worden wäre. — Dieser Hirtenbrief brachte große Aufregung bei Katholiken und Protestanten hervor. Es erschienen von beiden Seiten apologetische und polemische Schriften, von denen die Acta historiae ecclesiasticae Bd. 18, S. 1008 ff. mehrere aufzälen und besprechen. Andere s. bei Heinsius (Kirchenhistorie Bd. 4, S. 329 f.) und Henke (Kirchengeschichte Bd. 5, S. 292 f.). Der Titel der letzten, von Henke angefürten sehr seltenen Schrift lautet vollständig: Epistola pastoralis Joannis Josephi e comitibus Trauthson de Falckenstein S. R. J. Principis et Archiepiscopi Viennensis cet. ad Clerum suum et concionatores data Viennae d. 1. Jan. 1752, quam observationibus practicis moralibus theologicis secundum veram lucem evangelicam exposuit, enucleavit, illustravit. Alexius L. B. de Rewa, olim ordinis Franciscanorum provinciae S. Mariae in Hungaria praedicator et lector theologus nec non Guardianus et Superior Nittriensis, nunc in academia Wittebergensi theologiae candidatus. Vitebergae et Servestae apud S. G. Zimmermannum, 1753 in 4°, p. 68. — Die Protestanten befürchteten one Grund, dass der Erzbischof viele Lehrsätze der römischen Kirche gemildert habe, um Protestanten von geringer dogmatischer Einsicht für seine Kirche zu gewinnen. Viele katholische Kleriker behaupteten im Gegenteile den Anfang des Verrates ihrer Kirche. Trautson ist auch davon ganz fern gewesen. Die „Aufklärung" hatte ihn freilich ergriffen und ziemlich weit hinweggefürt vom Glauben an die Wirksamkeit von allerlei Gebräuchen und Aktionen des Priesters. Davon gehen noch starke Äußerungen im Munde der Leute um. Er soll über solche, welche von ihm gesegnet sein wollten, feierlich die Worte gesprochen haben: mundus vult decipi, ergo decipiatur! Aber er meinte es sehr ernstlich mit der Verbesserung der Zustände der katholischen Kirche als solcher, und zwar nach Anleitung der heiligen Schrift und Tradition. Sein Hirtenbrief ist daneben voll von echt katholischen und nicht evangelischen Erklärungen. Die Wirkung des Schreibens, mit dem er übrigens keineswegs allein stand (das des Bischofs von Gurk aus derselben Zeit ist sogar noch bedeutender), war entweder keine oder doch nur eine sehr geringe. Derselbe Band der Acta hist. eccl., der schon angefürt ist, bringt uns empörende Nachrichten über das Verfaren der Geistlichkeit in den österreichischen Ländern besonders gegen die Protestanten. Joseph II. fand noch Alles zu tun. Aber Trautson ist doch auch damals schon vom Kaiserhofe und vom Papste hochgeachtet und geehrt und mit einflussreichen Ämtern betraut worden. Er wurde von Maria Theresia im Jare 1753 zum Oberstudiendirektor der Universität Wien und zum Direktor des Theresianums, von Papst Benedikt XIV. im Jare 1756 zum Kardinal ernannt. Er erlangte es auch von der Kurie, dass die Zal der Feste für seine Diözese vermindert wurde. Er starb aber schon am 10. März 1757. — Sein Bruder, Fürst Joh. Wilh. von Trautson, der letzte seines Stammes, setzte ihm ein Denkmal in der großen Frauenkapelle in St. Stephan. Den Hirtenbrief hat man in viele Sprachen Europas übersetzt. Lateinisch und deutsch findet man ihn in den Actis hist. eccl. Bd. XV, S. 916. — Sonst vergleiche man noch J. A. Ch. von Einem, Versuch einer vollständigen Kirchengeschichte des achtzehnten Jarhunderts. Leipzig 1782 u. 83, Bd. 1, S. 554 u. 590 und Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, Th. 7, S. 309—313, sowie auch: Leben der Kardinäle des 18. Jahrh., Bd. 3, S. 260, endlich C. v. Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich 47. Th., S. 40—43.

Albrecht Vogel.

Trauung, s. Eherecht Bd. IV, S. 71.

Tregelles, Samuel Prideaux, unter den nicht mehr am Leben befindlichen wol one Frage der bedeutendste Textkritiker des N. Test.'s in England, wurde am 30. Januar 1813 zu Wodehouse Place bei Falmouth geboren und starb

am 24. April 1875 in Plymouth. Seine Eltern waren Quäker; er selbst verließ schon im jugendlichen Alter diese Gemeinschaft und hielt sich dann zu den Plymouth Brethren (Darbisten). Es läſst sich begreifen, daſs er auch unter diesen keine Befriedigung fand, zumal er gerade für diejenigen Studien, denen er sein Leben widmete, unter ihnen kaum ein rechtes Verständnis gefunden haben kann; er verließ deshalb auch sie wider und verbrachte die letzten Jare seines Lebens als einfaches Laienmitglied („as a humble lay member" sagt Scrivener) in der englischen Statskirche. Von 1825—1828 besuchte er das Gymnasium (the classical grammar school) in Falmouth. Es scheint, als wenn er dann durch die Ungunst der Verhältnisse daran gehindert ward, auf dem gewönlichen Wege seine gelehrte Ausbildung zu vollenden, vielmehr seit 1828 selbst für seine Existenz sorgen muſste. Zunächst war er bis 1834 in den Eisenwerken zu Neath Abbey in Glamorganshire angestellt (als Lehrer?); im J. 1835 lebte er eine kurze Zeit als Hauslehrer in Portsmouth. Obschon er so niemals eine Universität besucht hat, so ersetzte er diesen Mangel völlig durch rastlose und eingehende Privatstudien. Von seiner frühesten Jugend an voll von Eifer für die Erforschung der heiligen Schrift wandte er auf das Studium der Ursprachen derselben und außerdem des Syrischen den angestrengtesten Fleiß; und von seinem 25. Jare an war er, so weit die äußeren Verhältnisse es ihm irgend gestatteten, unausgesetzt und in seinen späteren Jaren dann immer mehr ausschließlich mit textkritischen Arbeiten für das N. T. beschäftigt.

Das erste, was von ihm im Druck erschien und in weiteren Kreisen bekannt ward, ist, so viel wir wissen, eine „Geschichte der englischen Übersetzungen der hl. Schrift"; dieselbe diente einer Ausgabe der sechs wichtigsten Übersetzungen des N. T.'s ins Englische (von Wiclif 1380 an bis zur autorisirten Übersetzung von 1611), welche unter dem Titel „The English Hexapla" im Jare 1841 im Verlage der Bagster (später: Samuel Bagster und Söne) in London erschien, als Einleitung; der Name ihres Verfassers ist nicht genannt; — in späteren Ausgaben der Hexapla wurde diese nach dem Urteile von Sachverständigen wie Westcott und Abbot höchst wertvolle Arbeit abseiten der Verleger durch eine andere (von Christopher Andersen oder George Offor verfaſste) kürzere Einleitung verdrängt. Das Studium der hebr. Sprache suchte Tregelles durch vier Werke zu fördern; im J. 1845 erschienen zuerst (und hernach öfter? — bekanntlich sind wegen der in dieser Hinsicht ungenügenden Angaben der engl. Verlagskataloge die Erscheinungsjare der Bücher und auch die Zal der Auflagen oft gar nicht oder doch nur höchst mühsam festzustellen, —) seine „Hebrew Reading Lessons", dann 1847 (?) „Gesenius's Hebrew Lexicon", seit 1852: „The Heads of Hebrew Grammar" und auch im J. 1852: „An interlineary Hebrew-English Psalter", das letztere Werk wol one seinen Namen, aber, wie uns scheint, sicher auch von ihm herausgegeben. Wärend er in den übrigen der eben genannten Werke sein Absehen darauf gerichtet hat, durch eine einfache und praktische Methode (durch besondere Bezeichnung der Wurzelbuchstaben, durch Analysen und Interlinearversion) das Erlernen des Hebräischen zu erleichtern, hält er es bei der Übersetzung des hebr. Lexikon von Gesenius für nötig, in Anmerkungen verkehrte rationalistische Auslegungen zu bekämpfen. Tregelles war außerdem beteiligt bei der in den Jaren 1843 und 1844 erfolgten Herausgabe zweier Bibelwerke, „The Englishman's Hebrew and Chaldee Concordance of the Old Testament" und „The Englishman's Greek Concordance of the New Testament"; es enthalten diese Werke „an attempt at a verbal connection between the original and the english translation" (Bagster's Verlagskatalog 1875, S. 34 und 37), sind also ganz etwas anderes, als was wir eine Konkordanz nennen würden. Auf das A. T. beziehen sich noch zwei Schriften von Tregelles über den Propheten Daniel, „Daniel's Prophetic Visions" 1847 und „Anthencity of the Book of Daniel" 1852, die letztere wol nur ein besonders herausgegebener Teil der ersteren. — Im bisherigen sind diejenigen selbständigen Werke von Tregelles, welche es nicht mit dem N. T. zu tun haben, warscheinlich vollständig aufgefürt. Auch die Artikel, welche er für wissenschaftliche Zeitschriften und biblische Wörterbücher (Encyklo-

pädien) lieferte, beziehen sich meistens auf das N. T. und speziell die Textkritik desselben; wir wissen nur von einem kirchenhistorischen, über die Jansenisten, der auch in besonderem Abdruck erschien; doch bleibt möglich, dass von andern anonym erschienenen nur nicht bekannt geworden ist, dass sie ihn zum Verfasser haben.

Tregelles' textkritische Studien zum N. T., zu denen wir jetzt übergehen, nahmen wie die Tischendorf's ihren Ausgang von der Scholz'schen Ausgabe des N. T.'s; bei einer genauen Prüfung derselben merkte er, dass die von Scholz als alexandrinisch verworfenen Lesarten oft gerade diejenigen waren, welche sich in den ältesten Handschriften fanden. Eine Vergleichung mit Griesbach zeigte ihm dann, dass die Angaben über die Lesarten der Handschriften und gerade auch oft der besseren nicht miteinander übereinstimmten; gegen Griesbach hatte er ferner besonders einzuwenden, dass sein Text noch viel zu sehr vom sog. textus receptus abhängig sei, statt sich durchweg unter völliger Beiseitesetzung des textus receptus auf die besten Autoritäten zu gründen. So bildete er sich einen eigenen Plan für eine Ausgabe des N. T. gr., der im wesentlichen mit den ihm damals noch unbekannten Prinzipien Lachmann's übereinstimmte, und arbeitete nach demselben im August 1838 einen kritischen Text des Kolosserbriefes als Spezimen einer solchen neuen Ausgabe aus (vgl. Bd. II, S. 432 im Artikel „Bibeltext des N. T." von Oskar von Gebhardt, auf welchen Artikel überhaupt für das Folgende zu verweisen ist). Dieses Spezimen ist nicht gedruckt worden. Tregelles glaubte damals, er stehe mit der völligen Verwerfung des textus receptus noch gänzlich allein; als er dann Lachmann's (kleine) Ausgabe kennen lernte, verleitete ihn Lachmann's Äußerung, editorem consuetudinem antiquissimarum Orientis ecclesiarum secutum esse (S. 461 im kurzen Epilogus), anzunehmen, derselbe befolge Scholz' Prinzipien, eine Ansicht, die damals in England von vielen geteilt ward. Lachmann's deutschen Aufsatz in den Stud. u. Kritiken 1830 konnte Tregelles damals, weil er die Sprache noch nicht verstand, nicht lesen; und der kleinen Ausgabe selbst fehlen bekanntlich außer jener kurzen Angabe im Epilog alle textkritischen Erörterungen, wie auch der Beweis für den Text aus den Autoritäten; die größere Ausgabe Lachmann's erschien in ihrer ersten Hälfte erst im J. 1842. (Vgl. über diese falsche Beurteilung, die Lachmann damals fand, Tregelles in seinem unten weiter zu erwänenden Account of the printed text, S. 98 f. S. 153 f.). Damals hätte Tregelles es gern gesehen, wenn ein anderer, der namentlich auch mehr als er Zeit und Kraft auf eine solche Ausgabe des N. T. gr., wie sie ihm vorschwebte, verwenden könnte, sie unternommen hätte; aber er fand Niemanden dazu bereit; und so suchte er sich selbst zunächst immer gründlicher auf die Ausfürung dieses Werkes vorzubereiten. Er fing nun auch an, die alten Übersetzungen zu durchforschen und war erstaunt, wie sie, wie z. B. der cod. Amiatinus sogar in Fleck's ungenügender Ausgabe, seine kritischen Ansichten bestätigten. Nach mancherlei Hindernissen, die wol hauptsächlich darin begründet waren, dass es ihm an Mitteln fehlte, sich die nötige Muße zu verschaffen, arbeitete er (Ende 1841 und im J. 1842) einen kritischen Text der Offenbarung aus, eines Buches, das sich in dieser Hinsicht in einem besonders bösen Zustande befand; im Juni 1844 gab er den griechischen Text derselben mit einer neuen englischen Übersetzung heraus, wobei er seine kritischen Grundsätze darlegte und schon seine Absicht, in gleicher Weise ein N. T. gr. herauszugeben, andeutete. Die günstige Aufnahme, welche die „Offenbarung" fand, bestimmte ihn, sich nun tunlichst ununterbrochen an diese Ausgabe des ganzen N. T. zu machen. Irren wir nicht, so hat um diese Zeit seine Verheiratung ihm möglich gemacht, sich ganz diesem Werk zu widmen. Um die Irrtümer früherer Kollationen zu vermeiden, wollte er zunächst, so weit es tunlich war, die Uncialhandschriften neu vergleichen. Zunächst verglich er in Cambridge F[2] (Band II, S. 416) und dann bereiste er in den Jaren 1845 und 1846 das Festland und verglich in Rom, Florenz, Modena, Venedig, München und Basel die wichtigsten Handschriften. In seinem „Account of the printed text" hat er, wie über seine textkritischen Studien, so auch über diese (S. 155—159) und seine zweite Reise genauen Bericht gegeben

(vgl. auch Band II, S. 432). In Rom bekam er den Cod. Vaticanus zwar zu sehen, aber er durfte keine Seite genau ansehen und sich auch keine Notizen über Lesarten machen (Band II, S. 414); nur ganz wenige wichtigere Lesarten konnte er dabei warnehmen und sich hernach aufschreiben; der Hauptzweck seiner Reise nach Rom war völlig vereitelt. Im J. 1847 verglich er auf dem britischen Museum G[1] (Band II, S. 416, Account S. 159). Als er darauf im Jare 1848 seine Übersetzung der Offenbarung one den griechischen Text, aber in genauerem Anschluss an die ältesten Handschriften als früher neu herausgab, veröffentlichte er schon als Zugabe einen Prospekt über die kritische Ausgabe des N. T., die er in Arbeit hatte; dieser Prospekt ward auch einzeln ausgegeben. Von besonderer Wichtigkeit war für Tregelles, dass er um diese Zeit (anfangs 1849) die wichtigen Fragmente der syrischen Übersetzung der Evangelien im britischen Museum kennen lernte, auf welche Cureton zuerst aufmerksam machte. Im Frühjar 1849 unternahm er sodann eine zweite Reise nach dem Kontinent; sie fürte ihn zunächst nach Paris, wo er vor allem D[2] (Band II, S. 415) genau verglich, außerdem auch die Bartolocci'sche Vergleichung von B (Band II, S. 413); als er sodann auch K[1] (Band II, S. 417) zu vergleichen begann, bekam er einen heftigen Choleraanfall und musste, sobald er dazu fähig war, nach England zurückkehren. Er erholte sich so langsam, dass er erst im April 1850 wider nach Paris gehen und die Vergleichung von K[1] vollenden konnte. Neben anderen Arbeiten unternahm er es nun auch, den Cod. Colbert., eine der wichtigsten Minuskeln für das N. T. (Evg. 33 u. s. f., Band II, S. 417), nach Eichhorn „die Königin unter den kursiv geschriebenen Handschriften", zu entziffern; die wochenlange Beschäftigung mit dieser höchst verwarlosten und beschädigten und größtenteils kaum noch lesbaren Handschrift griff seine Augen aufs äußerste an, und mehrfach befürchtete er, dass er sie verlieren würde (Account S. 161 f., Memorial notice S. 8). Diese dritte Reise fürte ihn dann von Paris weiter nach Hamburg, Berlin, Leipzig, Dresden, Wolfenbüttel und Utrecht. Wärend ihn an diesen Orten im übrigen die dort befindlichen Handschriften beschäftigten, wurde ihm in Berlin Lachmann's und in Leipzig Tischendorf's persönliche Bekanntschaft von größter Bedeutung für seine Studien; namentlich war für ihn wichtig, dass er bei Tischendorf dessen Vergleichungen einiger Handschriften mit seinen eigenen vergleichen konnte, „for our mutual benefit", wie er sagt (Account S. 164, vgl. Band II, S. 422). Hernach hat Tregelles noch zweimal, wie es scheint, 1857 (bis Mailand) und 1862, einzelne Bibliotheken auf dem Kontinent besucht (?).

Tregelles hat nicht wie Tischendorf den kritischen Apparat für das N. T. durch Entdeckung neuer Handschriften bereichert; auch nicht wie jener eine große Anzal Handschriften einzeln herausgegeben, — nur einen Codex gab er heraus, den Cod. Zacynthius (Ξ, Band II, S. 420, London bei Bagster und Sons 1861, Folio mit Facsimile), — aber er hat fast alle damals bekannten Uncialen und eine Reihe der bedeutenderen Minuskeln (vgl. das Verzeichnis Account S. 172 und Band II, S. 432) so sorgsam verglichen, dass seine Angaben über ihre Lesarten sich durch große Sicherheit auszeichnen. Er verglich dabei seine Collationen, wo immer es tunlich war, mit früheren, älteren und neueren, und suchte dann sich über Lesarten solcher Stellen, in denen seine Notizen von den Angaben früherer abwichen, durch abermalige Vergleichung der Handschrift völlige Sicherheit zu verschaffen. Namentlich ist auch die größere Zuverlässigkeit seiner Angaben über Lesarten im Vergleich mit abweichenden von Tischendorf (vgl. Scrivener, a plain introduction, 3. Aufl., 1883, S. 486 und oben im Artikel Tischendorf S. 688) vielfach darin begründet, dass er die betreffende Handschrift später als Tischendorf verglich und von diesem angegebene Lesarten schon wider auf ihre Richtigkeit prüfen konnte. Auch die Citate des N. T.'s bei den älteren Kirchenvätern bis auf Eusebius untersuchte er neu. Ebenso die älteren Versionen; die armenische und die äthiopische, welche er selbst nicht zu gebrauchen im Stande war, wurden zu seinem Gebrauch von zwei Beamten des britischen Museums, Charles Rieu und L. A. Provost neu verglichen (Account S. 171).

So war er in jeder Hinsicht wol vorbereitet, nun auch die Aufgabe zu lö-

sen, die er sich gestellt hatte, nach den besten ältesten Quellen für den Text eine kritische Textausgabe des Neuen Testaments zu veranstalten. Ehe aber diese Ausgabe zu erscheinen begann, ließ er gleichsam als eine Vorbereitung auf dieselbe zwei andere Werke als Zeugnisse von diesen seinen Studien erscheinen. Das eine ist das schon mehrfach erwänte: An Account of the printed Text of the Greek New Testament with remarks on its revision upon critical principles, together with a collation of the critical texts of Griesbach, Scholz, Lachmann and Tischendorf with that in common use, London, Samuel Bagster and Sons, 1854 (vergl. Band II, S. 433; die „Collation“ erschien auch für sich käuflich), ein Werk, in welchem namentlich die Geschichte der wichtigsten Ausgaben des Neuen Testaments noch heute von Bedeutung ist und welches besonders in England und Amerika zur Weckung des Verständnisses für textkritische Studien von entscheidendem Einfluss gewesen ist. Das andere ist Tregelle's Bearbeitung des vierten neutestamentlichen Teiles von Thomas Hartwell Hornes biblischer Einleitung für die zehnte Auflage desselben. Das Werk erschien in einem starken Bande, London, Longman u. s. f. 1862, und hatte auch den besonderen Titel: An Introduction to the textual Criticism of the New Testament; with analysis etc. of the respective books and a bibliographical list of editions of the scriptures in the original texts and the ancient versions (vgl. Band II, S. 433). Wie schon der Titel angibt, zerfiel es in 3 Teile, von denen der erste und wichtigste ungefär die Hälfte des Buches ausfüllt. Wärend Tregelles im zweiten Teile, der die Einleitung in die einzelnen neutestamentlichen Bücher enthält, die Horne'sche Bearbeitung wesentlich unverändert ließ und nur durch Angabe von Resultaten neuerer Forschungen ergänzte, weil er auf diesem Gebiete nicht in gleicher Weise selbständig gearbeitet hatte, hat er den ersten textkritischen Teil vollständig umgearbeitet, sodass er ein ganz neues Werk wurde. Hier finden wir über die Geschichte des Textes, über die Handschriften und die Versionen eingehende Untersuchungen, die in diesen Dingen die Stelle der (nicht von ihm selbst herausgegebenen) Prolegomenen zu seiner kritischen Ausgabe ersetzen können. Der zweiten Auflage dieser seiner Introduktion, die schon im Jare 1860 erschien, fügte er S. 751 bis 784 Zusätze hinzu, in welchen er u. a. über Tischendorf's septima, seine eigene im Erscheinen begriffene Ausgabe, und in einem Postscript vom 1. Nov. 1860 über die Tischendorfsche Notitia editionis codicis Sinaitici, also auch über den cod. Sinaitic., Mitteilungen macht. Die dritte Auflage erschien 1862.

Von der Ausgabe des N. Testaments erschien nun im Jare 1857 nach langer Vorbereitung das 1. Heft, welches die beiden ersten Evangelien enthielt. Das Heft umfasste 216 Seiten in Quart und auf 8 Seiten eine als „introductory notice“ bezeichnete kurze Angabe über den bei der Ausgabe verfolgten Plan, die befolgten Grundsätze und die in diesem Hefte benutzten Quellen. Jede Seite enthält in ihrem oberen Teil in schönen, ziemlich großen Lettern den griechischen Text, rechts von ihm (vom Leser aus gerechnet) in kleinen Lettern und viel schmäleren Kolonnen den Text des Cod. Amiatinus, dessen neutestamentlichen Teil Tregelles in Florenz selbst neu verglichen hatte. Links vom griechischen Text befindet sich ein Rand, auf welchem sich außer Parallelstellen und den Kanones des Eusebius Angaben über Anfang oder Ende der verglichenen Handschriften (welche für die betreffenden beiden offenen Seiten oben an diesem Rande jedesmal deutlich bezeichnet sind) und außerdem solche Lesarten abgedruckt finden, die nach Tregelles' Meinung neben den in dem Text aufgenommenen, wenn auch in geringerem Grade, Beachtung verdienen; es geschah das in solchen Fällen, wenn nach der vorhandenen Überlieferung sich keine völlige Gewissheit über den ursprünglichen Text gewinnen ließ (vergl. Band II, S. 438). Außerdem wandte Tregelles noch eckige Klammern an, um die Möglichkeit, dass etwas ein späterer Zusatz sei, zu bezeichnen. Unter dem Text befindet sich der kritische Apparat, sehr übersichtlich in drei Spalten gedruckt; rechts am unteren Ende der letzten Spalte sind die Abweichungen der clementinischen Vulgata vom Amiatinus angegeben. Die Herausgabe erfolgte zunächst nur für die Subscribenten, woraus

sich erklärt, dass die Verbreitung namentlich anfänglich nur eine geringe war, wie Tregelles selbst sagt, (und nicht die Kosten deckte); aber es entsprach so dem ernsten und bescheidenen Sinn des Herausgebers, der sein Werk nur in den Händen Solcher sehen wollte, die aus vollem Interesse an der Sache es zu erhalten wünschten. Das zweite Heft konnte erst viel später erscheinen, als Tregelles beabsichtigt hatte, nämlich im Jare 1861; es umfasste die beiden letzten Evangelien; für das letzte Kapitel des Johannes hatte Tregelles zum ersten Male den cod. Sinait. gebrauchen können (vgl. S. 687). Die Fortsetzung des Werkes schien schon unmöglich, als Tregelles im Jare 1863 (?) einen Schlaganfall hatte und längere Zeit nicht arbeiten konnte; aber er erholte sich wider, und am Ende des J. 1865 erschien das dritte Heft, die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe enthaltend. Wärend der Arbeit an dem folgenden Hefte sah Tregelles sich veranlasst, das Facsimile vom Canon Muratorius, welches er schon im J. 1857 in Mailand (vgl. oben S. 844) genommen hatte, mit einer Erklärung des Textes desselben u. s. f. zu veröffentlichen, Oxford 1867 (London, Macmillan 1868); er hat dadurch der Untersuchung desselben erst die notwendige sichere Grundlage verschafft, und aus diesem Grunde kann seine Ausgabe auch noch nicht entbehrt werden (vgl. Bd. VII, S. 460). Im Anfang des Jares 1869 erschien der vierte Teil seines Neuen Testaments, die Paulinen bis zum zweiten Thessalonicherbriefe enthaltend, und er war wider, trotz mancher Beschwerden, so rüstig an der Arbeit, dass er Hoffnung hatte, mit den noch übrigen Büchern und den Prolegomenen das Werk im Jare 1870 vollendet zu sehen. Da traf ihn am Beginne des Jares 1870 ein zweiter und sehr starker Schlaganfall, als er gerade an den letzten Kapiteln der Offenbarung arbeitete. Sein Geist blieb zwar klar, aber seine Kraft war gebrochen. Seine Freunde ließen nun um Michaelis 1870 zunächst als fünften Teil den Hebräerbrief mit dem Reste der Paulinen erscheinen, und diese 5 Teile kamen nun auch als ein Ganzes in den Handel (London, Samuel Bagster and Sons). Die Offenbarung wurde dann aus Tregelles' Papieren in derselben Weise vollendet und erschien im Herbst 1872 als sechstes Heft. Erst einige Jare nach Tregelles' Tode (1875) erschienen als siebentes Heft 1879 Prolegomena, sowie Addenda und Corrigenda, herausgegeben von F. J. A. Hort und A. W. Streane. Wärend Hort aus Tregelles' früheren beiden Werken (Account und Introduction, vgl. oben S. 845) das wichtigste zusammenstellte, was Tregelles' kritische Ansichten und seine Erfassung der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, mit seinen eigenen Worten widerzugeben und so als eine Einleitung in sein Neues Testament zu dienen geeignet war, hat Streane auf 52 herauszuschlagenden und so beim Werke selbst leicht zu vergleichenden Blättern Verbesserungen und eine große Reihe von Ergänzungen für den kritischen Apparat zusammengestellt, die sich fast alle aus seit der Herausgabe neu entdeckten (wie ℵ bis Joh. 21 und viele andere von Tischendorf publizirte) oder besser bekannt gewordenen Handschriften (vor allem B, vgl. S. 686) ergeben. Würde Tregelles auch, wenn er B genügend und ℵ von Anfang an gekannt hätte, über manche Lesart sich anders entschieden haben, so behält seine schöne Ausgabe des Neuen Testaments doch bleibenden Wert, und zwar nicht nur, weil sie nächst der Tischendorfschen octava die vollständigste in Bezug auf den kritischen Apparat und von verhältnismäßig außerordentlicher Zuverlässigkeit in ihren Angaben ist, sondern weil das Urteil ihres gelehrten und mit genauester Sorgfalt für das Einzelne arbeitenden Herausgebers an sich immer von Wert bleibt.

Tregelles hat von Anfang an aus Liebe zum Worte Gottes und aus dem Verlangen, soweit es tunlich, das neutestamentliche Gotteswort seinem ursprünglichen, echtesten Wortlaut nach zu ergründen, sich an diese Arbeit gemacht und in ihr immer einen ihm gestatteten Gottesdienst gesehen. Dieser fromme Sinn kennzeichnet sein ganzes Wirken und findet sich am Schlusse seiner Vorworte oft ernst und ergreifend ausgesprochen. In ihm hat er ein einfaches und zurückgezogenes Leben gefürt; in seiner Umgebung kannte man ihn als einen Woltäter der Armen; in anderen Kreisen auch als einen Dichter geistlicher Lieder. Äußere Ehren hat er wenig erlangt; im Jare 1850 ward er von St. Andrews aus zum

doctor of laws ernannt. In den letzten Jaren seines Lebens erhielt er von der Königin eine Jaresrente von 200 £. An den Arbeiten der Revisionskommission für die englische Übersetzung des Neuen Testaments, der er als Mitglied beitreten sollte, konnte er sich wegen seiner Krankheit nicht mehr beteiligen. Seine Frau war die innigste Genossin seiner Freuden und Leiden; da sie keine Kinder hatten, konnte sie sich auch, als er deren bedurfte, seiner Pflege völlig widmen; sie überlebte ihn nur einige Jare.

Vgl. Bd. II, S. 432 f. Ezra Abbot, The late Dr. Tregelles, in der Zeitschrift Independent, 1875, Juni 1. A memorial notice of Sam. Prid. Tregelles (reprinted from the „Western Daily Mercury" of Mai 8. 1875), Plymouth 1875, 18 S. 12°. **Carl Bertheau.**

Der Artikel **Thamuz** (s. o. S. 365) kann wegen Erkrankung des Herrn Verfassers erst im Supplemente erscheinen.

Berichtigungen und Zusätze.

Band	Seite	Zeile	
Band III	Seite 406	Zeile 12	von oben lies s. d. Art. Äre Bd. I S. 199 f. und Kirchenjar Bd. VII S. 749 statt s. Zeitrechnung, christliche.
Band IV	„ 438	„ 7	von oben lies sechs statt fünf.
		„ 8	„ „ füge ein: 1861 in Genf.
		„ 9	„ „ lies 1873 in New-York statt 1872 in Philadelphia.
	„ 547	„ 6	von unten streiche: christliche Zeitrechnung.
Band VII	„ 229	„ 32	„ oben lies Synagogen 3. Band XV Seite 97 ff. statt Rabbinismus.
	„ 231	„ 29	von oben lies Cordova Band III Seite 354 statt Rabbinismus.
Band VIII	„ 159	„ 1	„ „ lies 16. Septemb. statt 16. Dezemb.
Band XII	„ 720	„ 20	„ „ lies 1510 statt 1610.
Band XIII	„ 173	„ 10	von unten lies biblische statt bei den Juden.
	„ 318	„ 18	von oben lies dann statt denn.
	„ 318	„ 20	„ „ lies Timothei statt Timotheo.
	„ 318	„ 26	„ „ lies das Buch statt es.
Band XIV	„ 1	„ 19	„ „ lies viermal statt einmal.
	„ 99	„ 19	von unten lies 'Αῤῥαπαχῖτις statt 'Αῤῥαπαχῖπ.
	„ 100	„ 19	von oben lies Babylonier (?), Aramäer statt Babylonier, Aramäer (?).
	„ 145	„ 13	ff. von oben vgl. zur Berichtigung des hier Gesagten Band X S. 648 Z. 14 ff. v. u.
	„ 146	„ 4	von oben füge nach Rostock 1868 ein: vgl. die gegen B. gerichtete Abhandlung von W. Wilmanns Welche Sequenzen hat Notker verfaßt? (Haupts Zeitschr. N. F. Bd. III).
	„ 146	„ 6	von oben lies Schubiger statt Schabiger.
	„ 247	„ 16	von unten füge bei: Eine sinnreiche, aber doch kaum erforderliche Deutung der *δύναμις μεγάλη* s. bei Klostermann, Probleme im Apostelterte. Gotha 1883 S. 15—21.
	„ 666	„ 22	von unten lies 19. Jan. statt 12. Jan.
Band XV	„ 193	„ 29	von oben lies hist. eccl. VI, 16 statt 4, 16.
	„ 199	„ 28	„ „ lies Hall I. H. statt Hall, J. A.
	„ 200	„ 4	„ „ und Z. 2 von unten desgl
	„ 215	„ 3	„ „ füge bei: A. Harnack, Tatians Rede an die Griechen übersetzt und eingeleitet. Gießen 1884 4°.
	„ 401	„ 23	von oben füge bei: Fr. Bäthgen, der Psalmenkommentar des Theodor von Mopsvestia in syrischer Bearbeitung (Zeitschrift für die alttest. Wissensch. V S. 53—101).
	„ 521	„ 6	von unten füge nach Schweizer ein: und Dondes, Encyklop. der christl Theol. 1876, der nach der „esoterisch praktischen Theologie" (Katechetik, Homiletik, Liturgik, Poimenik) die „exoterisch prakt. Theologie" d. h. Apologetik und Halieutik oder Theorie der Ausbreitung des Christentums zum Schlusse folgen läßt.
	„ 646	„ 13	von unten lies Moocher statt Morcher.
	„ 647	„ 1	von oben desgl.
	„ 672	„ 19	von unten vor Zehme füge ein: Ferdinand Leberecht.
	„ 677	„ 12	„ „ lies am 18. September statt im Sommer.
	„ 689	„ 15	„ „ lies acht statt sieben.
	„ 689	„ 14	„ „ lies fünf statt vier.
	„ 757	„ 14	„ „ lies Perry statt Percy.
	„ 758	„ 11	von oben lies Zweige statt Zweig-
	„ 758	„ 32	von oben lies St. statt the.

Verzeichnis

der im fünfzehnten Bande enthaltenen Artikel.



